UNIVERSITY OF ARIZONA
A390010350912828

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale
d'Etnologia e di Linguistica

Revista Internacional
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Band / Tom. X–XI ⚜ 1915–1916.

Mit 28 Tafeln
50 Textillustrationen
1 Karte

Avec 28 planches
50 gravures de texte
1 carte

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben
unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck und Verlag der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

UNIVERSITY OF ARIZONA
LIBRARY

INDEX.

Index Auctorum.

Pag.

Ankermann B.: Ausdrucks- und Spieltätigkeit als Grundlage des Totemismus 586—592
Avon R. P.: Vie sociale des Wabende au Tanganika . . . . . 98—113
Bird H. W.: A short vocabulary of the Chowie-Language of the Buccaneer-Islanders (Sunday Islanders), North Western Australia . . . . . 180—186
Blais J. P., C. S. Sp.: Les anciens esclaves à Zanzibar . . . . . 504—511
Bouillon P., S. M.: Etude sur le dialecte de Sùgu (Guadalcanal, Solomon Is.) 758—780
Bögershausen G. P, M. S. C.: Fadenspiele in Matupit, Neupommern . . . 908—912
Camboué P. P., S. J.: Education et instruction en Madagascar . . . . . 844—860
Cathrein V. P., S. J.: Der Gottesbegriff der Sulus . . . . . 307—322
Chémali B.: Mariage et Noce au Liban . . . . . 913—941
Dirr A. Dr.: Zehn Lieder des Lesgiers Husein Suleiman oghlu (Aschuch Söğün) 218—233
Dols J. P., C. M. I.: La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine) 68—74, 466—503, 726—757
Dunn E. R.: The *Mengap Bungai Taun* . . . . . 332—357, 817—843
Franke C. Dr.: Über die zweite oder zweikonsonantische Lautstufe der Kinder 942—947
Gil S. Fr., O. P.: Proverbios, refranes y dichos anamitas . . . . . 799—816
Gilhodes Ch. P.: Maladies et Remèdes chez les Katchins (Birmanie) . . . . . 24—33
Goldenweiser A. A.: The method of investigating totemism. . . . . 256—265
— The views of Andrew Lang and J. G. Frazer and E. Durkheim on totemism 948—970
Graebner Fr.: Totemismus als kulturgeschichtliches Problem . . . . . 248—256
Hees F. P., M. S. C.: Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee) . . . . . 34—64, 562—585, 861—887
Koch-Grünberg Th. Prof. Dr.: *Betóya*-Sprachen Nordwestbrasiliens und der angrenzenden Gebiete . . . . . 114—158, 421—449
Koppers W. P., S. V. D.: Die ethnologische Wirtschaftsforschung. Eine historisch-kritische Studie . . . . . 611—651, 971—1079
Kreichgauer D. P., S. V. D.: Die Astronomie des Kodex Nuttall . . . . . 1—23
Majerus P.: Das Eherecht der Wabende (Deutsch-Ostafrika) . . . . . 781—788
Mangin E. P., P. B.: Les Mossi. Essai sur les us et coutumes du peuple Mossi au Soudan Occidental . . . . . 187—217, 323—331
Müller H. Br., M. S. C.: Erster Versuch einer Grammatik der Sulka-Sprache, Neu-Pommern (Südsee) . . . . . 75—97, 523—552
Oost van J. P.: La musique chez les Mongols des Urdus . . . . . 358—396
Parsons E. C.: The Reluctant Bridegroom . . . . . 65—67
Rao C. H.: The Vellalas of Nanjanad-Travancore State, India . . . . . 512—522
Schmidt W. P., S. V. D.: Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht . . . . . 593—610
Schneider G.: Malayische Krokodilbeschwörung beim Fang der Sundagaviale (*Tomistoma schlegeli*, S. Müll.) und der Leistenkrokodile (*Crocodilus porosus*, Schneid. = *biporcatus*, Cuv.); nebst der Sage über den heiligen See Sumatras . . . . . 397—420

233959

Pag.

Schumacher P. P.: Die Tracht in Ruanda (Deutsch-Ostafrika) . . . . . 789—798
Strub E. P.: Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique Occidentale) . . . . . 450—465, 888—907
Tatevin P., C. Sp. S.: La Maison cabocle (Amazonas, Brésil) . . . . . 553—561
Tessmann G.: Rätsel der Pangwe (West-Zentralafrika) . . . . . 695—725
Thomas N. W.: Totemism in Southern Nigeria . . . . . 234—248
Varii autores: Das Problem des Totemismus . . . . . 234—265, 586—610, 948—970
Vormann F. P., S. V. D.: Die Initiationsfeiern der Jünglinge und Mädchen bei den Monumbo-Papua, Deutsch-Neuguinea . . . . . 159—179

Index Rerum.

Europa.

The Reluctant Bridegroom (Parsons) . . . . . 65—67
Totemismus als kulturgeschichtliches Problem (Graebner) . . . . . 248—256
The method of investigating totemism (Goldenweiser) . . . . . 256—265
Ausdrucks- und Spieltätigkeit als Grundlage des Totemismus (Ankermann) . . 586—592
Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht (Schmidt) . . . . 593—610
Die ethnologische Wirtschaftsforschung. Eine historisch-kritische Studie (Koppers) 611—651, 971—1079
Über die zweite oder zweikonsonantische Lautstufe der Kinder (Franke) . . . . 942—947
The views of A. Lang and J. G. Frazer and E. Durkheim on totemism (Goldenweiser) . . . . . 948—970

Asia.

Maladies et Remèdes chez les Katchins (Birmanie) (Gilhodes) . . . . . 24—33
La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine) (Dols) . 68—74, 466—503, 726—757
Zehn Lieder des Lesgiers Husein Suleiman oghlu (Aschuch Söğün) (Dirr) . . . . 218—233
The *Mengap Bungai Taun* (Dunn) . . . . . 332—357, 817—843
La musique chez les Mongols des Urdus (Oost) . . . . . 358—396
Malayische Krokodilbeschwörung beim Fang der Sundagaviale (*Tomistoma schlegeli*, S. Müll.) und der Leistenkrokodile (*Crocodilus porosus*, Schneid. = *biporcatus*, Cuv.); nebst der Sage über den heiligen See Sumatras (Schneider) . . . 397—420
The Vellalas of Nanjanad-Travancore State, India (Rao) . . . . . 512—522
Proverbios, refranes y dichos anamitas (Gil) . . . . . 799—816
Mariage et Noce au Liban (Chémali) . . . . . 913—941

Africa.

Vie sociale des Wabende au Tanganika (Avon) . . . . . 98—113
Les Mossi. Essai sur les us et coutumes du peuple Mossi au Soudan Occidental (Mangin) . . . . . 187—217, 323—331
Totemism in Southern Nigeria (Thomas) . . . . . 234—248
Der Gottesbegriff der Sulus (Cathrein) . . . . . 307—322
Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique Occidentale) (Strub) 450—465, 888—907
Les anciens esclaves à Zanzibar (Blais) . . . . . 504—511
Rätsel der Pangwe (West-Zentralafrika) (Tessmann) . . . . . 695—725
Das Eherecht der Wabende (Deutsch-Ostafrika) (Majerus) . . . . . 781—788
Die Tracht in Ruanda (Deutsch-Ostafrika) (Schumacher) . . . . . 789—798
Education et instruction en Madagascar (Camboué) . . . . . 844—860

America.

Pag.

Die Astronomie des Kodex Nuttall (Kreichgauer) . . . . . 1—23
Betóya-Sprachen Nordwestbrasiliens und der angrenzenden Gebiete (Koch-Grünberg) . . . . . 114—158, 421—449
La Maison cabocle (Amazonas, Brésil) (Tatevin) . . . . . 553—561

Oceania (et Australia).

Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee) (Hees) . . . . . 34—64, 562—585, 861—887
Erster Versuch einer Grammatik der Sulka-Sprache, Neu-Pommern (Südsee) (Müller) 75—97, 523—552
Die Initiationsfeiern der Jünglinge und Mädchen bei den Monumbo-Papua, Deutsch-Neuguinea (Vormann) . . . . . 159—179
A short vocabulary of the Chowie-Language of the Buccaneer Islanders (Sunday Islanders), North Western Australia (Bird) . . . . . 180—186
Etude sur le dialecte de Sugu (Guadalcanal, Solomon Is.) (Bouillon) . . . . . 758—780
Fadenspiele in Matupit, Neupommern (Bögershausen) . . . . . 908—912

Analecta et Additamenta.

Croyances populaires à Mossoul, Turquie Asiatique (Zebouin) . . . . . 266—269
V° Dumdum ni Gmata. Légende du Serpent (Suas) . . . . . 269—271
Bewitching of warriors or chiefs in Zulu-Land (Wanger) . . . . . 271—272
Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit (Kreichgauer) . . . . 272—274
Ein Fall kausaler Priorität rationeller Zweckhandlungen vor irrationellen Zauberpraktiken (Schmidt) . . . . . 274—277
Die anthropologische und ethnologische Stellung der Tasmanier (Schmidt) . . . 652—654
Die Tanzgesänge der Eingebornen auf Jap (Walleser) . . . . . 654—659
Gegenstände, die bei den Ainu den Verstorbenen ins Grab gelegt werden (Gabriel) 659—660
Die Sternbilder im alten Mexiko (Kreichgauer) . . . . . 1080—1082
Totenbestattung in Ruanda (Schumacher) . . . . . 1082—1084
XIX. Internationaler Amerikanisten-Kongress (Schuller) . . . . . 1084—1087
Entdeckung einer neuen Mosetene-Handschrift (Schuller) 1087
Quelques détails sur un enterrement païen (Eraïpur, Indes anglaises) (Tesson) 1087—1088

Index Miscellaneorum.

Europa.

Pag.

E. Hahn: Die Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung 278
Goldenweiser: Über das Denken der Primitiven 278
R. Pöch: I. und II. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien 661, 1091
Hermann: Handelsbeziehungen Chinas mit dem römischen Reich 662

Europe.

Pag.

E. Hahn: La culture à la charrue comme moyen de fixer la chronologie . . . 278
Goldenweiser: Le penser des Primitifs 278
R. Pöch: Ier et IIième Rapport sur les recherches organisées par la Wiener Anthropologische Gesellschaft dans les dépôts de prisonniers de guerre de l'Empire 661, 1091
Hermann: Relations commerciales entre la Chine et l'empire romain 662

Pag.

S. Feist: Archäologie und Indogermanenproblem 1089
J. Loewenthal: Erfindung des Pfluges . 1090
D. Wallis: Individual Initiative and social compulsion 1090
Selbstbiographie von J. J. Bachofen . . 1091
H. Steinmetz: Ursprung des Svastika . 1091
Menschlicher Unterkiefer (Pyrenäen) . 1092

M. Hoernes: Anfänge der Gruppenbildung in der prähistorischen Kunst 1092

H. Kunike: Amerikanische und asiatische Mondbilder 1092
Ein Knopf-Museum in Prag-Wrschowitz 1092
G. J. Kazarow: Kulturgeschichte der alten Thraker 1093

Asien.

L. Schermann: Wohnhaustypen in Birma und Assam 279
A. Stein: Neue Reisen und Entdeckungen in Zentral-Asien 279
A. Conrady: Der altchinesische Fragesatz und der steigende Ton 662
F. Hrozný: Die Lösung des hethitischen Problems 1093
F. Hrozný: Zum ältesten sumerischen Ackerbau 1094
A. Heber: Familie und Clan, Stände und Regierung in der japanischen Vortaikwazeit 1094
H. Kunike: Visnu, ein Mondgott . . . 1095
L. Schermann: Altchinesische Plastik . 1095

Hüsing: Völkerschichten in Iran . . . 1096

Afrika.

M. Schmidl: Zahl und Zählen in Afrika 280
P. Staudinger: Steinkeule und zwei große Bogen mit langen Holzpfeilen von den Burun 280
M. G. Bernard: Die Badjo im südlichen Quellgebiet des Uëlle 281

E. v. Sick: Ethnographische Skizze des Bantu-Stammes der Waniaturu in Deutsch-Ostafrika 663
E. Funke: Gottesname in den Togo-Sprachen 1096
E. Funke: Stellung der Haussa-Sprache unter den Sprachen Togos 1097
M. Buchner: Die Ambakisten 1097

Pag.

S. Feist: Archäologie und Indogermanenproblem 1089
J. Loewenthal: L'invention de la charrue 1090
D. Wallis: L'initiative individuelle et la contrainte sociale 1090
Autobiographie de J. J. Bachofen . . . 1091
H. Steinmetz: L'origine du Svastika . 1091
Une mâchoire inférieure humaine (Pyrénées) 1092
M. Hoernes: Les débuts de la représentation des groupes dans l'art préhistorique 1092
H. Kunike: Une série d'images de la lune américaines et asiatiques . . . 1092
Un musée du bouton à Prag-Wrschowitz 1092
G. J. Kazarow: L'histoire de la civilisation des anciens Traces 1093

Asie.

L. Schermann: Types des maisons d'habitation en Birmanie et en Assam . 279
A. Stein: Nouveaux voyages et nouvelles découvertes dans l'Asie Centrale . 279
A. Conrady: La phrase interrogative dans le vieux-chinois et le son ascendant 662
F. Hrozný: La solution du problème de l'héthite 1093
F. Hrozný: Zum ältesten sumerischen Ackerbau 1094
A. Heber: Famille et clan, classes et gouvernement au Japon à l'époque antetaikwa 1094
H Kunike: Visnu, un Dieu lunaire . . 1095
L. Schermann: L'ancienne plastique Chinoise 1095
Hüsing: Couches de peuples dans l'Iran 1096

Afrique.

M. Schmidl: Nombre et compte en Afrique 280
P. Staudinger: Une massue en pierre et deux grands arcs avec longues flèches en bois provenant des Burun 280
M. G. Bernard: Description détaillée des Badjo, qui habitent dans le sud de la région où le Uëlle prend la source 281
E. v. Sick: Esquisse ethnologique substantielle sur la tribu Bantou des Waniatourous en Deutsch-Ostafrika 663
E. Funke: Le nom de Dieu dans les langues de Togo 1096
E. Funke: La place de la langue Haussa parmi les langues de Togo 1097
M. Buchner: Les Ambakistes 1097

Amerika.

Pag.

Internationaler Amerikanistenkongress 281
E. Sapir: Genetische Verwandtschaft des Athabaskischen, Haida und Tlingit 282
Th. de Booy: Präkolumbische Tonwaren 282
Morten P. Porsild: Die Schraube bei den Eskimo 283
C. Seeler: Tongegenstände aus der Huaxteca in Mexiko 664
Th. Koch-Grünberg: Mythen der Arekuná-Indianer 664
A. M. Tozzer: Bisherige Tätigkeit der Intern. School of Amer. Archiv a. Eth. in Mexico 665
E. Nordenskiöld: Die religiösen Vorstellungen der Itonama-Indianer in Ost-Bolivia 665
Bauer-Thoma: Die Zapoteken und Mixes des Staates Oaxaka der Republik Mexiko 1098
Kunike: Jaguar, Symbol des Mondes . 1098

Ozeanien und Australien.

R. Pöch: Studien an Eingeborenen von Neu-Südwales und an australischen Schädeln 283
O. Schlaginhaufen: Die Stellung der Photographie in der anthropologischen Methodik und die Pygmäenfrage in Neuguinea 284
F. D. E. van Ossenbrugge: Das primitive Denken in Gebräuchen bei Pockenkrankheiten auf Java und anderswo 284

R. Rivers: Sun-cult and megaliths in Oceania 666
W. Nieuwenhuis: Untersuchungen über die Veranlagung der malaiischen Völker des ostindischen Archipels 666
E. Lüring: Altindische Einflüsse im Malaiischen 667
Fossiler menschlicher Schädel aus Darling Downs 1098
Eichhorn: Muschelperlen auf der Insel Ponam 1098
Eichhorn: Rudimente eines Wangenschmuckes 1099
G. J. Nieuwenhuis: Der Tanz im Malaiischen Archipel 1099
Börnstein: Trommelsprache von Mittel-Neumecklenburg 1099
O. Schlaginhaufen: Kopfindex der Bewohner des nördlichen Neu-Guinea 1100

Amérique.

Pag.

Congrès international des Américanistes 281
E. Sapir: La parenté génétique de l'Athabasque, du Haida et du Tlingit . . 282
Th. de Booy: Poteries précolumbiennes 282
Morten P. Porsild: La vis chez les Esquimaux 283
C. Seeler: Objets en terre de la Huaxteca en Mexique 664
Th. Koch-Grünberg: Mythes des Indiens Arekuná 664
A. M. Tozzer: Compte-Rendu de l'activité de Internat. School of Amer. Archiv a. Ethn. in Mexico 665
E. Nordenskiöld: Les conceptions religieuses des Indiens Itonama de la Bolivie orientale 665
Bauer-Thoma: Les Zapotèques et les Mixes de l'Etat Oaxaca dans la république du Mexique 1098
Kunike: Jaguar, symbole de la lune . 1098

Océanie et Australie.

R. Pöch: Etudes sur les Indigènes de New-South-Wales et sur des crânes australiens 283
O. Schlaginhaufen: La place de la photographie dans la méthode de l'anthropologie et la question des Pygmés en Nouvelle Guinée 284
F. D. E. van Ossenbrugge: La pensée primitive, telle qu'elle se manifeste dans les pratiques en usage dans la variole à Java et ailleurs 284
R. Rivers: Sun-cult and megaliths in Oceania 666
W. Nieuwenhuis: Recherches sur les facultés des peuples malaisiens de l'Archipel indonésien 666
E. Lüring: Influences de l'ancienne Inde sur la langue malaise 667
Un fossile de crâne humain découvert à Darling Downs 1098
Eichhorn: Fabrication des perles de coquilles dans l'île de Ponam . . . 1098
Eichhorn: Les rudiments d'une parure des joues 1099
G. J. Nieuwenhuis: La danse dans l'Archipel Malais 1099
Börnstein: La voix de tambour de Mittel-Neumecklenburg 1099
O. Schlaginhaufen: L'index céphalique des habitants de la Nouvelle-Guinée septentrionale 1100

Index bibliographicus.

Pag.

Adriani N. en Kruijt A. C.: De Bare'e-sprekende Toradja's von Midden-Celebes (Schmidt) 683
Andrian-Werburg F., Frh. v.: Prähistorisches und Ethnologisches (Schmidt) . 299
Beckh H.: Buddhismus (Geiger) 1119
Beth K.: Religion und Magie bei den Naturvölkern (Koppers) 1101
Boland W. B.: Praktisches Lehrbuch zum Gebrauch im Selbstunterricht und an Lehranstalten (Bittner) 1102
Cathrein V., S. J.: Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit (Koppers) 292
Coq A. v. Le: Volkskundliches aus Ostturkestan (Koppers) 1127
Dempwolff O.: Die Sandawe (Schmidt) 686
Eerde J. C. van: Koloniale Volkenkunde (Koppers) 301
Held H. L.: Deutsche Bibliographie des Buddhismus (Geiger) 1123
Krämer-Bannow E.: Bei kunstsinnigen Kannibalen der Südsee (Koppers) . . 1127
Németh J.: Türkische Grammatik (Bittner) 1109
— Türkisches Lesebuch mit Glossar (Bittner) 1110
— Türkisch-deutsches Gesprächsbuch (Bittner) 1113
— Türkisches Übungsbuch für Anfänger (Bittner) 1114
Pfeiffer L.: Die steinzeitliche Muscheltechnik und ihre Beziehungen zur Gegenwart (Koppers) 688
Poutrin Dr.: Esquisse ethnologique des principales populations de l'Afrique équatoriale française (Koppers) 682
Schroeder L. v.: Arische Religion (Schmidt) 285
Schultz A. v.: Die Pamir-Tadschik (Koppers) 299
Seidenstücker K.: Südbuddhistische Studien. I. Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Ānanda-Tempels zu Pagan (Geiger) 1124
Seler E.: Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde (Kreichgauer) 294
— Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque (Kreichgauer) . . . 680
— Die Quetzalcouatl-Fassaden Yukatekischer Bauten (Kreichgauer) 1126
Söderblom N.: Das Werden des Gottesglaubens (Schmidt) 668
Spencer B.: Native Tribes of the Northern Territory of Australia (Fehlinger) 688
Taeschner Fr.: Moderne türkische Texte (Bittner) 1107
Thurnwald R., Dr.: Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel (Koppers) 297
Weber N.: Im Lande der Morgenstille (Biallas) 1116
Weule K.: Vom Kerbstock zum Alphabet (Koppers) 685
— Der Krieg in den Tiefen der Menschheit (Koppers) 1128

Index Illustrationum.

Asia.

a) La déesse qui apporte des enfants. *b)* La déesse qui fait rousser des enfants . . . 68
La déesse „qui donne des enfants". Femmes assises sur l'étang de l'eau sacrée avant les rites superstitieuses 70
Der lesgische Sänger Husein Suleiman oghlu (Aschuch Söğün) 218
Aus Sarybasch (2 Tafeln, 3 Ansichten) 220
Instruments mongols (sacrés) 392
Der Krokodilbeschwörer Madullah mit Fangschlinge und Angel. Auf der Krokodiljagd im Pandanusgestrüppe des Danau Kota 402

Pag.

Geangeltes Tomistoma Schlegeli, S. Müller, von 3·80 m Länge aus dem Danau Beru Indragiri, Sumatra. Verfasser und Madullah mit einem geangelten Leistenkrokodil von 3·25 m Länge aus dem Danau Kota Indragiri, Sumatra 414
Coiffure en perles d'une épouse d'un sous-mandarin en Kan-sou. Jeune épouse chrétienne en Kan-sou 480
La jeune épouse donne le salut aux hôtes dans la tente (Kan-sou). Les femmes accompagnent la fiancée (Kan-sou) 482
Coiffure en forme de mouton. Coiffure en forme de bateau (Kan-sou) 484
Le roi des enfers. Ames des défunts devant le juge (Kan-sou) 726
Tschao-hoen: Le rappel de l'âme (Kan-sou) 730
La cité *Yn,* l'enfer (Kan-sou) 736
La porte de métempsychose (Kan-sou) 736
Bonze taoiste en costume de cérémonie. Bonze bouddhiste et disciple (Kan-sou) . . . 740
Le *Wang ming tche* pendu à un bâton à la porte pour annoncer que les funérailles vont avoir lieu . . . . (Kan-sou) 742
Le catafalque . . . . (Kan-sou) 746
Le transport d'un cercueil . . . . (Kan-sou) 746
Le catafalque (Kan-sou) 746
Jeune mariée libanaise coiffée du *tentour* 914
Deux chantres au Liban. Costume de noces (homme) au Liban 922
Une danse au Liban. Une noce au Liban 928

Africa.

Les Mossi: L'ensemble de la Mission de Ouagadougou; Un campement 326
— Clocher de l'église de Ouagadougou; L'intérieur de l'église de Ouagadougou . . . 330
Vêtement des enfants. Un enfant sur le dos maternel. Un enfant sur le dos maternel (Madagascar) 814
Autrefois — Premier Salanka. Aujourd'hui — Première robette et première „culotte“ (Madagascar) 818
Enfants malgaches pilant du riz. Enfants malgaches jouant au Tsiombiomby 858

Band / Tom. X–XI. Jänner-April 1915-1916 Janvier-Avril Heft / Fasc. 1, 2.

Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica

Revista Internacional de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.

INDEX:

	Pag.
P. Damian Kreichgauer, S. V. D.: Die Astronomie des Kodex Nuttall (ill.)	1
R. P. Ch. Gilhodes: Maladies et Remèdes chez les Katchins (Birmanie)	24
P. Friedr. Hees, M. S. C.: Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee)	34
Elsie Clews Parsons: The Reluctant Bridegroom	65
P. J. Dols, C. M. I.: La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine) (ill.)	68
Br. Hermann Müller, M. S. C.: Erster Versuch einer Grammatik der Sulka-Sprache, Neu-Pommern (Südsee)	75
R. P. Avon: Vie sociale des Wabende au Tanganika	98
Theodor Koch-Grünberg: *Betóya*-Sprachen Nordwestbrasiliens	114
P. Fr. Vormann, S. V. D.: Die Initiationsfeiern der Jünglinge und Mädchen bei den Monumbo-Papua. Deutsch-Neuguinea	159
W. H. Bird: A short vocabulary of the Chowie-Language of the Buccaneer-Islanders (Sunday-Islanders), North Western Australia	180
P. Eugène Mangin, P. B.: Les Mossi (Soudan Occidental) (ill.)	187
Dr. A. Dirr: Zehn Lieder des Lesgiers Husein Suleiman oghlu (Aschuch Söğün)	218
Varii autores: Das Problem des Totemismus	234
Analecta et Additamenta (266), Miscellanea (278), Bibliographie (285), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (303).	

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck und Verlag der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. **Leopold v. Schroeder:** Arische Religion (P. W. Schmidt).
2. **Viktor Cathrein, S. J.:** Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit (P. W. Koppers).
3. **E. Seler:** Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde (P. D. Kreichgauer).
4. **Dr. Richard Thurnwald:** Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel (P. W. Koppers).
5. **Arved v. Schultz:** Die Pamir-Tadschik (P. W. Koppers).
6. **Ferdinand Freiherr v. Andrian-Werburg:** Prähistorisches und Ethnologisches (P. W. Schmidt).
7. **J. C. van Erde:** Koloniale Volkenkunde (P. W. Koppers).
8. **Entgegnung** (F. H. Weißbach).

Mechitharisten-Buchdruckerei und Verlag, Wien, VII.

Collection international des Monographies linguistiques

Bibliothèque Linguistique

-ANTHROPOS-

Linguistische Bibliothek

Internationale Sammlung linguistischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos" zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos" bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I. **P. Franz Vormann, S. V. D. und P. Wilh. Scharfenberger, S. V. D.:**

Die Monumbo-Sprache

Grammatik und Wörterverzeichnis mit Einleitung und Anhang von P. Ferd. Hestermann, S. V. D.

Preis 10 Kronen (Frcs.) = 8 Mark (Shilling).

Im Druck: Sous presse:

II. P. Grignard, S. J.:

Dictionary of the Oraon Language.

In Vorbereitung: En préparation:

III. P. Paulinus, O. M. Cap.:

Grammatik der Yap-Sprache.

Die Adminstration des „Anthropos"
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Die Astronomie des Kodex Nuttall.

Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Zentralamerikas.

Von P. Damian Kreichgauer, S. V. D.

Die astronomischen Aufzeichnungen in allen mexikanischen Schriften haben eine für den heutigen Leser sehr störende Eigenschaft: sie sind mit großer Sorgfalt „chiffriert". Sie enthielten die am höchsten geschätzten Mysterien für die Eingeweihten, und ihre Geheimhaltung wurde für wichtiger angesehen als die irgendeines rein religiösen oder geschichtlichen Stoffes. Nur dadurch ist die auffallende Erscheinung zu erklären, daß wir über die Volksreligion einzelner Orte sehr eingehende und zuverlässige Nachrichten besitzen, z. B. über die religiösen Feste und Opfer der Bewohner von Mexiko-Tenochtitlan durch Sahagun, daß wir auch über einzelne Teile mancher Priesterreligion ziemlich unterrichtet sind und Bruchstücke der alten Geschichte jener Völker kennen; dagegen haben auch die geschicktesten Missionare und gut unterrichtete Amtspersonen gar nichts berichten können über die Hauptresultate der astronomischen Beobachtungen aus jener Zeit. Keiner der wißbegierigen Zeitgenossen des eben besiegten mexikanischen Volkes konnte uns mitteilen, daß wesentliche Teile der wichtigsten uns erhaltenen indianischen Bücher hauptsächlich deshalb geschrieben oder vielmehr gemalt wurden, um darin Resultate hundert- und tausendjähriger Himmelsbeobachtung zu verstecken. Die gelehrten Priester wählten für ihre Zeichenkünste allerdings sehr häufig mythologische Stoffe, sie reihten sie aber oft ohne gegenseitige Beziehungen in bunter Reihe lose aneinander. Nur in wenigen Fällen benützten sie zusammenhängende Mythen zur Einkleidung astronomischer Zahlen, aber auch dann trifft man darin Produkte der individuellen dichterischen Phantasie des Autors. Einzelne Zusammenstellungen waren ihrem Hauptinhalte nach konventionell geworden, aber jeder dieser Schriftmaler hat doch auch hierin wieder in manchen Einzelheiten seinen persönlichen Standpunkt gewahrt. Es kommt häufig vor, daß die bildliche Darstellung durch Füllwerk künstlich gedehnt ist, damit sie der Länge der astronomischen Mitteilung entspreche; sehr selten aber findet man das Gegenteil, im Kodex Nuttall unter den 17 astronomischen Mysterien nicht ein einziges Mal.

Wenn nun auch die Autoren auf viele ihrer Bilder wenig Wert gelegt haben mögen, so sind doch manche von ihnen für uns von unschätzbarem Werte, weil sie vielfach die einzigen völlig authentischen Zeugen der religiösen Ansichten in den kompetentesten mexikanischen Priesterkreisen bilden. Diese letzteren waren übrigens schon innerhalb der Hauptstadt Mexiko in scharf getrennte Lager geschieden und hatten bei weitem nicht die gleichen mythologischen Lehren. Die gebildetsten unter ihnen waren die Priester *Quetzalcoatls* und die der Symplegaden-Göttin *Tlaçolteotl*, der Herrin des Klapptores am westlichen Horizont. Letztere wurde aus naheliegenden Gründen auch als Erd- und Mondgöttin verehrt. Von den Priestern der diesen beiden Gottheiten

geweihten Tempel wird ausdrücklich bezeugt, daß sie die angesehensten Schulen besaßen oder wenigstens die alten Schriften aufbewahrten. Wie schon erwähnt, war es keinem der ersten spanischen Missionare gelungen, neben den örtlich und zeitlich stark variierenden Volksreligionen auch die viel konservativeren Religionen der einzelnen Priesterschaften sicher kennen zu lernen; noch weniger vermochten sie in deren astronomische Kenntnisse einzudringen. Erst in unseren Tagen ist es Prof. Seler gelungen, wenigstens eines der so sorgsam gehüteten astronomischen Geheimnisse aus 400jähriger Verborgenheit wieder ans Licht zu ziehen. Er entdeckte es an einer ganz unscheinbaren Stelle des wertvollsten Buches der alten Mexikaner, im Kodex Borgia. Viel mehr astronomische Angaben als alle anderen Schriften enthält der Kodex Nuttall[1] und der ihm äußerlich sehr ähnliche Wiener Kodex. Beide völlig der vorkolumbischen Zeit angehörige Indianerbücher wurden nach der gut begründeten Ansicht E. Seler's im Jahre 1519 von Cortes an Kaiser Karl V. gesandt. Sie stammen aus dem Küstenland bei Vera Cruz und sind wohl von zapotekischen Spezialisten, in den östlichen Grenzgebieten dieses Volkes, mit großer Sorgfalt und Sicherheit gemalt. Nach Stil und Inhalt unterscheiden sie sich sehr stark von allen bekannten literarischen Werken der mexikanischen Priester, aber auch unter sich sind sie, entgegen der bisherigen Annahme, mehr verschieden als die Glieder der Borgia-Gruppe. In den mythologischen Grundzügen dagegen weisen sie einen engen Zusammenhang mit ihren Verwandten auf. Noch mehr als sonstwo tritt hier der alles überwuchernde Kult der Symplegaden hervor, dieses charakteristischesten Bestandteiles der mittelamerikanischen Religionen.

Die Astronomie der Zapoteken stand hinter jener der fortgeschrittensten Mayastämme Yukatans zurück; sie war dagegen weiter entwickelt als in allen verwandten mexikanischen Gebieten, wenigstens soweit wir schriftliche Kenntnis von dorther besitzen. Die Resultate der Himmelsforschung wußten die Verfasser des Kodex Nuttall ebenso geschickt zu verbergen wie ihre mexikanischen Kollegen. Es bietet in manchen Fällen schon Schwierigkeit zu erkennen, wo eine Reihe zu Ende ist und die nächste anfängt. Seler hat wohl die Lösung von drei aus den siebzehn Reihen zu geben versucht; es ist ihm jedoch bei keiner gelungen, weil er die darin enthaltenen Kunstgriffe zur Geheimhaltung übersah, gewiß nur deswegen, weil er sie nicht vermutete. Mit vieler Mühe und vor allem unter Aufwendung großer Geduld ist es mir gelungen, sämtliche astronomischen Aufzeichnungen zu verstehen. Vier von ihnen enthalten die bei allen Stämmen verwendete abgerundete mittlere Periode von 50 synodischen Umläufen des Planeten Venus, nämlich 80 mexikanische Jahre (zu 365 Tagen) weniger 4 Tage. Fünf andere Reihen geben die genaue Zeit an, nach welcher sich die unteren Konjunktionen desselben Planeten um vier volle Tage verschoben haben, es sind 81 mexikanische Jahre und 164 Tage; eine Reihe enthält die Länge von 156 Sonnenjahren, ausgedrückt in mexikanischen Jahren [156^a 38^d], eine gibt das für den praktischen Gebrauch günstigste Vielfache der synodischen Umlaufszeit des Planeten Mars an [15^a

[1] Mit Unterstützung des Peabody-Museums hat Zelia Nuttall im Jahre 1902 eine getreue Reproduktion herausgegeben.

weniger 15[d]], und sechs Reihen sind dazu bestimmt, die Zeit des synodischen Mondumlaufes (von Vollmond zu Vollmond) festzulegen. Überall, wo in der Folge Zeiträume angegeben werden, müssen mexikanische Jahre von 365 Tagen darunter verstanden werden. Vor Besprechung der einzelnen Resultate mexikanischer Priesterweisheit möge hier ganz kurz die Art der überall angewendeten Schreibung von Kalenderdaten auseinandergesetzt werden. Die Erklärung kann allerdings dem in der Mexikanistik ganz Unerfahrenen nur in den Hauptzügen ein hinreichendes Verständnis vermitteln.

Jedes Jahr von 365 Tagen trug den Namen seines ersten Tages. Wenn man unsere heutigen Jahre nach diesem Grundsatz benennen wollte, so müßte man von A. D. 1914 sagen, es sei das Jahr Donnerstag und 1915 würde das Jahr Freitag heißen. Wir müßten also, wenn alle Jahre 365 Tage besäßen, im achten Jahre von neuem mit dem ersten Namen beginnen. Das Jahr 1921 hieße wieder Jahr Donnerstag usw. Nun hatten die Mexikaner nicht sieben Tage mit eigenen Namen wie wir, sondern die heilige Zahl 260. Letztere ist aber, wie 365, durch 5 teilbar. Dieser Umstand bewirkte, daß von den 260 verschieden benannten, verfügbaren Tagen nur 52, d. i. der fünfte Teil, auf den Neujahrstag fallen konnten. Nach 52 Jahren fing die Reihe der Neujahrs-Namen wieder von vorne an, d. h. das 53. Jahr trug denselben Namen wie das erste, das 54. hieß wie das zweite usw. Wollte man einen Zeitraum von mehr als 52 Jahren durch seine beiden Grenzen eindeutig darstellen, so war man gezwungen, außer dem Jahre des Anfanges und Abschlusses noch mindestens einen Jahresnamen einzuschieben, der etwas mehr als 52 Jahre vom absoluten Ausgangspunkte entfernt war, oder seinem unmittelbaren Lesewert nach kleiner war als jede der beiden Grenzen des betreffenden Zeitraumes. Umfaßte die Rechnung mehr als 104 Jahre, so mußten wenigstens zwei Zwischendaten angegeben werden, bei 156 und darüber wenigstens drei usw. Selten beschränkte man sich auf die Angabe der streng notwendigen dazwischenliegenden Jahresnamen, um durch den Überfluß die Aufmerksamkeit abzulenken und das Resultat besser zu verbergen. Wahrscheinlich zu demselben Zweck legte man auch einer Menge untergeordneter Götterfiguren Namen bei, die aus den 260 Tagesnamen beliebig ausgewählt wurden. Nur bei den Hauptgöttern war diese Art der Benennung gewöhnlich eine feste. In fast allen Reihen wurden außerdem ganz normale Jahresnamen eingeschoben, die jeden Leser sicher irreführten, der sie von den zur Reihe gehörigen nicht unterscheiden konnte. Wir werden gleich im ersten Beispiel einen solchen Fall kennen lernen, bei dem mit allen Fach-Mexikanisten auch unser Meister, Prof. E. Seler selbst, von den alten Indianern getäuscht wurde.

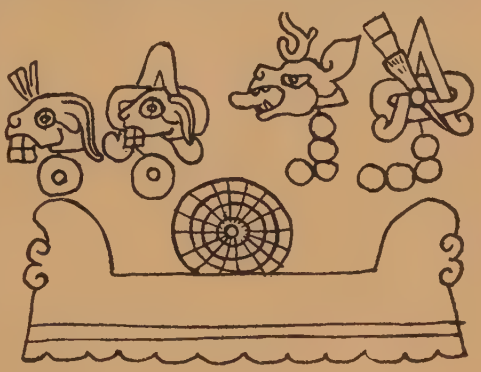


Abb. 1.

Zwei Jahres- und Tagesdaten aus der Wiener Handschrift S. 42.
Links: Jahr 1 Kaninchen, Tag 1 Kaninchen; rechts: Jahr 4 Rohr (Pfeil), Tag 4 Hirsch.

Reihe *B*.

Die nähere Auseinandersetzung über den astronomischen Inhalt des Kodex Nuttall möge mit dessen zweiter Reihe beginnen, welche die Seite 4 ganz einnimmt. Wie schon Seler nachgewiesen hat, fehlt hier der Ausgangspunkt; er fehlt gewiß nur deshalb, um dem nicht eingeweihten Leser die Entzifferung zu erschweren. Seler hat weiter noch erkannt, daß sich der hier niedergelegte Zeitraum auf den Planeten Venus beziehe. Er schloß dies daraus, daß man unter Weglassung einiger Zwischendaten auf den Zeitraum von 89 Jahren weniger 4 Tagen geführt wird. „Um nämlich die vier Tage zuviel auszudrücken, auf die man (bei der Annahme einer Länge von 584 Tagen für die Venusperiode) in 88 mexikanischen Jahren gekommen war, fügten sie ein um vier Tage vermindertes mexikanisches Jahr hinzu." Die Analyse des Textes führt hingegen auf das auch in anderen Kodizes enthaltene und im Kodex Nuttall noch dreimal vorkommende Intervall von 80 Jahren weniger 4 Tagen.

Den weggelassenen Ausgangspunkt unserer Reihe bildet ein Datum, das nicht nur hier, sondern in acht von den neun Fällen, die sich auf den Planeten Venus beziehen, genommen werden muß, nämlich der 209. Tag des konventionell ersten unter den 52 möglichen Jahren eines geschlossenen „Bündels". Bei sechs Reihen (unter denen sich eine befindet, die sich nicht auf die Venus bezieht) ist dieses Datum ausdrücklich an den Anfang gestellt und durch ein etwas größeres Bild ausgezeichnet. Wo das Anfangsdatum fehlt, wie hier in Reihe *B*, findet sich auch zu Beginn keine auffällige Figur. Die Lesung schreitet hier ausnahmsweise von links nach rechts fort.

Die Reihenfolge der auf Seite 4 zwischen den Bildern eingestreuten Daten ist folgende:

a	1. Jahr 209. Tag (ergänzt)	[1 XIII, 1 I]
b	52. Jahr 120. Tag	[13 VIII, 2 VII]
c	32. Jahr 10. Tag	[6 VIII, 2 XVII]
d	90. Jahr 4. Tag	[12 XVIII, 2 I]
e	23. Jahr 55. Tag	[10 III, 12 XVII]
f	90. Jahr 204. und 205. Tag	[12 XVIII, 7 I und 8 II]

Hierin enthält die letzte Kolonne die Daten in der Bezeichnung von E. Seler.

Die zwei Tagesdaten in *f* haben wohl nur den Zweck, darauf aufmerksam zu machen, es handle sich um die Grenze zwischen dem 204. und 205. Tag; heute würde man sagen 204. Tag inklusive. Die Differenz zwischen *f* und *a* beträgt 89 Jahre weniger 4 Tage. Dies ist das rohe Resultat der Reihe. Um das wahre zu finden, muß man die Differenz der zwei eingerahmten Jahreszahlen in *c* und *e* vom rohen Resultate abziehen und man erhält 80 Jahre weniger 4 Tage. Diese abweichende Behandlung von *c* und *e* erscheint im ersten Augenblick willkürlich, sie ist es aber bei näherem Zusehen keineswegs. Während nämlich die vollständigen Daten *b*, *d* und *f* ganz frei zwischen den Bildern stehen, sind die Jahre in *c* und *e* auf die Fläche eines Bildes gesetzt. Dieses bedeutet aber, wie die ausnahmslose Erfahrung in anderen Reihen

lehrt, daß die Differenz der beiden Daten eine Korrektionsgröße ist. Um nun zu entscheiden, ob die Korrektion addiert oder subtrahiert werden muß, hat der vorsichtige Schreiber ein zweites Merkmal eingeführt. Unter die Produkte seiner Phantasie, womit diese und andere Reihen wohl versehen sind, malt er nämlich neben dem Jahresdatum zwei Gefangene und zwei tote Krieger. Die Vorführung oder Opferung eines Gefangenen bedeutet aber, wie wir noch an anderen Stellen bemerken werden, immer eine Subtraktion. Damit ist die Chiffrierung noch nicht erledigt. Selbst der eingeweihte Leser des Kodex wird sich gefragt haben, warum gerade nur die Jahres- und nicht auch die Tagesdaten zu subtrahieren sind. Um hierüber Sicherheit zu verschaffen, schrieb der Autor auf die Fläche des Bildes nur die Jahresnamen, nicht aber die dazu gehörigen Tagesbezeichnungen. Gerade dieses Beispiel läßt die Chiffrierkunst des mexikanischen Priesters besonders deutlich erkennen; das Geheimnis war so gut gewahrt, daß es seit der Ankunft des Buches in Europa im Jahre 1519 bis auf den heutigen Tag versiegelt blieb.

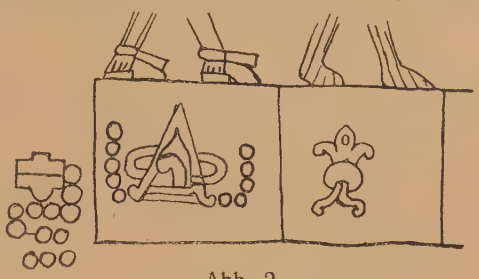


Abb. 2.

Datum *e* von Reihe *B*: Jahr 10 Haus, Tag 12 Bewegung. Nur das Jahr steht auf der Fläche eines Bildes.

Reihe *C*.

Die folgende Reihe (Seite 5 und 6) enthält dasselbe Intervall von 80 Jahren weniger 4 Tagen, aber in völlig verschiedener Gewandung. Die Aufzeichnung schreitet in normaler Richtung fort (von rechts nach links), wie man schon aus der Sehrichtung der Hauptfiguren erkennt. Die Reihe ist etwas ausführlicher als gewöhnlich und enthält folgende Daten:

a	1. Jahr 209. Tag	[1 XIII, 1 I]
b	18. Jahr 3. Tag	[5 XVIII, 7 XX]
c	22. Jahr 63. Tag	[9 XVIII, 6 XX]
d	35. Jahr 253. Tag	[9 III, 1 XV]
e	41. Jahr 1. Tag	[2 XIII, 2 XIII]
f	80. Jahr 285. Tag	[2 VIII, 13 XII]
g	128. Jahr 188. Tag	[11 VIII, 3 XV]
h	129. Jahr 115. Tag	[12 XIII, 9 VII]

Die Aufzeichnung enthält von *a* bis *e* nichts Auffälliges. Beim Datum *f* stehen wir aber vor einem neuen, recht unbequemen Rätsel. Dieses Datum ist nämlich nicht eindeutig. Es kann gerade so gut den 25. wie den 285. Tag des 80. Jahres bedeuten. Dieselbe Unbestimmtheit trägt im zentralamerikanischen Kalender die Bezeichnung des ersten und aller folgenden bis zum 105. Tag, und des 261. bis 365. Tages an sich. Alle Daten der ersten Gruppe können um die heilige Zahl 260 vermehrt, die der zweiten Gruppe um dieselbe Größe vermindert werden, ohne daß man bei einer isolierten Zahl entscheiden kann,

welcher Wert der richtige sein soll. Um nun einerseits bei den Rechnungen nicht auf die eindeutigen Tage (vom 106. bis zum 260.) beschränkt zu sein, anderseits aber dem Unkundigen die Lesung sehr zu erschweren, verwendete man nicht selten solche zweideutige Daten, beobachtete aber dann die Regel, daß in jedem Anfangsdatum der kleinere Wert gilt, in jedem Schlußdatum der größere. Der Fall kommt im Kodex Nuttall elfmal vor. Nur an einer einzigen Stelle, in der Reihe *F*, und auch im Wiener Kodex bloß einmal ist eine Ausnahme gemacht, höchst wahrscheinlich, weil diese Reihe nur aus zwei Kalenderdaten besteht und keine Korrektion enthält. Unter diesen Umständen wäre ihre Entzifferung allzu leicht gewesen. Die Reihe *F* gehört übrigens nebst *G* und *H* zu den ganz unregelmäßig gebauten, worin Anfangs- und Enddatum nicht wie sonst aus ihrer Stellung erkannt werden können.

Die Angaben *g* und *h* enthalten die Korrektion. Diese ihre Bestimmung wird durch ein neues Mittel ausgedrückt, wohl um das vorher angewendete nicht so schnell zu verbrauchen. Der Autor hat nämlich die beiden Daten durch einen Winkelstrich von allen andern abgesondert und ein Spinnennetz dazwischen gezeichnet. Letzteres ist als mythologisches Symbol, gleich dem Fisch- und Jagdnetz, in unserem Kodex und in den Schriften vieler Volksstämme der Alten und Neuen Welt den Symplegaden gleich zu setzen. Wie sich Fische und Jagdtiere im Netze fangen, so wird der Mond von den Klapptoren am Ost- und Westhorizont festgehalten. In vorliegender Reihe wird das ausdrucksvolle Symbol zu einem Rechnungszeichen degradiert. Es soll nur darauf aufmerksam machen, daß die beiden Daten von einander subtrahiert werden sollen. Wir werden dem Zeichen noch mehrmals begegnen.

Das rohe Resultat der Reihe gewinnen wir aus dem Unterschied des Anfangs- und Enddatums *a* und *f*, es beträgt 79 Jahre und 76 Tage. Als erste Korrektion addieren wir die Differenz von *g* und *h* (292 Tage) und erhalten 79 Jahre 368 Tage. Die Differenz wird addiert, weil kein Merkmal für eine Subtraktion vorhanden ist. Durch diese Korrektion allein schien indes dem Autor das Geheimnis noch nicht genügend gewahrt; er fügte deshalb eine zweite hinzu und benützte dabei schon wieder ein neues Mittel. Die Reihe der Figuren setzt sich nämlich hinter dem ersten Korrektionsgliede fort, aber in ganz verändertem Charakter. Während die Bilder vom Datum *a* angefangen bis zu *g* und *h* verschiedene Szenen aus dem Götterleben darstellen, und die Hauptfiguren nach links gewendet sind, so, wie die Entwicklung der Zahlenreihe fortschreitet, finden wir von hier an lauter einzelne, gleichgroße, unbeschäftigte Götterfiguren, die alle in anormaler Richtung schauen, als ob die Reihe von da an von links nach rechts liefe. Es sind ihrer sieben, gut und charakteristisch gezeichnet und ausnahmsweise von großem mythologischem Werte. Solche Figuren werden wir noch in mehreren anderen Reihen finden, wenn auch nicht überall von gleicher Vollkommenheit. Es scheint, daß der Schreiber hier, wo solche Bilder zum erstenmal auftreten, sie etwas auffälliger machen wollte. Die sieben Figuren bedeuten sieben Einheiten. Das dazwischen angebrachte bärenartige Tier bedeutet hier wie an einer späteren Stelle (Reihe *P*) Subtraktion. Wir ziehen also von 79 Jahren 368 Tagen sieben Tage ab und kommen damit zum Endresultat: 80 Jahre weniger 4 Tage.

Reihe *K*.

Die Reihe beginnt und endigt auf Seite 20. Nur die durch eine Linie abgegrenzten Figuren in der rechten oberen Ecke dieser Seite gehören nicht mehr hierher. Die Lesung wird durch einen neuen und recht versteckten Kunstgriff erschwert. Schon das Anfangsdatum fehlt; da es sich aber wieder um die Venusperiode handelt, so kann sie wohl nur mit dem Normaldatum beginnen.

a	1. Jahr 209. Tag (fehlt)	[1 XIII, 1 I]
b	29. Jahr 238. Tag und 12. Tag	[3 XIII, 6 X und 1 IV]
c	81. Jahr 238. Tag und 45. Tag	[3 XIII, 6 X und 8 XVII]

Das rohe Resultat, die Differenz zwischen *a* und *c*, beträgt 80 Jahre 29 Tage. Sowohl bei *b* als bei *c* steht einer der uns schon bekannten Schlüssel, nämlich Kriegsgefangene und tote Krieger, was Subtraktion bedeutet. Jahre können nicht subtrahiert werden, denn in der Reihe kommen im ganzen nur zwei Jahresdaten vor. Dagegen finden wir als auffällige Notierung je zwei Tagesdaten in *b* und *c*. Es wird also wohl die Differenz der zweiten Tagesdaten (33 Tage) vom rohen Resultat abgezogen werden müssen, eine Operation, die uns später noch einmal begegnet. Das Schlußresultat lautet also $80^a + 29^d - 33^d = 80$ Jahre weniger 4 Tage.

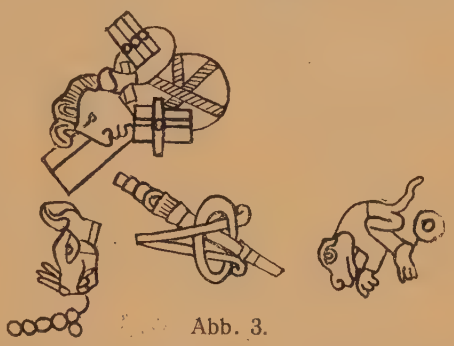


Abb. 3.

Datum *b* von Reihe *K*: Jahr 3 Rohr, Tag 6 Hund und Tag 1 Eidechse; der tote Krieger bedeutet Subtraktion.

Reihe *L*.

Auch diese vierte Reihe auf S. 21 ist eine absichtlich verstümmelte; es fehlt ihr aber nicht wie in *B* und *K* das Anfangsdatum, sondern der Übergang vom ersten zum zweiten „Bündel" von 52 Jahren. Diese Abweichung von der normalen Ordnung wird durch die Blutstreifen im Schnabel der beiden Adler angedeutet. Die äußere Ähnlichkeit mit Reihe *B* von Seite 4 ist groß. Sie läuft hier wie dort in anormaler Richtung (von links nach rechts), sie besitzt das gleiche Schlußdatum und die letzten Figuren beider Reihen stellen dieselbe Szene dar. Sie wäre kaum zu entziffern, wenn das Resultat nicht schon aus anderen Reihen bekannt wäre. Da die Reihe sich mit dem Planeten Venus beschäftigt, ist es nicht auffällig, daß sie mit dem deutlich geschriebenen Normaldatum beginnt.

a	1. Jahr 209. Tag	[1 XIII, 1 I]
b	38. Jahr 205. Tag und 1. Tag	[12 XVIII, 8 II und 12 XVIII]

Als rohes Resultat erhalten wir 37 Jahre weniger 4 Tage. Wenn man irgendein Zwischendatum einschaltete, das größer ist als 39 Jahre, so würde dadurch nach den Rechenregeln der Mexikaner das Enddatum um die 52 Fundamentaljahre des Kalenders vergrößert; das Resultat müßte also lauten 89 Jahre weniger 4 Tage, wie in Reihe *B*. Sehen wir uns nach der Korrektion

um, so ist sie nicht allzu schwer zu finden. Der gefangene, an einem Seil gehaltene Krieger auf dem letzten Bild unten beweist, daß irgendeine Größe subtrahiert werden muß. Nun finden wir aber unmittelbar vor der Nase und der Hand des Gefangenen, auf der Fläche des Bildes (Abb. 4) die Ziffer 9 (welche hier zum Namen *Quetzalcoatls* gehört). Ziehen wir diese neun von der Zahl der Jahre ab, so ergibt sich wieder die bekannte Venuszahl 80 Jahre weniger 4 Tage.

Abb. 4.

Diese Seite enthält noch ein weiteres Rätsel, denn das zweite Tagesdatum in *b* hat noch keine Verwendung gefunden. Die Lösung wird erleichtert, wenn ein späteres Resultat vorausgesetzt werden kann. Es wird sich nämlich zeigen, daß alle astronomischen Reihen, die sich auf den Mond beziehen, von Bildern aus der Mondmythologie begleitet sind. Nun stellt gleich das Anfangsbild unserer Reihe einen typischen Tempel des zunehmenden Mondes dar; aber auch noch andere ganz deutliche Mondsymbole sind über die Figurenreihe verteilt. Auf diese Anzeichen hin versuchen wir aus dem zweiten Tagesdatum in *b* ein neues Resultat zu ziehen. Die Differenz gegen das Anfangsdatum beträgt 89 Jahre weniger 208 Tage = 32 277 Tage. Es umfassen aber 1093 synodische Mondumläufe 32 276·9 Tage.

Wir kommen jetzt zu einer neuen Abteilung der astronomischen Reihen des Kodex Nuttall. Sie beschäftigt sich nicht mehr mit der für Kalenderzwecke abgerundeten mittleren Umlaufszeit des Planeten Venus, sondern mit der wirklichen mittleren Dauer von 50 synodischen Venusperioden. Das hier von den mexikanischen Astronomen aus ihren Beobachtungen abgeleitete Resultat stellt die Glanzleistung der zentralamerikanischen Gelehrten dar, dessen Genauigkeit von keinem anderen Volke der Erde vor Erfindung der Fernrohre erreicht wurde.

Reihe *A*.

Die erste aller Reihen, auf Seite 1 bis 3, ist wohl die schwierigste und komplizierteste des ganzen Kodex. Am Anfang sehen wir prächtige Bilder aus der Mythologie des Planeten Venus, die der Dichter-Autor wahrscheinlich selbst komponiert hat. Sie stellen eine Art selbständiger Einleitung vor, worin der erfahrene Astronom mitteilt, daß alle auf die Venus bezüglichen Zahlenreihen vom Tage der wahren (unteren) Konjunktion mit der Sonne ausgehen, also von dem Tage, da der Planet als Morgenstern die Sonne zu überholen beginnt. Dieser Zeitpunkt ist aus unmittelbarer Beobachtung nicht festzustellen, denn der Planet bleibt beim Übergang von seiner Erscheinung als Abendstern zu der als Morgenstern für das unbewaffnete Auge auf 6 bis 14 Tage unsichtbar. Diese starke Schwankung um 8 Tage würde eine exakte Verfolgung der Bewegungsverhältnisse in empfindlichster Weise stören. Doch die alten Mexikaner wußten sich in dieser Lage zu helfen. Sie beobachteten sowohl den letzten Untergang des Abendsternes als auch den ersten Aufgang des Morgensternes und nahmen aus beiden den Mittelwert. Dieser liegt dem Zeitpunkt der wahren Konjunktion genügend nahe. Um nun diese Methode deutlich zum Ausdruck

zu bringen, malte der gelehrte Verfasser des Kodex Nuttall in seiner Einleitung zwei parallele Serien von mythologischen Venusbildern, von denen die eine den ersten Aufgang des Morgensternes, die andere den letzten Untergang des Abendsternes zur Anschauung bringt. Im ganzen Kodex kommt etwas Ähnliches nicht mehr vor; der Zeichner rechnete wohl darauf, daß jeder Leser zuerst von der Einleitung Kenntnis nehme. Das bei den Bildern stehende Datum des ersten Aufganges und des letzten Unterganges ist aber das gleiche, nämlich der Tag der Konjunktion, als ob der Verfasser sagen wollte, im idealen Fall fallen die beiden Erscheinungen auf einen Tag zusammen, wie man es ja mit unseren heutigen Fernrohren in Ausnahmefällen wirklich beobachten kann.

Die Einleitung enthält als erstes Datum den normalen Ausgangspunkt, nämlich den 209. Tag des ersten der 52 typischen Jahre. Die zwei folgenden Daten enthalten den Übergang zum zweiten Jahresbündel. Auf Seite 3 werden die Bilder viel flüchtiger, sie befolgen eine andere Ordnung und schlagen ein ganz neues Thema an; Venus und ihre Verehrer kommen sogar überhaupt nicht mehr vor, und doch erleidet die astronomische Reihe hier keine Unterbrechung.

Die Zeitangaben nehmen folgenden Verlauf:

a	1. Jahr	209. Tag	[1 XIII, 1 I]		1. Jahr	209. Tag	[1 XIII, 1 I]
b	46. Jahr	60. Tag	[7 XVIII, 1 XVII]		46. Jahr	60. Tag	[7 XVIII, 1 XVII]
c		81. Jahr	106. Tag				[3 XIII, 4 XVIII]
d		81. Jahr	238. Tag				[3 XIII, 6 X]
e		83. Jahr	263. Tag				[5 III, 7 V]
f		5. Jahr	—				[5 XIII, —]
g		38. Jahr	—				[12 XVIII, —]
h		83. Jahr	—				[5 III, —]
i		83. Jahr	160. Tag	260. Tag 260. Tag			[5 III, 8 II 4 II]
k		83. Jahr	208. Tag				[5 III, 4 X]

Es hat den Anschein, als ob diese erste und zugleich wichtigste Mitteilung des Kodex ganz besonders geschützt werden sollte. Zu dem Zweck hat man wohl die Einleitung (*a* bis *c*) in auffälliger Weise von dem in seinen Bildern wahrscheinlich älteren Teil (*d* bis *k*) geschieden. Das erste Datum *d* des zweiten Teiles mußte sich aber auch wieder enge an das letzte der Einleitung anschließen, sonst wäre der Zusammenhang kaum mehr zu erkennen gewesen. Von der überflüssigen Angabe *e* steht das Tagesdatum auf einer Bildfläche. Die drei Daten *f*, *g* und *h* sind unvollständig; sie geben nur Jahreszahlen und scheinen bloß deshalb eingefügt zu sein, damit man etwas besser auf den Übergang zum zweiten Jahresbündel aufmerksam werde. Das rohe Resultat der Reihe erhalten wir hier wie überall durch Subtraktion des Anfangs- und Enddatums; es lautet:

82 Jahre weniger 1 Tag.

Wenn wir jetzt nach einer Korrektion suchen, so fällt uns zweierlei auf. Wir sehen zunächst unter den letzten Bildern, wie einer zum Kriegsgefangenen

gemacht wird, ein anderer wird gebunden abgeführt und ein dritter wird geopfert, lauter sichere Zeichen der Subtraktion. Nahe bei diesen Bildern steht aber das Datum *i*, und auch dieses selbst zeigt eine auffällige Form. Es enthält nämlich drei Tagesbezeichnungen, und der Jahresname steht auf einer Bildfläche (Abb. 5). Letzterer Umstand zeigt uns an, daß die Jahresangabe hier von keiner Bedeutung ist. Sie wäre nur dann zu beachten, wenn eine zweite Jahresangabe auch wieder auf der Fläche eines Bildes stünde. Es kann sich also nur, wie schon in einem früheren Fall, um die Differenz der Tagesdaten von *i* handeln, und diese beträgt 100. Wir müssen aber diese Zahl zweimal abziehen, denn der 260. Tag kommt zweimal neben dem 160. vor. Das Endresultat lautet demnach: $81^a + 364^d - 200^d = 81$ Jahre und 164 Tage.

Abb. 5.

Erst später soll dieses Resultat diskutiert werden; zunächst wenden wir uns zu der verwandten Reihe auf Seite 22 bis 24 und übergehen dabei den wichtigen mythologischen Inhalt der sorgfältig ausgeführten Bilder.

Reihe *M*.

Die sehr schwer zu lesende Reihe beginnt mit dem normalen Anfangsdatum, dem deutlich geschriebenen 209. Tag des 1. Jahres (Seite 22). Zur Irreführung steht dieses Datum neben dem gut gemalten Bilde eines Tempels des wachsenden Mondes, während die astronomische Reihe gar nichts mit dem Mond zu schaffen hat. Letztere hat folgende Bestandteile:

a	1. Jahr 209. Tag	[1 XIII, 1 I]
b	46. Jahr 261. Tag	[7 XVIII, 7 XVIII]
c	1. Jahr —	[1 XIII, —]
d	11. Jahr 221. Tag	[11 III, 10 III]
e	57. Jahr 112. Tag	[5 XIII, 12 IV]
f	73. Jahr 322. Tag	[8 XIII, 4 XIV]
g	37. Jahr 181. Tag	[11 XIII, 9 XIII]

Das rohe Resultat ist die Differenz zwischen *a* und *f*, gleich $72^a\ 113^d$. Die Angaben *d* und *e* sind Zwischendaten zum Hinweis auf den Übergang in das zweite Jahresbündel. Die Jahre *b*, *c* und *g* stehen auf den Flächen von Bildern, und müssen daher der Korrektion dienen. Zur Bildung einer Differenz sind aber nur zwei von ihnen nötig, offenbar *b* und *g*, denn nur diese sind vollständig, während bei *c*, das vom Symplegaden-Rachen verschlungen wird, auch noch der Tag fehlt. Die Korrektion ist zu addieren, weil das gebräuchliche

Zeichen für die Subtraktion fehlt. Wir erhalten also in zweiter Annäherung $72^a\ 113^d + 9^a\ 80^d = 81$ Jahre 193 Tage. In der Reihe treten aber noch zwei weitere Korrektionen auf. Zunächst finden wir hier zum zweitenmal eine Anzahl einzeln stehender, unbeschäftigter Götter. Es sind die sieben Personen auf Seite 23 links oben über dem Spinnennetz, und die zwei unten in der Mitte befindlichen Gestalten, zwischen denen ein zweites Spinnennetz gezeichnet ist. Das Spinnennetz schreibt die Subtraktion vor. Dazu kommt eine ganz neue Korrektion, die wir aber später noch zweimal antreffen werden, nämlich 20 Punkte um einen Jaguarkopf auf Seite 24. Überall, wo diese letztere Korrektion vorkommt, muß sie subtrahiert werden. Wir kommen somit schließlich zu dem Resultate 81 Jahre 164 Tage, genau wie in Reihe *A*.

Abb. 6.

Reihe *D*.

Ohne deutliches Kennzeichen beginnt am Ende der Seite 6 eine dritte Reihe über die mittlere Dauer von 50 Venusperioden. Das normale Ausgangsdatum fehlt; wenn man es ergänzt, ist sie zusammengesetzt wie folgt:

a	1. Jahr 209. Tag	[1 XIII, 1 I]
b	43. Jahr 37. Tag	[4 III, 1 XIX]
c	62. Jahr 278. Tag	[10 XVIII, 1 XV]

Das rohe Resultat beträgt 61 Jahre 69 Tage. Daran sind zwei Arten von Korrektionen anzubringen, von denen die eine schon in den Reihen *C* und *L* aufgetreten ist. Hinter den auf Seite 6 zur Reihe *C* gehörigen einzelnen Götterfiguren, die alle nach rechts gewendet sind, beginnt nämlich eine neue Gruppe von ganz entsprechenden zwölf Einzelgöttern, aber mit der Blickrichtung nach links. Das Spinnennetz zeigt an, daß die Anzahl dieser Figuren vom rohen Resultat abgezogen werden muß; diese Operation führt uns zu der Zahl $61^a\ 57^d$. Die zweite Korrektion ist neu; aber auch sie wird, wie alle die vielen anderen Arten im Laufe der Untersuchung wieder auftreten. Auf Seite 8 sieht man einen sorgfältig gezeichneten Tempel des zunehmenden Mondes mitten im Texte und ohne Beziehung zu seiner Nachbarschaft (Abb. 7). Ein solcher hat als Korrektionsglied den Wert von 30 Tagen (Dauer des synodischen Monates). Auf Seite 7 links oben steht aber ein Spinnennetz mit einer Hand, die auf den Tempel hinzeigt. Da wir schon aus mehreren Fällen das Netz als Zeichen der Subtraktion kennen, so ziehen wir 30 Tage von $61^a\ 57^d$ ab und gelangen zum Schlußresultat 61 Jahre 27 Tage.

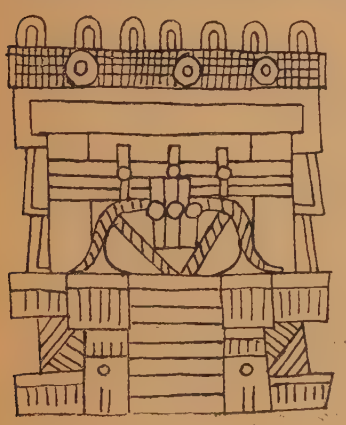


Abb. 7.

Um den Zusammenhang mit den beiden vorigen Reihen mehr hervorzuheben, verwandeln wir die Tage in Bruchteile des Jahres und finden für *A* und *M* 81·45 Jahre, und hier 61·07 Jahre. Es ist aber auch $81{\cdot}45 \times {}^3/_4 = 61{\cdot}09$.

Reihe *G*.

Diese neue Reihe auf Seite 13 ist eine von den drei ganz unregelmäßigen *F*, *G* und *H*; ihre Beschaffenheit weist schon rein äußerlich auf ihre Ausnahmestellung hin. Bei allen bisher untersuchten Reihen konnte wenigstens kein Zweifel herrschen über die Reihenfolge der angegebenen Kalenderdaten; aus ihrer Verteilung ging klar hervor, welches Datum das erste sein soll und welches das letzte, hier ist das nicht der Fall. Das zu ergänzende Anfangsglied ist zwar ein recht naheliegendes, aber doch ein ungewöhnliches, nämlich der 1. Tag des 1. Jahres.

a	1. Jahr	1. Tag	(ergänzt)	[1 XIII, 1 XIII]
b	52. Jahr	177. Tag		[13 VIII, 7 IV]
c	45. Jahr	96. Tag		[6 XIII, 10 VIII]
d	51. Jahr	—		[12 III, —]
e	54. Jahr	327. Tag		[2 XVIII, 3 IV]

Die begleitenden Bilder und das Blutband bei *c* deuten an, daß *c*, *d* und *e* zusammengehören. Von diesen dreien scheidet sofort *d* als nicht gleichberechtigt aus, denn es ist unvollständig; es soll offenbar nur den Übergang in das zweite Jahresbündel vermitteln. Außerdem ist klar, daß nur *c*, *d* und *e* eine Korrektion darstellen können, wenn eine solche beabsichtigt ist, denn aus einem einzigen isolierten Datum *(b)* kann man keine Korrektion gewinnen. Das rohe Resultat beträgt 51 Jahre 176 Tage, die Differenz der Korrektionsglieder *c* und *e* 9 Jahre 231 Tage. Die Addition dieser Zahl zu dem rohen Resultat ergibt 61 Jahre 42 Tage. Die zweite Korrektion liegt in den 15 Einzelfiguren, aus denen die ganze Bilderreihe besteht. Das Spinnennetz unter diesen Figuren sagt uns hier wie in früheren Fällen, daß diese Zahl 15 abgezogen werden muß, und so gelangen wir zum Schlußresultat 61 Jahre 27 Tage, genau wie in der Reihe *D*.

Nachdem fast alle Arten von Korrektionen in den vorhergehenden Reihen zur Anwendung gelangt sind, mögen sie hier nebeneinander gestellt werden, damit ihre Zuverlässigkeit besser hervortrete.

I. Ein Datum auf einer Bildfläche wird ausgelassen, wenn es allein steht. Kommen z w e i solche Daten in einer Reihe vor, so wird ihre Differenz gebildet und die Differenz zum Resultat der Reihe addiert. Ist ein Spinnennetz oder ein toter Krieger beigefügt, so wird die Differenz subtrahiert. Von d r e i Daten auf Bildflächen wird das Unvollkommene oder Zweideutige ausgelassen.

II. In doppeldeutigen Daten gilt am Anfang der Reihe der kleinere Wert, am Ende aber der größere. Stimmt jedoch das Tagesdatum des Anfangsgliedes mit dem des Endgliedes ganz oder fast ganz überein, so wird in beiden Fällen der kleinere Wert genommen.

III. Z w a n z i g schwarze Punkte oder 20 kleine Kreise bedeuten eine S u b t r a k t i o n von 20 Einheiten. Ein Mondtempel, der entweder in fremder Umgebung steht oder von einem Blutstreifen begleitet ist, bedeutet 30 Einheiten (einen Monat). — Von ihrer Umgebung abweichende Einzelpersonen stellen Korrektionseinheiten vor. Sie befinden sich entweder vor dem Anfangs- oder hinter dem Schlußdatum.

IV. Ein Spinnennetz oder ein bärenartiges Tier bedeuten Subtraktion. Ein auffallender Blutstreif weist darauf hin, daß an der betreffenden Stelle eine Unterbrechung eintritt. Entweder beginnt dort eine neue Reihe oder eine Korrektion oder eine Einschaltung (S. 3, 4, 8, 13, 15, 21, 22, 25, 26, 28, 31, 38).

Jede vollständige Reihe beginnt mit einem ansehnlicheren Bild, wo ein solches fehlt, ist das Anfangsdatum zu ergänzen.

Reihe *N*.

Diese ganz kurze und ziemlich leicht zu lösende Reihe beginnt unter dem Bilde in der Mitte von Seite 24 und endigt mitten auf Seite 25. Das normale Anfangsdatum ist wieder deutlich angegeben.

a	1. Jahr 209. Tag	[1 XIII, 1 I]
b	21. Jahr 322. Tag	[8 XIII, 8 XIV]

Das rohe Resultat beträgt also 20 Jahre 113 Tage. Der sphinxartige Jaguar am Anfang dürfte ein Korrektionsglied darstellen, weil er von allem abweicht, was an mythologischen Bildern bekannt ist, er kommt nur an dieser Stelle des Kodex vor. Nun ist aber der von 20 Punkten umgebene Jaguarkopf ein gebräuchliches Zeichen für die Subtraktion von 20 Einheiten. Man darf aus diesem Grunde vielleicht annehmen, daß der ganze Jaguar eine Addition von 20 Einheiten bedeuten soll. Den Schluß der Reihe bilden vier sehr von ihrer Umgebung abstechende Einzelfiguren, weshalb wir noch weitere vier Einheiten zufügen und so zum Resultat gelangen 20 Jahre 137 Tage. Die Bedeutung dieser Zahl erkennen wir sofort, wenn wir sie zu dem Resultat der beiden zuletzt behandelten Reihen *D* oder *G* addieren. $61^a\ 27^d + 20^a\ 137^d = 81$ Jahre 164 Tage. Das ist aber das Resultat von Reihe *A* oder *M*.

Die hohe Bedeutung dieser Zeiträume für den zentralamerikanischen Kalender soll erst bei Prüfung der mexikanischen Schriften aus der Kodex-Borgia-Gruppe ausführlich besprochen werden. In diesen Schriften tritt die zentrale Stellung des Planeten Venus zum Kalender mehr hervor, dabei ist aber das Mysterium der hier gefundenen Zahlen dort dem Uneingeweihten in noch höherem Grade verborgen. An dieser Stelle mögen nur einige Bemerkungen über die Größe und Genauigkeit der Zahl 81·45 Platz finden.

Die Mexikaner zeigten nicht für alle Venus-Konjunktionen (mit der Sonne) gleiches Interesse. Die Periode der synodischen Umläufe, d. h. die Zeit zwischen zwei Übergängen des Planeten vom Abendstern zum Morgenstern (zwischen zwei unteren Konjunktionen) beträgt ungefähr 584 Tage. Weil aber dieser Zeitraum schon von einem Umlauf zum nächsten nicht unbedeutenden Schwankungen unterworfen ist, so legten die mexikanischen Astronomen jeder fünften Konjunktion eine größere Wichtigkeit bei, sie betrachteten sie im Zeitenlauf als Leitkonjunktion. Das war ein wichtiger wissenschaftlicher Fortschritt. Die Perioden werden nämlich um so stabiler, je mehr der neu beobachtete Ort der Zusammenkunft eines Planeten mit der Sonne mit einem der früheren Orte übereinstimmt oder, praktisch gesagt, je genauer eine Konjunktion wieder auf dasselbe Datum wie eine frühere fällt, weil dann die Exzentrizität der Bahn keine Störung verursacht. Das findet nun für den Planeten Venus glück-

licherweise schon nach fünf Umläufen statt, denn dann sind sehr nahe volle acht Jahre verflossen.

Außer der geringen Schwankung in der Summe von fünf Umläufen hat diese Periode noch einen zweiten Vorteil; es fielen die Tage der aufeinanderfolgenden Leitkonjunktionen im mexikanischen Kalender fast auf das gleiche „Monats"-Datum. Unter „Monat" ist hier eine Zeit von 20 Tagen zu verstehen, nach welcher das in jedem der 260 Tagesnamen enthaltene Hauptelement immer wiederkehrt.

Die Einrichtung des Kalenders brachte es mit sich, daß man ein Schema aufstellte, wonach das Erscheinen des Morgensternes auf 104 Jahre hinaus vermerkt war. Die Anwendung dieses immer gleichen Schemas wurde erst dann ein wenig verschoben, wenn die Abweichung bei der Leitkonjunktion genau vier Tage betrug, was im Durchschnitt alle 80 Jahre stattfand. Dieses letztere Intervall schwankte aber wieder beträchtlich, es lag nämlich zwischen 64 und 96 Jahren. Wenn man also wartete, bis die Leitkonjunktion sich um möglichst genau vier ganze Tage gegen das Schema des Kalenders verschoben hatte, so fand dies manchmal schon nach 40 Konjunktionen (64 Jahren), manchmal aber auch erst nach 45, 50, 55 oder 60 Konjunktionen statt (nach 72, 80, 88 oder 96 Jahren). In einem solchen Fall wird jeder Beobachter, der an der Astronomie einiges Interesse hat, das mittlere Intervall zu erforschen suchen, das ebenso oft nicht erreicht als überschritten wird. Die Astronomie zeigt uns, daß dieses Intervall 81·38 Jahre beträgt. Wenn die mexikanischen Forscher dafür 81·45 Jahre fanden, so braucht uns das nicht zu überraschen, denn bei Anwendung dieses mexikanischen Wertes ergibt sich erst nach 22 000 Jahren ein Fehler von einem einzigen Tage.

Reihe *E*.

Die Resultate der mexikanischen Venusbeobachtungen sind mit der vorhergehenden Reihe abgeschlossen; zunächst wenden wir uns jetzt auf Seite 9 bis 11 zur einzigen Reihe des Kodex Nuttall, die sich mit der Sonne beschäftigt. Ihr Gegenstand ist das tropische Sonnenjahr, die Zeit, welche von einem Eintritt der Sonne in den Frühlingspunkt bis zum nächsten verfließt. Die mythologischen Szenen der begleitenden Bilderreihe beziehen sich fast alle auf die Sonne. Im Vergleich zur Mythologie der Venus und besonders des Mondes muß aber alles, was die mexikanischen Dichter über das Tagesgestirn zu sagen wußten, als sehr ärmlich bezeichnet werden. Selbst diese einzige Reihe ist mit nichtssagenden Lückenbüßern durchsetzt, welche die größere Hälfte des Platzes beanspruchen. Das deutlich gemalte Anfangsdatum ist das normale, der 209. Tag des 1. Jahres. Neben ihm kommt ein Sonnenpriester aus dem Symbol der Ostsymplegaden, dem zerbrochenen Kruge, hervor. Alles, was zerbrochen oder zerstückelt ist, erinnerte die Mexikaner an den im Osten zerstückelten Mond. Die Reihe ist folgendermaßen zusammengesetzt:

a	1. Jahr	209. Tag	[1 XIII, 1 I]
b	31. Jahr	3. Tag	[5 III, 7 V]
c	64. Jahr	249. Tag	[12 VIII, 13 XVI]

d	99. Jahr	—	[8 III, —]
e	135. Jahr	3. Tag	[5 III, 7 V]
f	157. Jahr	209. Tag	[1 XIII, 1 I]

Das rohe Resultat ist 156 Jahre 0 Tage. Daran sind zwei uns schon bekannte Arten von Korrektionen anzubringen. Die erste erkennen wir ohne Schwierigkeit, es ist der große, isolierte Tempel des zunehmenden Mondes auf Seite 9 links oben; die Reihe *D* hat uns gezeigt, daß er den Wert 30 Tage besitzt, die Länge eines synodischen Mondmonates. Eine Subtraktion ist nicht gefordert, deshalb addieren wir zum rohen Resultat 30 Tage und finden 156 Jahre 30 Tage. Den Anfang von Seite 11 nehmen acht Einzelgötter ein; auch hier wird keine Subtraktion angegeben und wir vermehren somit unser letztes Resultat noch um 8 und kommen so endlich zu der Größe 156 Jahre 38 Tage. Das kann nur bedeuten, daß zu 156 mexikanischen Jahren 38 Tage zugefügt werden müssen, um 156 wirkliche Sonnenjahre zu erhalten. Der wahre Wert ist etwas kleiner, er beträgt nur 37·8 Tage; es ist aber doch erstaunlich, daß die Beobachtungen der gelehrten Priester zu einer Zahl geführt hat, die fünfmal genauer ist als das julianische Jahr.

Reihe *F*.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß drei Reihen des Kodex Nuttall *(F, G, H)* sich schon im äußeren Bau völlig von allen anderen unterscheiden. Die Zahlen sind darin absichtlich so angeordnet, daß ihre Reihenfolge nicht erkennbar ist. Hier auf Seite 11 und 12 haben wir es glücklicherweise nur mit drei Zahlen zu tun. Ein ganz unscheinbares und nur an dieser Stelle angewendetes Zeichen lehrt uns übrigens, daß die Zahl auf Seite 11 eine Ausnahmestellung einnimmt. Drei kleine Ringe, welche hier wie überall als Ziffern dienen, bestehen nicht aus einer Kreis-Linie, sondern aus kreisförmig angeordneten Punkten. Unter den vielen Hundert Kreisen des Kodex sind sie dort die einzigen ihrer Art.

Die drei Kalenderdaten sind folgende:

a	38. Jahr	238. Tag	[12 XVIII, 2 XV]
b	26. Jahr	2. Tag	[13 XVIII, 1 XIX]
c	41. Jahr	3. Tag	[2 XIII, 4 XV]

Die Deutung der kurzen Reihe bietet große Schwierigkeiten. Es scheint, als ob der argwöhnische Autor an dieser Stelle seines Werkes absichtlich das Bild stören wollte, das seine Leser aus anderen Reihen gewonnen haben, und das sie dort vor Fehlgriffen warnen konnte. Wir haben es im vorliegenden Fall wohl nur mit der Differenz der beiden Zahlen *b* und *c* zu tun, an denen sich nichts Auffälliges findet. Das rohe Resultat ist 15 Jahre 1 Tag. Die Spinnennetze auf Seite 12 fordern die Anbringung einer Korrektion. Wir sehen aber auch auf Seite 12 und links unten Seite 13 unbeschäftigte Einzelgötter, deren Anzahl (16) zu subtrahieren ist. Ziehen wir also 16 Tage vom rohen Resultat ab, so erhalten wir 15 Jahre weniger 15 Tage als Schlußresultat, nach unserer Zeitrechnung 15 Jahre weniger 11 bis 12 Tage. Diese Zahl ist aber jedem Astronomen geläufig, denn

sie spielt in dem synodischen Umlauf des Planeten Mars eine wichtige Rolle. Die mittlere synodische Umlaufszeit dieses Planeten (von Opposition zu Opposition) beträgt fast 780 Tage; vergleicht man aber eine Reihe wirklicher Umläufe mit einander, so kann man jeden Wert zwischen 768 und 810 Tagen erhalten. Die Ursache liegt in der großen Exzentrizität der Marsbahn. Bildet man hingegen Summen von je 7 Umläufen, so findet man statt der maximalen einseitigen Abweichung von 30 Tagen im erstgenannten Fall nur mehr solche von etwa einem Tag pro Umlauf; man kann also die mittlere Umlaufszeit schon aus acht Oppositionen mit ziemlicher Annäherung gewinnen. Was heute kein Leitfaden der Astronomie bei Darlegung der Marsbewegung seinen Lesern zu sagen unterläßt, das hat auch der Astronom des alten Mexiko seinen Schülern nicht vorenthalten wollen, nachdem es ihm viele Nächte gekostet hatte, es zu entdecken.

Reihe *H*.

Wir kommen auf Seite 14 zur letzten unter den absichtlich unregelmäßig gebauten Reihen. Die Bilder aus der Mondmythologie lassen schon vermuten, daß es sich hier auch astronomisch um den Herrscher der Nacht handelt. Sowenig wie in *F* und *G* liegt hier eine aus dem Rahmen der kanonischen 52 Jahre eines „Bündels" heraustretende Reihe vor.

a	30. Jahr 200. Tag	[4 XVIII, 8 XVII]
b	33. Jahr 168. Tag	[7 XIII, 5 XX]
c	46. Jahr 80. Tag	[7 XVIII, 8 XVII]

Nur die beiden ersten Angaben *a* und *b* stehen zwischen den Figuren, sie enthalten deshalb den Kern der Reihe. Das Datum *c* steht auf einer Bildfläche und hätte somit nur dann eine Bedeutung, wenn noch ein zweites vorkäme, das auch auf einem Bilde stände. Alleinstehend hat es nur den Zweck, den unkundigen Leser zu täuschen. Die Differenz zwischen *a* und *b* beträgt 3 Jahre weniger 32 Tage. Spinnennetze oder andere Zeichen der Subtraktion sind nicht vorhanden. Wir müssen deshalb das rohe Resultat auch schon als das definitive betrachten. Wer sich mit der Chronologie der Völker des alten Orients beschäftigt hat, dem wird die Zahl allein sofort verraten, worum es sich handelt. Es ist nichts anderes als die Triëteris der Griechen, welche im Anfang des 5. Jahrhunderts v. Chr. durch die etwas vollkommenere Oktaëteris ersetzt wurde. Wenn man die Zeit nach Mondmonaten, von Neumond zu Neumond, rechnet, und zwölf Monate zu einem Jahre zusammenfaßt, so braucht man nach drei derartigen Mondjahren, also nach drei mexikanischen Jahren weniger 32 Tagen, nur einen Monat einzuschalten, um wieder mit dem Sonnenjahr einigermaßen in Übereinstimmung zu sein. Die Kenntnis der Triëteris weist darauf hin, daß wenigstens ein Teil der zentralamerikanischen Stämme in der Vorzeit nach Mondjahren rechnete, wie so viele Völker der alten Welt. — Die Bilder dieser Seite enthalten wertvolles mythologisches Material wie alle Reihen über den Mond.

Reihe *I*.

Die Gruppierung der astronomischen Resultate des Kodex Nuttall ist keine systematische. Der Grund dürfte hauptsächlich darin liegen, daß die

Mehrzahl der Reihen aus älteren Schriften übernommen ist, wobei man die Ordnung der einzelnen Vorlage beibehielt. Am meisten verraten eine gemeinsame Quelle die vier ähnlich gebauten Reihen *F* bis *I*. Noch viel näher stehen sich die vier letzten Reihen *O* bis *R*, sie sind wahrscheinlich die jüngsten von allen und sogar vom Schreiber des Kodex selbst kombiniert. Vorteilhaft unterscheidet sich übrigens der ganze Kodex von den meisten seiner Verwandten dadurch, daß er keinen Fehler zu enthalten scheint; hierin kommt ihm wohl nur noch der Kodex Fejérváry gleich. In seinem Inhalt sind am stärksten vertreten die Beobachtungen des Planeten Venus; dann kommt der Mond mit sechs Reihen, zu denen auch die jetzt zu prüfende schwierige Reihe *I* gehört. Die Ordnung der kalendarischen Angaben ist auf Seite 15 bis 19 wieder etwas deutlicher. Um anzuzeigen, daß Seite 15 eine neue Reihe beginnt (oder wenigstens ein Abschnitt vorhanden ist), benützt der Autor ein uns schon bekanntes Zeichen, das Blutband an der Krone einer Figur über dem Anfangsdatum. Auf dem ersten Bilde sehen wir, dem Inhalt der Aufzeichnung entsprechend, einen großen Tempel der Gottheit des zunehmenden Mondes, gekennzeichnet durch den Feuerbohrer, das weiße Mumienbündel und das Steinmesser. Die Mondgottheit trägt an dieser Stelle den kalendarischen Namen *Quetzalcoatls*, der berühmten Federschlange. Darin liegt eine wichtige Bestätigung des schon von Prof. SELER aus der Volksreligion abgeleiteten Resultates über den ursprünglichen Charakter dieser am meisten genannten mexikanischen Gottheit, die aber immer noch die allerverschiedenste Deutung erfährt.

Wer sich mit der Mexikanistik ein wenig beschäftigt hat, dem wird es nicht zweifelhaft sein, daß zwar die Bilder unserer Reihe außergewöhnlich reich sind an ganz wertvollen Szenen aus der Mondmythologie, daß diese Abbildungen aber auch für den indianischen Schreiber in erster Linie den Zweck hatten, eines seiner astronomischen Resultate dem Uneingeweihten zu verbergen.

Uberall, wo wie hier ein Tempel oder ein anderes wichtiges Bild, von einem Datum begleitet, am Anfang einer Reihe steht, da bildet dieses Datum auch immer den Ausgangspunkt der Zählung. Das bisher fast ausschließlich verwendete Normaldatum kommt aber in keiner einzigen Mondreihe vor. Diese Erscheinung dürfte ihren Grund darin haben, daß die Mondreihen in engerem Zusammenhang mit bestimmten Einzelbeobachtungen zu stehen scheinen, als die übrigen; dabei stünde natürlich ein schematisches Datum sehr im Weg.

Die Ordnung der kalendarischen Aufzeichnungen ist folgende:

a	49. Jahr 167. Tag	Seite 15	[10 XIII, 7 XIX]
b	94. Jahr 1. Tag	Seite 16	[3 XVIII, 3 XVIII]
c	124. Jahr 153. Tag	Seite 16	[7 VIII, 3 XX]
d	147. Jahr 160. Tag	Seite 18	[4 III, 7 II]
e	176. Jahr 175. Tag	Seite 19	[7 VIII, 12 II]
f	23. Jahr 253. Tag	Seite 19	[10 III, 2 XV]
g	5. Jahr 229. Tag	Seite 19	[5 XIII, 12 I]
h	34. Jahr 40. Tag	Seite 19	[8 XVIII, 8 XVII]

Die Daten *a* bis *e* stehen frei zwischen den Figuren, sie bilden also die Hauptreihe; dagegen sind *f*, *g* und *h* auf die Fläche des großen doppelseitigen und sehr sorgfältig gemalten Bildes der Unterwelt gesetzt, sie enthalten das Korrektionsglied. — Leider besteht in der Paginierung der Reproduktion des Kodex hier eine Unstetigkeit, da Seite 19 zwei normale Seiten umfaßt.

Über das rohe Resultat herrscht kein Zweifel, es ergibt sich aus der Differenz von *a* und *e* und beträgt 127 Jahre 8 Tage. Die Korrektion enthält eine Zahl zuviel, wie in Reihe *M* und *G*. Die letzten zwei Zahlen sind innerhalb des Unterweltbildes auf einen abgesonderten kleinen Raum geschrieben, unter ihnen dürfte sich die überflüssige befinden. Höchstwahrscheinlich ist es die letzte *h*, denn ihre Lesung ist zweideutig; in den Reihen *M* und *G* war ja auch die unvollkommenere Zahl wegzulassen. Die Differenz zwischen *f* und *g* beträgt 18 Jahre 24 Tage. Da sich auf dem Bilde der Unterwelt links unten ein Opferstein mit einem Opfer findet, muß diese Differenz subtrahiert werden

Abb. 8.

und wir kommen zu dem Werte 108 Jahre 349 Tage. Die Durchsicht der Bilder lehrt uns noch eine zweite Korrektion kennen. Wir sehen nämlich auf Seite 18 eine Gruppe von 20 kleinen Kreisen, wie sie nur noch einmal im ganzen Kodex vorkommt, und die eine mythologische Bedeutung nicht haben kann. Hier wie in Reihe *Q* bedeutet sie die Subtraktion von 20 Einheiten, so daß wir endlich als Schlußresultat erhalten $108^{a}\ 329^{d}$, das sind 39 749 Tage, die Dauer von 1346 synodischen Mondumläufen. — Es ist wohl kein Zufall, daß 343 Umläufe des Planeten Merkur nahe mit unserem Intervall übereinstimmen (39 742 bis 39 752 Tage).

Reihe *O*.

Diese neue Mondreihe beginnt auf Seite 25 links oben mit einem gut gezeichneten, ganz charakteristischen Tempel des zunehmenden Mondes und der Zahl 5. Jahr 49. Tag. Alle Bilder stehen zu denen der unmittelbar vorhergehenden Reihe *N* in starkem Gegensatz. Über und vor dem Tempel liegt ein Blutband, das auch schon in den Reihen *G* und *I* eine Unterbrechung der Kontinuität anzeigte. Die kurze Reihe besteht aus drei Gliedern:

a	5. Jahr 49. Tag	[5 XIII, 1 I]
b	51. Jahr 295. Tag	[12 III, 7 XVII]
c	6. Jahr 158. Tag	[6 XVIII, 7 XV]

Das Datum *c* steht auf der Fläche eines Bildes und soll wahrscheinlich die Reihe gegen die nächste abgrenzen. Das rohe Resultat beträgt 46 Jahre 246 Tage. Es scheint, daß diese Zahl um zwei Einheiten vermehrt werden muß wegen der zwei Einzelfiguren auf Seite 26 unter denen sich ein auffallender Blutstreif befindet. Wir kommen dann auf das Schlußresultat $46^{a}\ 248^{d} =$ 17 038 Tage. 577 synodische Monate umfassen 17 039 Tage. Ich halte es nicht für einen Zufall, daß auch 147 Umläufe des Planeten Merkur (17 034 Tage) nahe mit unserem Mondintervall übereinstimmen.

Reihe *P*.

Diese Reihe beginnt auf Seite 26, besitzt aber kein eigenes Anfangsdatum. Die letzteren sind in allen Fällen von einem gut gezeichneten größeren Bilde begleitet, was ihre Konstatierung erleichtert. Eine zweite Schwierigkeit kommt dadurch hinzu, daß schon das erste mitgeteilte Datum unvollständig ist und nur die Jahreszahl enthält. Auffällig ist das Aussehen der Reihe durch die auf einen kleinen Raum zusammengedrängte Menge von Kalenderzahlen. Beim ersten Bild ist ein Blutstreif gezeichnet.

a	5. Jahr 49. Tag	[5 XIII, 1 I] (aus Reihe *O* ergänzt)
b	7. Jahr —	[7 III, —]
c	23. Jahr 205. Tag	[10 III, 6 VII]
d	25. Jahr 75. Tag	[12 XIII, 8 VII]
e	29. Jahr —	[3 XIII, —]
f	78. Jahr 114. Tag	[13 XVIII, 9 XI]
g	13. Jahr 53. Tag	[13 XIII, 13 V]
h	124. Jahr 63. Tag	[7 VIII, 4 X]
i	126. Jahr 204. Tag	[9 XVIII, 4 I]
k	15. Jahr 145. Tag	[2 III, 3 VII]

Zur Hauptreihe gehören nur die Daten *a* bis *f*; *g* und *k* stehen auf der Fläche von Bildern und dienen daher zur Bildung der ersten Korrektion. Die zwei Zahlen *h* und *i* sind durch das beigesetzte, aus Reihe *C* bekannte bärenartige Tier als Elemente einer Korrektionsgröße ausgewiesen, sie müssen voneinander subtrahiert, ihre Differenz aber muß addiert werden. Das rohe Resultat hat den Wert $73^a\ 65^d$. Die erste Korrektion beträgt $2^a\ 92^d$, sie ist wegen eines beigesetzten Spinnennetzes zu subtrahieren. Die zweite positive Korrektion aus *h* und *i* hat die Größe $2^a\ 141^d$. Endlich sind auch noch die vier von einem Spinnennetz begleiteten Zahlenfiguren auf Seite 27 abzuziehen. Das Schlußresultat lautet also $73^a\ 65^d + 45^d = 26\,755^d = 906$ synodische Monate.

Reihe *Q*.

Auch diese Reihe ist von der vorhergehenden nicht ganz deutlich getrennt. Bei näherer Prüfung finden wir allerdings zwei Umstände, die den neuen Abschnitt genügend erkennen lassen. Wir sehen zunächst auf der zweiten Hälfte von Seite 27 einen gut gemalten Jaguargott mit beigeschriebenem Datum, eine Zusammenstellung, wie sie für einen normalen Anfang üblich ist. Außerdem haben von hier an die nicht freistehenden Figuren ohne Ausnahme eine gelbe Unterlage (in 16 Fällen) und endlich steht auch der Jaguargott im Kodex Nuttall in enger Beziehung zum Mond.

a	22. Jahr 206. Tag	Seite 27	[9 XVIII, 6 III]
b	35. Jahr 193. Tag	Seite 28	[9 III, 6 XV]
c	47. Jahr 168. Tag	Seite 28	[8 III, 4 X]
d	59. Jahr 287. Tag	Seite 28	[7 III, 7 IX]
e	57. Jahr —	Seite 29	[5 XIII, —]
f	99. Jahr 326. Tag	Seite 30	[8 III, 8 VIII]

Das rohe Resultat ist $77^a\ 120^d$. Daran sind drei Korrektionen anzubringen. Die drei Daten *b*, *c* und *d* sind durch zwei auffallende Blutstreifen von den übrigen gesondert, sie enthalten die erste Korrektion gleich $24^a\ 94^d$. Diese Differenz aus *b* und *d* zum rohen Resultat addiert ergibt $101^a\ 214^d$. Auf Seite 32 steht der uns schon bekannte Jaguarkopf von 20 Punkten umgeben, darunter (Abb. 9) die 20 kleinen Kreise in Form eines Netzes (entsprechend Reihe *I*), auf Seite 31 sehen wir zwei Gruppen von je zwei Personen und eine Einzelperson mit je einem Spinnennetz, auf Seite 32 eine dritte Zweiergruppe. Diese Korrektionen im Gesamtwerte von 47 Tagen ziehen wir ab und kommen dadurch zu der Zahl $101^a\ 167^d = 37\,032$ Tage, gleich 1254 synodischen Monaten.

Abb. 9.

Reihe *R*.

Diese letzte astronomische Reihe beginnt auf Seite 33 mit einem sehr sorgfältig gemalten großen Tempel und dem Datum 14. Jahr 1. Tag. In mexikanischer Schrift ist dieses Datum kein gemeines. Zweimal kommt darin das Obsidianmesser vor, und das ist nicht nur das häufigste, sondern wohl auch eines der ältesten Symbole des Mondes. Auch ist der Tempel des Anfangsbildes nicht wie bisher mehrmals ein Tempel des zunehmenden westlichen, sondern des abnehmenden östlichen Mondes. Der Vertreter des am Abendhimmel als Sieger den Symplegaden entsteigenden und im Vollmond zur Vollendung gelangenden Mondes ist in unserem Kodex der Gott *Quetzalcoatl*. In der letzten Reihe *R* lernen wir nun seine Ergänzung kennen; hier herrscht *Xipe*, der nach tapferem Kampfe im letzten Viertel am Morgenhimmel besiegt wird und bei Neumond in den Ostsymplegaden verschwindet.

a	14. Jahr 1. Tag	[1 XVIII, 1 XVIII]
b	18. Jahr 160. Tag	[5 XVIII, 8 XVII]
c	33. Jahr 1. Tag	[7 XIII, 7 XIII]
d	33. Jahr 1. Tag	[7 XIII, 7 XIII]
e	84. Jahr 158. Tag	[6 VIII, 7 V]
f	126. Jahr 285. Tag	[9 XVIII, 7 II]

Das rohe Resultat beträgt 112 Jahre 284 Tage. Ein Korrektionsglied ist auf Seite 38 deutlich gekennzeichnet durch einen langen Blutstreif und ein Spinnennetz. Deneben steht ein Tempel, der als Korrektionsgröße 30 Tage bedeutet, sie werden wegen des Spinnennetzes abgezogen. Etwas nach links sind vier stilisierte Herzen zu sehen, die vier positiven Einheiten entsprechen. So erhalten wir als Schlußresultat 112 Jahre 258 Tage = 41 138 Tage. Es enthalten aber 1393 Mondumläufe 41 136 Tage. Es ist wohl kein Zufall, daß unser Resultat auch übereinstimmt mit der Zeit von 355 Umläufen des Planeten Merkur (41 136 Tage).

Die sechs Mondreihen besitzen übrigens einen größeren Wert, als die bisher gewonnenen Resultate erkennen lassen. Jede von ihnen enthält nämlich das Datum einer historischen Mondphase, das uns gestattet, nicht nur die Zeit der letzten Redaktion des Buches festzustellen, sondern auch darzutun, daß die Zeitrechnung der Zapoteken des Ostens von jener in der Hauptstadt

Mexiko nicht um einen einzigen Tag abwich. Die entweder im Anfangs- oder im Schlußdatum einer Reihe verewigten Mondphasen sind in *H*, *I*, *O*, *P* und *Q* Vollmondstage, wie es den vielfach vorkommenden Tempeln des zunehmenden Mondes entspricht. Die Reihe *R* ist dem abnehmenden Mond gewidmet. Sie besitzt ein schematisches Anfangsglied und ein solches ist für ein historisches Datum unbrauchbar; deshalb hat der Verfasser für das unterzubringende Neumondsdatum ein eigenes ganzseitiges Bild komponiert, worin der Mond in menschlicher Gestalt im Innern der Federschlange gerade verschwindet. (Letztere scheint in fast ganz Zentralamerika in erster Linie ein Symbol für das sichtbare Weltall zu sein.) In allen Fällen steht die Mondphase bei dem stattlichsten Bilde der eigentlichen Reihe.

Vor Mitteilung der Phasentage muß noch auf einen Umstand aufmerksam gemacht werden, der ganz sicher beweist, daß die Phasentage nicht zufällig in die Reihen gekommen sein können. Ein bestimmtes vollständiges mexikanisches Datum, also z. B. der 206. Tag des 22. Jahres (im Anfang der Reihe *Q*), kommt alle 52 Jahre nur ein einziges Mal vor. Es werden also je $30 \times 52 = 1560$ Jahre verfließen müssen, bis je ein Vollmond auf den so bezeichneten Tag fällt. Wegen der kleinen Beobachtungsunsicherheit setzen wir dafür die Hälfte, also 780 Jahre. Wenn nun aber alle sechs Phasentage des Kodex innerhalb eines Zeitraumes von 143 Jahren fallen und die letzten, jüngeren fünf Phasentage sogar innerhalb 100 Jahren liegen, so wird niemand an einen Zufall glauben wollen. Wir werden vielmehr annehmen müssen, daß der Kodex im Jahre des letzten historischen Datums 1484 geschrieben wurde. Dieses Datum gehört auch der letzten Reihe *R* an.

Die Beziehnungen der einzelnen Reihen zu den Phasen sind in folgender Tafel enthalten:

1341 Januar 2	Reihe	*H*	Vollmond	Januar 3
1343 Dezember 1	„	*H*	„	Dezember 2
1434 November 15	„	*I*	„	November 16
1471 Juli 3	„	*O*	„	Juli 2
1440 September 13	„	*P*	„	September 12
1384 Dezember 28	„	*Q*	„	Dezember 28
1484 Oktober 18	„	*R*	Neumond	Oktober 19

* * *

Die astronomischen Kenntnisse der Autoren anderer Kodizes aus dem mexikanischen Reiche bewegten sich in engerem Kreise als die der zapotekischen Priester an der Ostküste. Wir kennen bis jetzt mit Sicherheit nur Aufzeichnungen über Venus, Sonne und Mond. — Zum Vergleich der ganz verschiedenen Behandlung desselben Gegenstandes sei zum Schluß noch ein Bild aus dem Kodex vaticanus B. abgedruckt, das sich allem Anschein nach mit beiden Kalendergestirnen zugleich befaßt, mit Venus und Sonne.

Das umstehende Bild ist das letzte aus einer Reihe von vier Bildern, von denen jedes in Beziehung zu einer bestimmten Himmelsgegend steht; das unsere zum Süden. Der Baum hat 12 Früchte getragen, davon sind zwei

heruntergefallen. Die 12 Früchte stellen 12 von den 20 mexikanischen Tageszeichen vor; sie sollen die Verbindung vom ersten Datum des vierten Bildes zu dem entsprechenden Datum des ersten Bildes herstellen. Die volle Erklärung dieses hier nebensächlichen Umstandes würde zu weit führen und ist auch zum Verständnis des Hauptzweckes unseres Bildes nicht erforderlich. Oben auf dem Stamme sehen wir das Bild eines Kaninchens, begleitet von zwei aus den 12 Baumfrüchten. Diese Kombination (2 VIII nach der Seler'schen abgekürzten Bezeichnung) hat aber im mexikanischen Kalender eine bestimmte Bedeutung, sie stellt das 41. Jahr eines „Bündels" dar, wenn das am unteren Rande angedeutete Jahr (1 VIII) als das erste angesehen wird. Ganz nach dem gleichen Rechenverfahren wie in den Reihen des Kodex Nuttall erhalten wir die Differenz 40 Jahre. Dieselbe Differenz ergibt sich auch aus den drei vorhergehenden Bildern der Serie, aber in weniger deutlicher Form. Welche Bewandtnis es mit den 40 Jahren hat, das geben uns einerseits die zehn Früchte auf dem Baum, anderseits die zwei heruntergefallenen an. Nach 40 mexikanischen Jahren sind nämlich 10 Tage zur Vollendung von 40 Sonnenjahren zu ergänzen, und 2 Tage abzuziehen, um zu einer Leitkonjunktion des Planeten Venus zu gelangen. Hatten wir im Kodex Nuttall die wichtige Zahl 80 Jahre weniger 4 Tage, so finden wir hier 40 Jahre weniger 2 Tage.

Abb. 10.
Cod. Vat. B. S. 18.

* * *

Die gewonnenen Resultate lassen klar erkennen, daß die astronomischen Kenntnisse der Volksstämme des zentralamerikanischen Kalendergebietes völlig ihrer Kulturhöhe auf anderen Gebieten entsprachen. Die Hauptziele der Forschung im Norden und Westen des Reiches scheinen aber andere Himmelskörper gewesen zu sein als im Süden und Osten. Die Borgia-Gruppe der Kodizes, wohl entstammend den über das nordwestliche Kalendergebiet zerstreuten Tempeln *Quetzalcoatls*, legt nämlich das Hauptgewicht auf den Lauf der Venus; sie bringt aber auch gute Beobachtungen über die wahre Länge des Sonnenjahres. Der Morgenstern war hier nicht nur Regent des Jahreskalenders, wie sonst überall, er mußte da auch mit sicherem Schritte die Jahrtausende der Vergangenheit messend abschreiten. Anders wurde es im Südosten, in Yukatan, gehalten, wo man den Zeitenlauf von einem festen Anfangspunkte gerechnet und nach einzelnen Tagen gemessen hat; deren Zahl war zur Zeit der spanischen Eroberung nach Angabe der Indianerbücher schon auf weit über eine Million angewachsen. Hier brauchte also dem Laufe

der Venus nicht mehr jene strenge Sorgfalt gewidmet zu werden wie im Nordwesten. Dafür wandte sich das astronomische Interesse den Verfinsterungen von Mond und Sonne zu, wie kürzlich M. MEINSHAUSEN im Kodex Dresden (S. 51—58) entdeckt hat. Wie war ich aber erstaunt, als ich bei näherer Prüfung der Zahlen des Kodex Dresden erkannte, daß sie nicht eine Reihe willkürlicher Beobachtungen darstellen, sondern daß sie dazu bestimmt waren, die zukünftigen Finsternisse auf lange Zeit hinaus zu berechnen! Die Astronomen der Mayavölker standen in dieser Kunst den Babyloniern kaum nach. Beide benutzten dasselbe Verfahren, aber auf ganz verschiedener Grundlage. Die alten Gelehrten des Ostens müssen von nun an ihren höchsten Triumph mit indianischen Astronomen des äußersten Westens teilen.

Die Schriften aus dem Grenzgebiete zwischen den Stämmen des Nordwestens und Südostens, nämlich der Kodex Nuttall und Wien, wahrscheinlich aus der Gegend von Vera-Cruz stammend, zeigen uns nun auch eine Art Übergang zwischen den beiden Reichen von Mexiko und Yukatan. Im Nuttall liegt wie im Borgia das Hauptgewicht auf dem Planeten Venus, aber der Mond ist darin gut vertreten; es wird sich zeigen, daß den Verfassern der noch wichtigeren Wiener Handschrift auch noch die Berechnung der Finsternisse bekannt gewesen sein muß, und zwar nicht nur nach der Maya-Regel (in Perioden von 11 960 Tagen, einem Vielfachen der heiligen Zahl 260), sondern sogar nach dem Saros der Babylonier. In der Mythologie sehen wir den Kodex Nuttall mit seinen wertvollen Mondmythen der Borgiagruppe sehr nahe stehen. Die Wiener Handschrift aber, besonders in ihrem ersten Teil, legt wie die Mayavölker das Hauptgewicht auf die Sonnenmythen und vernachlässigt sogar einigermaßen die Symplegaden.

Es scheint also das sorgfältige Studium der sehr ungleichen Brüder Nuttall und Wien einen wichtigen Fortschritt in der Kenntnis des Zusammenhanges der Kulturen des Kalendergebietes bringen zu sollen.

* *
*

Herrn Regierungsrat HEGER, Direktor im k. k. Hofmuseum, danke ich für die freundliche Erlaubnis zur Benützung seiner Bibliothek, und auch Herrn HESTERMANN bin ich für manche Hilfe zu Dank verpflichtet.

Maladies et Remèdes chez les Katchins (Birmanie)[1].

Par le R. P. Ch. Gilhodes, Miss. Etr. Bhamo, Birmanie.

1° Maladies nombreuses et fréquentes.

Le Katchin est d'une constitution très robuste qui lui permet de se maintenir et même de se développer dans des conditions défavorables. Tout en effet contribue à lui rendre ardue la lutte pour la vie: nourriture mauvaise et souvent insuffisante, habitations insalubres, manque de vêtements pour se protéger contre les intempéries des saisons, travail pénible et fréquemment dans des endroits malsains, abus d'alcool et d'opium, quand l'occasion s'en présente, ignorance absolue des premières notions de l'hygiène et de la médecine, etc. Aussi la maladie visite-t-elle souvent ce pauvre peuple et fait-elle même parmi les jeunes de nombreuses victimes; ceux qu'elle n'emporte pas de bonne heure sont déjà vieux entre 40 et 50 ans, peu dépassent 60, quelques rarissimes atteignent 70 ou 80. On trouve un grand nombre d'idiots, de moitié imbéciles, de sourds-muets et de déformés naturellement ou par accident. On ne les maltraite pas, mais on ne sait pas ou on ne peut pas leur donner les soins dont ils auraient besoin et la majeure partie succombe dès l'enfance.

Le goitre est très fréquent chez les deux sexes, il atteint souvent de grandes proportions et parfois n'est pas loin d'égaler la grosseur de la tête.

La petite vérole noire fait quelques apparitions, les vieillards se rappellent l'avoir vu deux fois en état d'épidémie; ils ont souvenance d'un petit nombre seulement de cas isolés de choléra.

La variole volante et la rougeole se montrent assez souvent. On trouve peu de lépreux.

La maladie la plus commune est la fièvre sous l'une ou l'autre de ses différentes formes et avec le cortège de souffrances qui l'accompagnent.

Je vais d'ailleurs donner à la manière katchine la cause et les remèdes des maux les plus répandus.

2° Cause et traitement des maladies ordinaires ou indigènes.

On ignore les causes naturelles des maladies, on les attribue toutes ou presque toutes aux nats, qui, pour se faire nourrir par les hommes, obtiennent de *Kărai Kăsang* la permission de mordre le nerf vital *(sumri)* des humains, ou d'emmener au loin leur âme *(minla)*. La personne atteinte tombe aussitôt malade et ne recouvre la santé qu'en satisfaisant les esprits.

On appelle alors un *dumsa* pour découvrir le ou les coupables et leur offrir au nom du patient les présents demandés: poules, cochons, buffles, etc.

Une part des victimes ou d'autres offrandes spéciales, car on ne fait jamais de sacrifice à un esprit seulement, sont en même temps présentées aux amis du personnage qu'on veut apaiser, aux esprits domestiques et aux nats qu'on craint le plus.

Si le malade ne se rétablit pas vite ou va plus mal, on en conclut que les premiers esprits ne sont pas encore calmés, ou que d'autres sont inter-

[1] V. «Anthropos», VIII (1913), p. 363 ss.

venus, et on renouvelle les consultations du devin et naturellement les sacrifices. A défaut des victimes demandées, on promet solennellement aux Nats, par l'intermédiaire d'un prêtre, de les leur offrir plus tard, et on accomplit fidèlement ce vœu dès qu'on en a les moyens.

Quand la maladie se complique de délire ou d'inconscience, on attribue ce nouvel état à la séparation de l'âme d'avec le corps, on croit que le *minla* peut aller, surtout pendant le sommeil, se promener de lui-même ou être emporté au loin par les esprits.

Si un devin déclare que ce sont les nats qui retiennent l'âme captive, on la délivre en leur payant de bons festins.

Quand on suppose que c'est de lui-même que le *minla* est parti en campagne, un *dumsa*, ou, à son défaut, les individus présents le cherchent et l'appellent à haute voix d'abord dans les environs de la maison; quelques personnes partent ensuite avec une petite corbeille de provisions parcourir les sentiers et les bois en s'écriant: «*Minla* d'un tel, ne reste pas dans la forêt où les moustiques piquent et les tigres dévorent; reviens à la maison retrouver tes amis, boire cette eau de vie, manger ces œufs, cette viande, etc.» Quand on croit l'avoir découvert, on le reconduit au logis où on lui offre un petit régal.

Si le malade continue à rester sans connaissance, on a recours aux esprits domestiques; un prêtre leur donne ou promet œufs, poisson sec, poules, etc., et les envoie à la poursuite du *minla* disparu avec mission de le ramener de n'importe quel endroit du ciel ou de la terre où ils pourront le rencontrer.

Des médecins de profession, les Katchins n'en ont pas; on rencontre cependant beaucoup de petits charlatans qui par leur souffle et des formules magiques prétendent guérir certains maux, surtout les blessures et les plaies; d'autres individus les traitent par des applications ou des potions de feuilles ou de racines d'arbuste, avec ou sans paroles enchantées *(mandan)*, mais tous mènent la vie ordinaire et à l'occasion seulement font usage de leurs recettes. Les vrais docteurs du pays, pour enlever aussi bien que pour rendre la santé, ce sont les nats. Aussi les parents et amis d'un malade s'occupent-ils d'abord et surtout de les apaiser ou rendre favorables; pour effrayer et chasser les mauvais petits esprits, ils tendent parfois autour de la maison à une hauteur de deux mètres environ un long cordon ou ruban de bambou, projettent souvent à l'intérieur des poignées de riz décortiqué, et ne manquent jamais de dresser près du patient une paire de sabres et lances de cérémonie; ces vieilles armes ont aussi pour but d'attirer l'attention et la protection de *Kărai Kăsan* sur le nerf vital en danger.

On veille avec le malade lui-même, mais on ne sait pas le soigner, quand on lui a préparé du thé et une purée de ris, parfois avec un peu de viande ou de poisson sec, on ne sait plus quoi lui donner. Aussi la plupart du temps lui sert-on la nourriture ordinaire et le fait-on manger tout qu'on peut pour qu'il ne périsse pas d'inanition. On lui laisse encore prendre tout ce dont il a envie, en particulier les fruits sauvages qui abondent dans le pays. Souvent enfin on l'empêche de dormir et le tient assis, le visage tourné vers l'intérieur de la maison, de peur que l'âme, pendant le sommeil, quitte le corps et s'éloigne peut-être pour ne plus revenir.

Ainsi s'expliquent et se traitent les fièvres communes, les maux de tête, les maladies de poitrine, cœur, poumons, etc; les rhumatismes, les convulsions, l'hydropisie, la paralysie, la folie, l'épilepsie, etc.

Ces maladies sont supposées provenir des nats katchins, et être pour ainsi dire indigènes dans ce pays; les gens les considèrent comme leur partage, conséquence inévitable de leur panthéon d'esprits.

Naturellement les maux violents sont attribués aux nats terribles: *Mushen* (tonnerre), *Bungphoi*, *Lăsa*, *Sann*, *Pathun*, *Phyi*, etc. Les malaises sont plutôt l'œuvre des petit esprits: *ûarawng*, âmes des ancêtres, etc.

Les nats, ou au moins leurs prêtres, dans leurs exigences, ont l'intelligence de faire acception de personnes: Aux riches ils demandent beaucoup; ils se contentent de peu quand le patient est pauvre, aussi les *dumsa* connaissent très bien et à l'avance l'état de leurs clients et suivants les cas ordonnent de grands ou petits festins, ils offrent volontiers leurs services aux gens fortunés, mais se font souvent bien prier pour répondre à l'appel des indigents. Les Katchins constatent souvent eux-mêmes cette manière de faire de leurs prêtres; parfois ils renoncent au ministère de celui dont ils ne sont pas contents, mais c'est seulement pour donner leur confiance à un autre, car l'existence et l'influence de leurs nats est pour eux hors de doute.

3° Maladies étrangères.

On regarde comme maladies étrangères et simples visiteuses: le choléra, *thanktang*, la variole noire, *wunba* ou *nampan achyang*, la variole volante, *nampan aphrawng*, la rougeole, *năphwi* on *aphrut*, la dyssenterie, *dăren* et le rhume *awaw*.

On les attribue à des petits nats ou ombres des morts des Chinois, Shans ou Birmans. C'est chez ces peuples que ces esprits malfaisants ont leur résidence habituelle et font surtout des victimes; mais ils peuvent mordre les Katchins de passage dans leur territoire, les accompagner au retour et ainsi s'introduire sur les montagnes et essayer de les ravager.

Pour se débarrasser de pareils visiteurs, on les traite d'abord en amis, et les renvoie avec des présents en leur pays d'origine. On n'a pas d'ordinaire recours au ministère des *dumsa*, qui sont supposés être sans influence sur les nats étrangers. Mais la famille du malade prépare du riz et un bon *curry* qu'elle met avec deux coupes de bière dans deux petits paniers neufs. On orne ces derniers de belles fleurs et les fixe un à chaque bout d'un bâton. On dépose le tout près du patient, et un parent ou ami, homme ou femme, s'adressant au *minla* maraudeur: «Nous Katchins, dit-il, nous sommes pauvres et n'avons pas de quoi t'entretenir, retourne en ton pays chez les Chinois, Shans ou Birmans qui sont riches et te donnent de bons festins, pour ton voyage, voilà ces provisions.» Il met alors les deux paniers sur l'épaule à la manière shanne, et en silence et évité de tout le monde, surtout des enfants qui ont peur du nat étranger, il accompagne l'ennemi jusqu'en dehors du village, au sentier qui conduit dans les plaines; là il dépose les présents sur le bord du chemin, souhaite bon voyage au visiteur, lui recommande bien de ne plus apparaître, et rentre au logis avec espoir de voir bientôt le malade

guéri. Mais si l'état du patient empire, on en conclut que le *minla* vagabond continue à le mordre et n'a pas envie de repartir. On appelle alors un prêtre qui au nom de la famille prie les esprits domestiques de chasser l'étranger.

Dans les cas où la maladie se répand dans le village et fait plusieurs victimes, toute la communauté au *namshang* fait des sacrifices publics aux nats katchins pour obtenir d'eux de repousser l'ennemi.

C'est surtout l'esprit de la variole noire et du choléra qui causent l'épouvante sur ces montagnes; au dire des anciens, lors de sa dernière irruption à Duthung il y a une trentaine d'années, la petite vérole noire emporta la moitié du village, il y eut autant de morts que de cas; aussi une grande partie de la communauté, surtout la jeunesse, s'en alla habiter dans les cabanes des champs ou chez des amis lointains, il ne resta au logis que des personnes âgées ou ayant déjà eu la variole volante. Les malades, on ne les gardait pas à la maison, mais aux premiers symptômes on les relégait dans des cahutes au milieu du bois; quelques personnes bien payées allaient de temps en temps prendre de leurs nouvelles, leur apporter un peu de nourriture, et à la mort les enterrer aussitôt sur place et dans de simples nattes, car on n'avait pas le temps ou on n'était pas en nombre suffisant pour préparer des cercueils.

Personne ici n'a souvenance d'épidémie de choléra; à l'occasion, il est bien probable qu'on agirait comme pour la variole. L'année dernière j'ai vu deux cas isolés; un individu descendu à Bhamo, où le choléra sévissait, en revient avec les germes de la terrible maladie, il reçoit les soins ordinaires de ses parents et amis qui ignorent la nature du mal, mais la mort survenant, ils la soupçonnent et prennent la fuite aussitôt; il ne reste que sa femme, son père, sa mère et un vieil oncle pour lui rendre les derniers devoirs et l'enterrer, ce qu'ils font le plus vite possible, personne ne va les aider, tout le monde a peur de l'esprit du choléra et on croit l'arrêter en tendant des ficelles sur tous les sentiers qui viennent du côté de la maison mortuaire, les voisins en font autant autour de leurs habitations et vont demeurer quelques jours dans les bois pour l'éviter plus sûrement.

La semaine d'après, une autre personne remontant aussi des plaines donne des signes de choléra; on la reconnaît aussitôt atteinte du mal redoutable et on l'abandonne à la seule charge de sa femme et enfants; même ses frères fuient sa maison et attendent sa pleine convalescence pour lui faire une courte visite.

Dans les cas de rougeole et de variole volante, on soigne le patient à domicile et on ne les évite pas, parceque ces maladies ne sont pas en général mortelles. Aussi une fois ou l'autre, presque tout le monde en est atteint. Souvent même on inocule la petite vérole d'une personne attaquée à un sujet indemne, qui alors en souffre moins et a espoir d'être dans la suite préservé de la variole noire.

Aujourd'hui, le gouvernement anglais introduit la vaccination chez les Katchins et n'a aucune peine à la faire accepter.

La dyssenterie n'est pas fréquente, quand on la renvoie en son pays, on se contente de lui offrir des fleurs et des fruits, le plus souvent on confie aux nats domestiques le soin de la chasser. On a aussi presque toujours

recours à ces derniers pour se débarrasser des rhumes, qui sont très nombreux et fréquemment accompagnés de fièvre, d'ailleurs on ne fait jamais de sacrifices publics ou particuliers sans supplier les nats katchins de délivrer ou de préserver des esprits étrangers.

Un mot de la peste. Elle n'a pas encore, du moins à ma connaissance, fait son apparition sur ces montagnes, mais commence à exercer ses ravages dans les plaines environnantes et à Bhamo en particulier. Les Katchins n'imputent pas cette maladie aux esprits, mais aux Anglais, qui, pour diminuer le nombre des Chinois et autres ennemis, sèment sur les chemins une drogue mortelle; les Européens en sont préservés par leurs souliers, les indigènes, qui marchent pieds nus, ne peuvent en éviter le contact et succombent en masse. Probablement quelque Katchin observateur a découvert le méfait en voyant à Bhamo désinfecter les endroits pestiférés. La nouvelle a vite fait son chemin et au moins tous les Cauris la connaissent. Je n'ai encore pu faire entendre à aucun de ceux qui m'en ont parlé que la drogue répandue est seulement une médecine contre la peste; ils paraissent même fiers d'avoir de bonne heure découvert la cause du fléau et s'en préservent en évitant de descendre dans les plaines quand le bruit court qu'elles sont infestées. Comment s'en débarrasseront-ils le jour où ils seront eux-mêmes atteints? ils n'y ont pas encore songé.

4° Maléfices et Sorts.

La maladie est parfois attribuée à des maléfices ou à des sorts, les principaux sont: 1° *Măt*sa *kăn*u, 2° *Tingshawng*, 3° *Lawng*, 4° *Phyi*, 5° *Kusa* ou *Gawsa*, 6° *Kausut* ou *Shăpawt*.

1° *Măt*sa *kăn*u.

Le *Măt*sa *kăn*u (de *măt*sa malédiction, et *kăn*u mère) est l'esprit lui-même de la malédiction, issu, comme on l'a vu, de *Kringkrong* et *Ynong*. (Voir «Anthropos», III [1908], p. 675.) Il est très malfaisant; aussi a-t-on recours à lui pour nuire à ses ennemis, souvent on lui joint pour compagnon: *Măt*sa *Marawng*, lutin de malédiction. (Voir «Anthropos», IV [1909], p. 121.) Quand ou veut confier sa vengeance à *Măt*sa *kăn*u on doit d'abord gagner ses bonnes grâces. Pour cela on lui offre un sacrifice en dehors du village, sur les bords d'un sentier ou dans le bois, à côté d'un gros *măt*sa *phun* (arbre appelé *mat*sa), affectionné de l'esprit de malédiction, probablement parce que son écorce rugueuse produit l'effet de piquants. Sont seulements présents: un *dumsa*, un *khingjawng* et trois ou quatre assistants armés de vrais fusils et de lances faites de bambous ou de gros roseaux. Au pied de l'arbre on plante au bout d'un bâton le buste de *Măt*sa *kăn*u; c'est une grosse racine figurant une tête aussi affreuse que possible avec de longues dents et d'immenses cornes. Le prêtre évoque alors l'esprit de malédiction et lui offre un chien ou un cochon avec un ou deux poulets. Le boucher les immole à coups de coutelas et choisit les parties génitales et autres viandes qui font les délices de *Măt*sa *kăn*u. On en fait sept portions qu'on lui présente sur des feuilles au milieu de quelques poignées de chaume fixées en terre; pour boisson on lui sert, dans sept coupes de bambou, de l'eau boueuse, mélangée d'urine,

de suie et de jus de fruits acides et de feuilles amères. On lui laisse le temps de s'en régaler; puis le *dumsa* lui confie les intentions de son client et lui donne toutes les informations et recommandations pour bien réussir: «Un tel a outragé un tel, celui-ci ne peut supporter pareil affront et te charge toi, *Mătsa kănu*, de le venger; suis ce chemin, va à cette maison; si la porte de devant est fermée, entre par celle de derrière ou à travers une fente de la cloison ou du plancher; ne te montre pas aux nats domestiques qui te chasseraient, cache-toi bien près du foyer; au moins n'accepte pas de présents; puis, au moment favorable, mors un tel et fais le périr!» Alors, pour exciter la colère de l'esprit de malédiction et l'engager à aller vite remplir le mandat, on décharge les fusils contre le tronc du gros arbre et y enfonce les lances. Si les projectiles entrent facilement dans le bois et y adhèrent bien, c'est signe que *Mătsa kănu* est satisfait du sacrifice et part s'acquitter de la mission. On fait encore partir de coups de fusil quand on suppose que l'esprit arrive au village de l'ennemi et entre dans sa maison; et on se retire bien persuadé qu'on sera bientôt vengé.

Le *Mătsa kănu* n'occasionne pas en général de très graves maladies, mais donne envie de sommeil, enlève l'appétit, produit des maux de ventre, des crachements de sang, etc. Le patient peut reconnaître le coupable par l'intermédiaire d'un devin. Pour s'en délivrer, on lui fait des sacrifices comme pour l'envoyer nuire; puis, à coups de fusil, on l'expédie au loin en la caverne qui lui sert de demeure, ou simplement chez l'auteur du maléfice, si on l'a découvert.

Tout le monde a en horreur l'esprit de malédiction; les vieux *dumsa* seuls, moyennant un fort salaire, consentent à se mettre en rapport avec lui, il souille le village où il se rend et peut en mordre tous les habitants. Aussi ne l'envoie-t-on, et encore rarement, qu'à des ennemis de localités lointaines; pour se venger de ceux du voisinage, on se sert de *Tingshawng*, moins cher et plus expéditif.

2° *Tingshawng.*

Le *Tingshawng* consiste en des formules magiques qu'un prêtre récite dans le bois et sur place en répandant tour à tour de l'eau et des tranches de gingembre qui vont empoisonner la nourriture de l'ennemi qu'on vise et le faire mourir aussitôt; il n'y a pas de remède contre ce maléfice. Heureusement, il n'est pas toujours efficace et ne produit alors aucun mauvais effet, quelques grands *dumsa* seuls le connaissent, mais, au moins à présent, ne paraissent pas en faire grand usage.

3° *Lawng.*

Le *Lawng* s'opère en débitant des paroles enchantées sur des objets qui s'envolent ensuite dans la poitrine de la personne qu'on veut atteindre et lui causent la mort ou au moins une grande maladie. On envoie ainsi un os, ou un morceau de pierre, une aiguille, un canif, des cheveux, du plomb, du fer, du cuir, de la cire, etc.

Ce maléfice est surtout l'œuvre de sorciers chinois ou shans; rares sont les Katchins qui savent le produire ou le guérir, ils se croient pourtant souvent victimes d'un *Lawng*, et alors, pour s'en délivrer, ils ne manquent pas de se faire gruger par des jongleurs étrangers.

4° *Phyi.*

Le *phyi*, on se le rappelle, est la septième âme de certaines personnes qu'on peut appeler sorciers. (Voir «Anthropos», IV [1909], p. 122 et 710.) Ce *minla* est considéré comme un très mauvais esprit dont son propriétaire peut se servir pour nuire au prochain; mais le plus souvent il obéit à ses propres caprices et à l'insu de son maître fait de nombreuses victimes parmi les hommes et les animaux. Il s'attaque surtout au cœur et au foie et produit de violents maux qui occasionnent facilement la mort. Aussi craint-on beaucoup sa mauvaise influence. On évite même de s'entretenir du *phyi* et de prononcer ce mot qui fait honte à l'esprit lui-même; quand on a à parler de lui on l'appelle d'un nom moins inconvenant: *lămum*, *măyun* ou *ningsin nat.* On se croit souvent mordu par un *phyi*; pour en délivrer, un *dumsa* lui sacrifie un cochon près de la maison ou dans le bois.

Le *phyi* peut se transformer en souris *(lăsawp)* ou en chenille *(tungtai tungpra).* Sous la forme de *lăsawp*, il s'introduit dans le corps, le dévore petit à petit, et produit la mort s'il attaque le cœur. Il n'aime pas qu'on l'appelle *lăsawp*; aussi celui qui se croit sa victime, se garde bien de le nommer ainsi; le petit animal entendrait et mordrait plus fort; mais on parle de lui sous le sobriquet de *yu* «rat», et on mange en secret une espèce de racine, *yu tsi* (médecine pour rat), qui a la propriété de l'éloigner; s'il tarde à se retirer, un prêtre l'exorcise avec des présents.

Quand le *phyi* prend l'apparence de chenille, il occasionne seulement des abcès qu'on traite avec des formules magiques *(mandan)* et des feuilles d'arbuste.

La personne qui a un *phyi*, le communique à son conjoint et à tous les enfants. Aussi les familles sorcières sont assez nombreuses, on en trouve quelqu'une dans presque chaque village; on les évite avec soin et on regrette de ne pouvoir plus sous le régime anglais s'en débarrasser par le meurtre ou la vente au loin.

5° et 6° *Kusa* et *Kausut.*

Il y a beaucoup de Katchins qui sont les propriétaires ou la demeure de petits sorts dont les principaux sont: *kusa* ou *gawsa* et *kausut* ou *shăpawt.* Ces parasites agissent indépendamment de leurs possesseurs et se transmettent des parents aux enfants; ils peuvent quitter leur habitation et aller occasionner des maladies de peau seulement: *kusa* produit des démangeaisons et des petits boutons; *kausut*, des tumeurs et des abcès.

Pour s'en délivrer, on n'a pas besoin de *dumsa*; il suffit de se faire appliquer sur le mal un peu de salive de l'individu qui a le sort. Si on ne découvre pas le propriétaire, on offre au petit visiteur sur le mal lui-même et enveloppés dans une feuille un peu de tabac, chaux et autres ingrédients qui entrent dans la composition d'une bonne chique; on ajoute souvent un peu de riz, des œufs, des fils de différente couleur, etc. On prie ensuite monsieur le vagabond de retourner chez son patron, et une personne l'accompagne avec les présents jusqu'au sentier principal. Là, elle fixe à une branche d'arbuste ou dépose au bord du chemin chique et autres cadeaux et souhaite bon voyage au petit malfaiteur.

5° Maladies Naturelles.

Il y a quelques maladies qu'on attribue d'abord aux nats; quand après avoir fait les sacrifices ordinaires, on ne guérit pas, on en conclut qu'elles ne sont pas l'œuvre des esprits et on a recours à des remèdes particuliers. Il en est d'autres qu'on n'impute pas aux nats et qu'on traite aussitôt d'une manière spéciale; mais, si un bon résultat se fait attendre, on ne manque pas de s'adresser au moins aux esprits domestiques et de les envoyer au pays du soleil chercher des médecines plus efficaces. (Voir «Anthropos», III [1908], p. 687.)

Les principales maladies, qui ne proviennent pas des nats ou des sortilèges, sont:

1° Une espèce de diarrhée accompagnée de vomissements, appelée *sawngkun*;
2° la constipation *(tawngkat)*;
3° le gonflement de la rate *(kanpai machyi)*;
4° la malaria *(ara* ou *khăli)*;
5° le goitre *(dubawng)*;
6° les vers intestinaux *(kăjinkai)*;
7° la syphilis *(kălanggyi)*;
8° la gale *(maru)*; lèpre *(manggang* ou *latawt)* et autres maladies de ce genre.

1° Diarrhée.

On explique la diarrhée en disant qu'on s'est trompé en mangeant; on a pris une nourriture pas bien cuite, ou corrompue. Pour s'en guérir, on racle la ceinture du pantalon, les pieds et autres parties crasseuses du corps; avec la matière obtenue on prépare un bouillon auquel on ajoute encore des excréments d'enfant ou de poule, on avale le tout, et la maladie saisie de dégoût ne tarde pas à disparaître. On fait aussi usage de pareil remède contre le choléra et la dyssenterie.

2° Constipation.

Bon nombre ne se l'expliquent pas, pour quelques-uns elle provient de la corruption du sang. On la traite avec des potions de feuilles ou racines amères.

3° Gonflement de la rate.

On l'attribue à une nourriture trop douce, on la fait disparaître en mangeant des feuilles amères. Assez souvent, on enduit l'enflure de musc et autres ingrédients et y met le feu.

4° Malaria.

Elle est occasionnée par un germe ou petit ver *(kănu)* qui a l'eau pour demeure, le crabe pour compagnon et le *kăshun* (espèce d'herbe aquatique) pour nourriture. Si on a la malaria, c'est donc qu'on a bu de l'eau contenant cet insecte. Pour se débarrasser de lui, on lui offre par l'intermédiaire d'un prêtre quelques feuilles de *kăshun* et un crabe vivant qu'on lache et qui lui sert de guide pour regagner l'eau, son domicile préféré.

5° Goitre.

On ignore son origine et le moyen de le faire disparaître

6° Vers.

On ne se les explique pas; la plupart des petits enfants en sont pleins, on les en délivre avec des potions de feuilles ou écorces amères, mais de préférence avec de la santonine depuis qu'on la connaît.

7° Syphilis.

Au dire des anciens, c'était une maladie à peu près inconnue avant l'occupation anglaise. Les Katchins prétendent l'avoir contractée dans les plaines au contact des Birmans. Elle est maintenant assez répandue sur les montagnes, et d'après Mr. Bae, préfet de cette région, elle s'étend de jour en jour.

On la traite avec des potions et lotions de racines.

8° Gale et lèpre.

La gale, la lèpre et autres maux de ce genre ont pour cause un germe *(kănu)* qui se développe et se répand toujours, si on ne réussit à le détruire; on le tue ou on essaie de le tuer avec toutes sortes de drogues, et en particulier avec un onguent composé de graisse de porc et de poudre à canon.

6° Blessures, Morsures, Brûlures, Entorses et Fractures.

Ces maux, surtout les premiers, sont très fréquents. Rarement on trouve un Katchin sans quelque plaie, le plus souvent envenimée par de mauvais soins; on traite tous ces cas principalement avec des formules magiques *(mandan)* et l'application de feuilles d'arbuste broyées ensemble; on ajoute des médecines spéciales suivant l'accident, et naturellement, on finit par avoir recours aux nats domestiques, surtout si on a dans le voisinage un *dumsa* avide de bons repas.

1° Blessures.

Quand il y a hémorragie, on l'attribue á un *lăsa* (V. «Anthropos», IV [1909], p. 119.), et un *dumsa* l'exorcise avec des poules et un chien. On croit aussi éloigner ce mauvais esprit en oignant la plaie d'urine et autres petites saletés.

Pour se préserver des blessures, surtout de celles provenant d'armes à feu, on porte des amulettes consistant en défenses de sanglier, pierres précieuses, petits cailloux tombés du ciel et provenant de la hache de tonnerre, etc.

2° Morsures de serpent.

On pratique le plus tôt possible une saignée à l'endroit mordu et l'enduit d'opium.

3° Morsures de chien.

On applique sur la plaie quelques poils de l'animal qui l'a faite.

4° Brûlures.

On enduit la partie brûlée d'excréments de boa ou de graisse de chien, léopard, etc.

5° Entorses.

On les masse et y applique de grandes feuilles chauffées au feu.

6° Fractures.

On appelle un spécialiste qui use surtout de formules magiques.

7° Chirurgie.

Les opérations chirurgicales ne sont pas nombreuses ni compliquées. Les principales et peut-être les seules sont: 1° la saignée; 2° le percement des oreilles; 3° l'ouverture des abcès; 4° l'incision du nombril.

1° Saignée.

La saignée est très fréquente, on la pratique dans les cas de violents maux de tête, plaies invétérées, morsures de serpent, douleurs rhumatismales, enflures provenant de coups ou d'hydropisie, etc. Quand on veut opérer une saignée, on applique d'abord à l'endroit, qu'on veut soulager, une petite corne pneumatique d'un décimètre environ de long. On aspire l'air intérieur par une minuscule ouverture supérieure, qu'on bouche aussitôt avec un peu de cire. Lorsqu'on pense que le sang est assez aggloméré, on enlève la corne et fait la saignée, ordinairement avec un tesson de verre ou de porcelaine solidement fixé au bout d'une baguette, on la tient d'une main, et de l'autre on donne un ou plusieurs coups secs.

On adapte de nouveau la corne pneumatique, fait le vide, et la laisse se remplir de sang. On renouvelle l'opération jusqu'à ce qu'on juge la saignée suffisante, à défaut de corne, on use un bout de bambou sans trou supérieur, qu'on chauffe pour dilater l'air intérieur et le faire ainsi adhérer sans besoin d'aspiration.

2° Percement des oreilles.

On perce les oreilles avec une aiguille, une épine, ou une pointe de bambou. L'opération se fait pendant l'hiver pour guérir plus facilement, et ordinairement le matin avant le lever du soleil avec l'espoir de moins souffrir. On maintient le trou en y passant aussitôt un peu de fil, et on l'agrandit petit à petit en ajoutant des brins d'herbe ou des fragments d'étoffe ou de bambou. A toutes les filles on perfore d'abord les conques à l'âge de 10 ou 12 mois, puis les lobes vers 8 ou 10 ans. Quelques garçons gardent leurs oreilles vierges, la plupart entre 10 et 14 ans se percent le lobe gauche seulement.

3° Ouverture des abcès.

On ouvre les abcès avec une aiguille ou une pointe de bambou. Là-dessus rien de particulier à signaler, le patient se soumet facilement à l'opération et souvent la fait lui-même.

4° Incision du nombril.

On fait toujours l'incision du cordon ombilical avec une lame de bambou et entre deux ligatures de fil. On coupe celui des filles à 3 ou 4 doigts et celui des garçons à la longueur du genou.

Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee).

Von P. Friedr. Hees, M. S. C.

I. Einleitung.

Vorbemerkungen über Land, Sitten und Sprache der Nakanai.

Das **Stammesgebiet** der Nakanai nimmt einen großen Teil der Nordwestküste Neupommerns ein. Während ihre provisorischen Fischerhütten *la kále (pále)*[1] bereits an der rechten Mündung des Toriu-Flusses zu finden sind, beginnen ihre ersten Wohnsitze erst an dem auf den Seekarten als *Tavanatángir*-Hafen bezeichneten Powell-Hafen[2], ziehen sich an der sogenannten „Offenen Bucht" entlang durch das Gebiet der großen Vulkane „Vater" *(Eülevúnu)*, „Nordsohn" *(Síma)* und „Südsohn" *(Bamúsi)*, hinunter zu dem Pyramidenberg und dem außerordentlich stark tätigen Zweispitzberg *E Págo*, und endigen vermutlich an der Villaumez-Halbinsel. Auch die größere, am Ende der „Offenen Bucht", dem „Vater" und dem „Nordsohn" gegenüberliegende Insel *Lolobáo* oder Duportail, die durch zwei 600—700 *m* hohe Berge, den *Lolobáo* und *Silememálo*, letzterer ein ausgebrannter Vulkan, beherrscht und weithin sichtbar ist, wird von Nakanai-Leuten bewohnt, während das Innere Neupommerns von einem anderen Stamm eingenommen wird, der vermutlich ähnlich wie der der Baininger im Innern der Gazellehalbinsel in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den Uferbewohnern steht. In dem Dialekt der „Offenen Bucht" heißen die Innenbewohner *Paleávu*, in der Gegend des Zweispitzberges jedoch *E Roboróbo*. Trotzdem nimmt man an, daß es zwei Namen für ein und denselben Stamm sind, der schon von der Südküste Neupommerns unter dem Namen der *Emuip* bekannt ist.

Die reichen Muschelgeldbänke Nakanais haben ihm unter den Uferbewohnern der Gazellehalbinsel einen guten Ruf verschafft, den der geschäftskundige und gewalttätige Nakanai wohl zu heben verstanden hat. Selbst eine wenig ergiebige Bank der Geldmuschel *(Nassa calosa)* an der rechten Mündung des Toriu wird von den benachbarten Nakanai aus Powell-Hafen ausgebeutet. Zur Zeit des Südost-Passates mit seinen großen Ebben erscheinen sie regelmäßig beim Mondwechsel, um im Toriu-Flusse zu fischen und die Bank nach Muscheln abzusuchen, die, bei der größten Ebbe an diesen Tagen von einer feinen Schlammschicht überzogen, bloßliegen und von dem geübten Auge des Eingebornen sofort bemerkt werden. Zur selben Zeit sieht man auch zahlreiche Boote der Gazellebewohner vorübersegeln, um an der lang sich hinziehenden Nakanaiküste das begehrte Muschelgeld zu erwerben. Nicht selten endigen die Handelsgeschäfte mit Mord und Totschlag, denen erst in neuester Zeit der Strafrichter folgte.

---

[1] Bei doppelter Angabe der Nakanainamen berücksichtige ich zuerst den mir besser bekannten Dialekt aus der Gegend des Zweispitzberges und füge gewöhnlich in Klammern den betreffenden Namen im Dialekte der „Offenen Bucht" hinzu.

[2] Nach dem englischen Reisenden Powell, von dem wir wohl die erste Beschreibung der Nordwestküste haben.

150°
151°
5°
Insel Lolobáo
Lolobau
Silemenglo
Bubatu
Tiwango
Offene Bucht
Hixon Bucht
(Sinua)
Eaea
Ulamona
Ululu
Vater
(Eulpuru)
Ibane
Südsohn
Barasi
Vitau (?)
E Maga
E Vilelo
E Susulu (?)
E Kalamo (?)
E Tarobi
Neu-Pommern
Jacquinot-Bucht
Villaumez - Halbinsel
(E Ruago)
E Bola (?)
E Mai
E Buluma
E Kausi
E Kovavelege
E Poromoro
E Kavutuli
ungefähre Lage
E Kerapi
Zwei Spitzberg
(E Pago)
E Makasili
E Tubiso
E Lalulakuba
E Kapeuru-Fluss
ungefähre Lage nach Angabe der Nakanai Gewährsleute.
Papenbergen Berg
(E Sirmai)
Gebiet in dem die Sprache meiner 5° Gewährs-Leute gesprochen wird; Nachbardialekte: E Tarobi und E Mai.

Im übrigen aber ist das ganze Nakanaigebiet eine *terra incognita*, und selbst die Seekarten schließen unmittelbar hinter der Insel *Lolobáo* oder Duportail ab. Die Küsten werden noch von Anwerbeschiffen für die Plantagen der Gazellehalbinsel und Samoa, hie und da auch von einem Regierungsfahrzeuge angegangen, und sind auf diese Weise ethnologische Gegenstände in alle Winde zerstreut worden, ob aber jemals eingehendere ethnographische oder linguistische Beobachtungen gemacht worden sind, ist mir nicht bekannt. Vor einigen Jahren besuchte Dr. Friederici nach seinen eigenen Angaben zweimal Nakanai und zeichnete zum Zwecke seiner Untersuchungen die Pläne der beiden an der „Offenen Bucht" gelegenen Dörfer „*Néssai*" und *Vatu*. Daß er sich nicht mit ethnographischen Beobachtungen beschäftigt hat, mag man wohl aus seiner Bemerkung ersehen, ihm schienen in Nakanai gesunde Verhältnisse zu herrschen. Nicht besser mag es mit linguistischen Beobachtungen[1] gewesen sein, da er die Namen der Dörfer ohne weitere Bemerkung von der Karte oder seinen Gewährsleuten anderen Stammes übernimmt[2].

Meines Wissens kann man noch heute den Berichten und Beobachtungen P. Rascher's[3] nach einer mit geringen Mitteln 1897 unternommenen Rekognoszierungsfahrt nach Nakanai nichts unbedingt Zuverlässiges entgegenstellen. Freilich muß man bedenken, daß in seinen Berichten weniger persönliche Anschauung und Erfahrung, als vielmehr die wohl zusammengestellten Aussagen seiner Gewährsleute, der Massokonápuka-Leute vom Stamme der Uferbewohner der Gazellehalbinsel, zum Ausdruck kommen. Wenn wir heute dem P. Rascher etwas voraus haben könnten, so läge es darin, daß Nakanai nicht mehr so weit außerhalb der „Zivilisationszone" liegt wie damals, da die Verkehrsmöglichkeiten zahlreichere und bessere geworden sind, und vor allem, daß wir bei einiger Kenntnis der Sprache, die Nakanai selbst zu Worte kommen lassen können. Dabei ist jedoch wiederum nicht zu übersehen, daß, wenn die Gewährsleute P. Rascher's leicht versucht sein konnten, nach Art der Phönizier ihr „Goldland" in möglichst schwarzen Farben zu malen, die jetzigen Gewährsleute eher zum Gegenteil geneigt sein müssen. Ein belehrendes Beispiel hatte ich in der Schilderung des *E Kapeúru*-Flusses aus der Gegend des Zweispitzberges vor Augen, der nach mehreren europäischen Augenzeugen die Größe des Toriu nicht erreicht, dem aber von den Nakanai unbedenklich etwa 200 *m* darüber hinaus beigelegt wurden. Ich habe mich im folgenden darauf beschränkt, den Bericht P. Rascher's nach den Aussagen meiner Gewährsleute nachzuprüfen und die Angaben zu machen, die mir für das Verständnis oder die Illustration der Nakanaisagen und Erzählungen nützlich schienen.

---

[1] Dr. Friederici, Beiträge zur Völker- und Sprachenkunde von Deutsch-Neuguinea. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten, Ergänzungsheft Nr. 4. Berlin 1912, S. 217.

[2] Der Nakanainame für *Néssai* ist *Sáe*. Ein Mann aus *Sáe* erklärte mir: „Wir sagen *Sáe*, die Kanaken *(luveni)* sagen schlecht *Nesái*." Das Wort mit dem Akzent auf dem *e* vermochte er überhaupt nicht auszusprechen, da der Diphthong *ai* bei ihnen deutlich getrennt gesprochen wird und die letzte Silbe regelmäßig den Akzent hat. *Vátu* nennen die Nakanai auch *Vatumapóla* oder *Kabóku*.

[3] Aus der Deutschen Südsee. Mitteilungen der Missionare vom hl. Herzen Jesu, Band I: P. Mathaeus Rascher, M. S. C. und Baining (Neupommern), Land und Leute. Münster 1909.

Meine Gewährsleute sind sechs Schulknaben aus Nakanai, denen ich auch die Sagen und Erzählungen verdanke. Fünf von ihnen sind aus der Gegend des Zweispitzberges und einer von der Insel *Lolobáo*. Für einzelne Aufklärungen habe ich auch Arbeiter des hiesigen Sägewerkes heranziehen können, jedoch nicht in dem Umfang, daß ich sie als meine Gewährsleute bezeichnen könnte.

In seiner **äußeren Erscheinung** zeigt der Nakanai offenbar eine nähere Verwandtschaft mit den an der Südostküste Neupommerns wohnenden Stämmen, etwa den Sulka und besonders den Papua von Neuguinea, als mit den Uferbewohnern der Gazellehalbinsel. P. RASCHER nennt sie sogar Papua, die aber durch Berührung mit anderen Stämmen und auf ihren Wanderungen viel von ihrem ursprünglichen Typus verloren hätten; denn bisweilen treffe man unter ihnen reine Papuatypen an, aber auch solche, die auf die Gazelle und Baining hinweisen. Der Erfahrung gemäß wird der Nakanai als Arbeiter in den Pflanzungen nicht selten mit den Neuguinea-Leuten geradezu verwechselt. Daß auch bei den zahlreichen Stämmen Neupommerns Einwanderungen, Verschiebungen und Mischungen stattgefunden haben, ist allgemein angenommen. Neuestens glaubt man sogar festgestellt zu haben, daß die Einwanderungen über Kap-Lambert erfolgt sind. Jedoch glaube ich nicht, daß man bei den dürftigen Kenntnissen über die Bevölkerung Neupommerns darin ein endgültiges Urteil abgeben kann[1].

Außergewöhnliche Sorgfalt verwendet der Nakanai auf äußeren **Schmuck**.

Das Kopfhaar hüllt er mit einer roten, klebrigen Masse *(la maíli [maili])* ein, so daß es entweder in Strähnen herunterhängt oder einem Knospenstrauß gleicht. Das *la maíli* besteht aus roter Erde, der der Saft der *la savúla (savúla)*-Frucht beigemischt wird. Die etwa kastaniengroße *la savúla*-Frucht wird aufgeschlagen, nach Art des Kokoskernes zerrieben und dann ausgepreßt. In einigen Gegenden werden zur Zubereitung des *la maíli* auch Kokosnüsse verwendet. Es dient ferner auch noch zur Einreibung des ganzen Körpers und als Färbemittel, z. B. des Halsschmuckes aus Fischgräten. Um die Stirne gleich über den Augenbrauen trägt er ein Band mit aufgereihter *Nassa calosa*, das er gleich wie unsere europäischen Hüte *e vevéha (sapépe)* nennt. Der Bart wird sorgfältig rasiert. Die Ohrläppchen werden durchbohrt und derart künstlich erweitert, daß sie mit dem daranhängenden Schmuck aus Schildpatt *(la pagógo [pagógo])* nicht selten bis auf die Schultern hinabhängen, manchmal aber auch, durch die schwere Last zerrissen, als zwei häßliche Fetzen an den

[1] Ob die Handelsbeziehungen der Uferbewohner der Gazellehalbinsel oder auch nur der Massokonápuka-Leute mit dem ganzen Nakanaigebiet sehr alt sind, erscheint noch zweifelhaft. Merkwürdigerweise läßt P. RASCHER das Nakanaigebiet im Gebiet der großen Vulkane, bei *Vitau*, enden. Vielleicht war *Vitau* die Handelsgrenze der Massokonápuka-Leute, bevor ihnen zu ihren Fahrten nach europäischer Art gebaute Segelboote zur Verfügung standen. Auch nach den Angaben der Nakanai aus der Gegend des Pyramidenberges war ein Weißer der Vorläufer der Uferbewohner der Gazelle. *E Ubála* aus *E Porapóra* erzählte mir darüber folgendes: „Die Nakanai sagen, der Weiße von uns allen hat uns entdeckt ehemals. Er hat uns entdeckt und ging wieder hinüber zu den Bewohnern der Gazellehalbinsel *(E Luvéli)*. (Von da an) die Bewohner der Gazellehalbinsel kamen beständig zu uns, unser aller Weißer, der uns gefunden hatte, kam nicht wieder zu uns, die Bewohner der Gazellehalbinsel nur kamen noch." Sollte mit dem „unser aller Weißer" etwa POWELL gemeint sein?

Ohren herumbaumeln. Die innere Nasenscheidewand wird frühzeitig durchbohrt und von einem Pflock *(la góbu* oder *la kalísu [anésu])* durchzogen. Gewöhnlich werden dazu die Schwingen des Kasuars gebraucht; man sieht aber auch schon, daß der Nakanai eine kleine, zusammengebundene Perlschnur in die Öffnung hängt und so die Oberlippen von diesem Anhängsel überschattet werden läßt. Während der ganze Körper einfachhin mit dem *la maíli* eingerieben wird, wird dagegen das Gesicht mit peinlicher Sorgfalt mit allen verfügbaren Farben bemalt. Die Zeichnungen bei diesen Malereien sind regelmäßig und haarscharf; entsprechend den Gesichtsformen herrscht die geschwungene Linie vor, und nur die Nase weist geradlinige Figuren, meist spitze Dreiecke auf. Wenn auch mit auffallend viel Geschmack die Farbenzusammenstellung vorgenommen wird, so hindert das doch nicht, daß der Nakanai in all seiner Herrlichkeit auf den Europäer einen widerlichen Eindruck macht. Als Farbmittel kommen außer dem *la maíli* in Betracht: *la teléko (teléko)*, ebenfalls eine Erdfarbe; *la rúla (lula)*, aus der *la rúla*-Knollenfrucht; *la hávu (oávu)*, gebrannter Kalk aus Riffsteinen; *la bubúro (bubúso)*, Holzasche. Das *la maíli* stellt eine Art Ölfarbe dar, die anderen Farben werden dagegen nur mit Wasser angemacht.

Um den Hals trägt der Nakanai die verschiedensten Arten von Halsschmuck *(la gápu [gapu])* aus Perlschnüren, Kuskuszähnen, Fischgräten, Schildpatt und aufgereihter *Nassa calosa* in wunderbarer Abwechslung. Die Brust ziert er gern mit den *kalangi*-Muscheln, durch die der Nakanai sich als reicher Mann präsentiert. Am Arme werden vier Arten Armbänder auf einmal getragen: am Oberarm das 3—4 *cm* breite *la bebéli (a sása)*, aus den feingesplissenen Fasern der *la masíu (kasíko)*- Pflanze, einer Schlingpflanzenart; oberhalb des Ellbogens das *la sása (kalága)*, ein Ring aus Schildpatt; unterhalb des Ellbogens das *la milóki*, auch *la kaúga* und *la lupése (aúga, lupése)* genannt, aus der Schmarotzerpflanze *la kaúga (aúga)*; am Handgelenke das *la mamáko (maomáo)*, aus Lianen erhaben geflochten und etwa 2 *cm* breit. Dasselbe Geflecht um den Knöchel wird *la ubitóla (maomáo)* genannt. Zwischen Knie und Waden befindet sich das dem *la bebéli* ähnliche *la vahurúru (maomáo)*, das an beiden Nahtstellen ein etwa 4—5 *cm* langes Stück Band überstehen läßt und in der Nähe des Randes mit der *Nassa calosa* bereiht ist[1].

Eine **Bekleidung** kennt der Nakanai nicht; nur die Frauen umgürten sich mit einer Schnur *(la kisipoúla [kisipóu])* und befestigen daran einen Zweig *(la vóka [vóka])*. Das Anlegen dieser beiden Gegenstände bedeutet in der Sage soviel als Frauengestalt annehmen.

Die Vervollständigung des Schmuckes bilden noch duftende Sträußchen im Armbande, z. B. aus der *Evodia hortensis*, und die bunten Federn des *Lorius hypomochreus*.

Zu den Schmuck und auch Reichtum repräsentierenden Gegenständen zählen auch zum Teil die **Waffen**. Hierin kommen hauptsächlich in Betracht: der lange schmale Schild *(la galiau [galiau])* mit eingestemmtem Griff und

[1] Die *Nassa calosa* wird *la tubeli (la tubeni)* genannt, doch scheint dies mehr von der Mittel- oder Handelssprache herzurühren, während der eigentliche Nakanainame *la sără (asala)* ist.

bemalten Zeichnungen, überdies noch geschmückt mit den Federn des weißen Kakadus *(Cacatua ophtalnica)* und des schwarz-weißen Klettervogels *(Nisocentor ateralbus)*; sowie der 2—3 *m* lange Speer *(la gata [gata])*, der, nach Zweck, Wert, Form und Material äußerst verschieden, von dem kriegskundigen Nakanai bei seinem besonderen Namen genannt wird. Die mir bekannten Namen für Speere sind folgende:

1. *La tabelebéle (tabelebele)*, wohl der kostbarste seiner Art. Er wird aus dem *la garéka (galéka)*- Baum, einer wilden Palmenart, verfertigt und dann mit dem *la sasára (sasálo)*, einer mit der *Nassa calosa* bereihten Schnur, derart eingeflochten, daß zu beiden Seiten eine erhabene Kante hervorsteht. Die Handhabe bleibt von diesem Flechtwerk frei, und das Speerende weist einen zierlichen Federbusch auf. Dieser Speer kommt natürlich als Kriegswaffe nicht in Betracht, sondern findet seine Verwendung als Preis beim Frauenkauf *la mapála tavíle (mapána tavine)* und beim Friedensschluß, bzw. als Friedensgeschenk bei einer Art Beschwörung der Urfehde *(viturimápa* [nur Verbalform], *vábi)*.

2. *Laíri (íli)*, ebenfalls aus dem *la garéka*-Baum verfertigt und an der Spitze mit den Stacheln eines Fisches als Widerhaken versehen. Auf der Insel *Lolobáo* sollen diese Speere nicht verfertigt, sondern vom Festland aus dem gegenüberliegenden *Gulagúla* bezogen werden.

3. *La surumáru (túa)*, aus dem *la garéka*-Baum verfertigt und am Lanzenende mit einem Kasuarbeinknochen *(la surumaruál'e kéhu [tuáne melége])* geschmückt.

4. *La túha (túa)*, aus dem *la garéka*-Baum verfertigt und am Lanzenende mit einem Menschenknochen *(la túha la tahálo [tuá na bíbi])* geschmückt. Auch wird Federschmuck bei dem *la túha* verwendet.

5. *E póke (póke)*, ein massiverer Speer, ohne weiteren Schmuck.

6. *E tamál' E Káka* (der Vater des *E Káka*) mit Widerhaken an der Spitze aus Fischgräten.

7. *E lílo (tansúle)*, von dem *E lílo*-Strauche ohne weitere Bearbeitung genommen.

8. *E bébe (sébe)*, von dem *e bébe*-Strauche ohne weitere Bearbeitung genommen.

9. *E gúmu (taïsu)*, mit einer Spitze aus der Kasuarkralle *(e gumul' e kehu)*.

10. *E kóva (páe)*, mit Widerhaken an der Spitze aus dem, etwa 5 *cm* langem, wiederum mit feinem Widerhaken versehenen Stachel des *e kóva*-Fisches *(la paíl' e kóva [íli na páe])*.

Der bereits genannte *e bébe*-Speer, sowie der *e kúsi (kusi)*, auch *la búa* genannt, weil er aus der harten Rinde des Betelbaumes *(la búa [Aréca jobiensis])* verfertigt wird, dienen auch als Fischspeere, letztere sogar ausschließlich.

Die Schleuder, welche bei den Bainingern der Gazelle und nach den Angaben P. Rascher's auch bei den *Paleávu* gebraucht wird, scheint auch nur an der „Offenen Bucht" als Kriegswaffe zu dienen, weiter hinunter an der Küste jedoch nicht mehr. Dort wird die Schleuder *(la tumága [tumága])* noch bei den Knabenspielen verwendet. Bei einem Spiele zwischen Knaben

und Mädchen, das sie *vakakakúa (maiúa)* nennen, lassen sich erstere jedoch ohne Schleuder von den Mädchen mit Steinen bewerfen, schützen sich mit Schilden und fliehen bei Verfolgung.

Als letzte Waffe könnte man noch den Prügel angeben, mit dem Dieb und Eigentümer ihre Sache ausfechten.

Die Kampfesart mit dem Prügel, *vaikúe (màitíbi)* genannt, kommt zwischen dem erzürnten Eigentümer und dem ertappten Diebe vor, wenn es sich um Kleinigkeiten wie Juka, Betelnüsse oder Mandelnüsse *(Pometia pinnata)* handelt. Beide treten mit je einem Stocke bewaffnet einander gegenüber und schlagen sich gegenseitig, aber abwechselnd nach jedem Schlag, auf den Kopf. Der Geschlagene pariert jedoch jedesmal den Schlag, indem er seinen Stock mit beiden Händen wagrecht über den Kopf hält. Es soll vorkommen, daß der Stock bricht und der Getroffene tot zusammensinkt. In ihren Erzählungen lassen meine Gewährsleute immer den Stock des Diebes brechen, vermutlich auch weil der Eigentümer die größte Wut hat.

Sonst aber scheint das Schlagen beinahe ebenso gegen die Natur des Eingeborenen zu sein, wie das Speeren in seiner Natur zu liegen scheint. Stundenlang können sich Nakanaikinder damit vergnügen, die Mittelrippe der Kokosfinderblätter als Speer in die dicke fleischige Rippe des Bananenblattes zu spießen. Vor einiger Zeit war eine große Schlange des Nachts in das Haus der Nakanaischulknaben eingedrungen und hatte bereits sieben von zehn dort ebenfalls einquartierten Küchlein verschlungen, als die Knaben erwachten. Sie machten Licht und anstatt die Schlange mit einem Prügel, den sie gleich zur Hand gehabt hätten, totzuschlagen, mußte einer von ihnen schnell ihre Speere holen, worauf sie die Schlange am Kopf und am Schwanze an dem Boden anspießten und mit einem dritten Speer ihr den Kopf zertrümmerten. Ein Tier oder auch einen Menschen mit einem Schlage zu töten ist gegen gegen ihr Gefühl. Den sterbenden Feind spicken sie noch mit ihren Speeren und haben dafür in dem Worte *goréa* einen eigenen Ausdruck geprägt.

Die **Wohnsitze** der Nakanai bilden lose geschlossene Dörfer. Bei geringer Einwohnerzahl oder bei Gefahr eines feindlichen Überfalles bildet das Dorf einen einzigen Komplex, der im letzten Falle mit einem hohen Zaune umgeben und einem nachts verschließbaren Eingang versehen wird.

Unmittelbar am Ufer baut der Nakanai die Fischerhütten *(la kále [bále])*. Sie sind äußerst primitiv, oft nur ein kleines auf den Boden gestelltes Dach, das bei ungünstiger Witterung als Unterschlupf dient. Vom Meere durch einen Waldstreifen *(la silítu [siliútu])* getrennt und mit einem öfters vorangestellten barrikadeähnlichen Eingang baut der Nakanai sein eigentliches Gehöft *(la maútu [a úbu])*, mit dem langen, für Nakanai typischen Männerhaus *(la hulúm [a ulumu])*, auch Einbaumhaus *(la lúma [la uága])* genannt, weil darin hoch unter dem Dach, nachdem vorher der Ausleger entfernt wurde, der große gemeinsame Einbaum für weitere Fahrten aufbewahrt wird. An der Seite des Männerhauses sind die Familienhäuser für etwa vier bis fünf Familien gebaut. In neu angelegten Gehöften herrscht auf dem Gehöftplatze eine unerträgliche Hitze, in alten Wohnsitzen dagegen ist für Schattenbäume gesorgt. Es sind dies: *la malagoligóli*, *la gaimóri*, *la kéme*, *mango mangifera*, ein Frucht-

baum, *la ulu*, der Brotfruchtbaum *(Artocarpus incisa)* und *la uéle (Canarium indicum)*.

Die eigentliche Wohnung der männlichen Einwohnerschaft ist das Männerhaus. Die der ersten Pflege der Mutter entwachsenen Knaben fangen schon an, darin zu wohnen, und bei einem Ehemanne ist es nicht wohl angesehen, wenn er beständig in seinem Hause wohnt: von Zeit zu Zeit muß er wieder das Männerhaus aufsuchen *(gohulu)*. Er holt sich sein Essen bei seiner Gattin und verzehrt es im Männerhause. Hat ein Ehemann aus irgend einem Grunde kein eigenes Haus gebaut, so trennt er für seine Frau einen Teil des langen Männerhauses ab, er jedoch bleibt bei den Männern. Auf diese Weise wohnen z. B. in einem Männerhause *E Porapóras* zwei Frauen in einem Männerhause. Die lange Bauart des Männerhauses hat ihren Grund in dem darin aufzubewahrenden Einbaume. Ist kein Einbaum darin aufzubewahren, so sind die Männerhäuser bereits weit kürzer. Je nach der Größe des Hauses finden sich zwei bis drei Eingänge. Das Familienhaus hat nur einen Eingang und dient Mutter und Töchtern zur ständigen Wohnung.

Zur inneren Einrichtung des Hauses gehören roh zusammengefügte, als Betten dienende Gestelle *(la póro [póso])*, die in Männerhäusern bisweilen sogar eigens abgetrennt sind, so daß man deutlich Wohn- und Schlafraum unterscheiden kann. Dem täglichen Gebrauche dienende kleinere Gegenstände werden auch schon auf gleichartigen Gestellen aufbewahrt, jedoch zieht man es vor, besonders Speisen in an der Wand hängenden Körbchen *(la pálo [bíe])*. aufzubewahren. Ein weiterer Aufbewahrungsraum für größere Sachen z. B. Speere befindet sich unter dem Dach oberhalb der Hausdurchzüge und heißt *la pópo (bála)*.

Der Hauseingang findet sich je nach Bequemlichkeit an der Längs- oder Giebelseite. Das ganze Gehöft hat zwei Zugänge: einen von der Seeseite, den andern von der Pflanzungsseite her. Der Platz unmittelbar vor den Eingängen wird *la matapíro (matabaobáo)* genannt und dient auch als Lagerstätte für im Gehöfte überflüssig gewordene Gegenstände. Außerdem gibt es aber für den Kehricht *(la maróa [nóa])* noch einen andern Platz *(la pakikílu [pulepúle])*, der für das ganze Gehöft offiziell ist. Den Männern liegt es ob, für die Reinlichkeit in und um das Männerhaus zu sorgen, den Frauen in und um das Familienhaus *(la lúma)*.

Die Häuser der Nakanai, obwohl viel besser als die der Baininger, sind doch recht unansehnlich, und bei weitem nicht mit der Sorgfalt gebaut, wie man sie jetzt schon bei den Uferbewohnern der Gazellehalbinsel sehen kann. Das Dach reicht bis auf etwa Meterhöhe auf den Boden herab. Als Material werden die Fiederblätter der Nippa- und Sagopalme bevorzugt; wo diese jedoch nicht zu haben sind, wird die Rinde des *la lulúbo (lauápa)*, eines Giftbaumes, verwendet. Der weit schädlicher als die europäischen Nesseln wirkende *la lulúbo* wird erst gefällt, im Feuer angedörrt und so zu einer weiteren Bearbeitung geeignet gemacht. Zur Bekleidung der niedrigen Seitenwände dienen Rindenstücke des *la sulúbi (Hiliscus tileatus)*, des *la píma (píma)*, des *la galúpe (galúe)* und des *e dóle (babáma)*. Um die Rindenstücke in der gewünschten Lage zu erhalten, werden sie zwischen zwei Reihen Stöcke eingebunden.

Ein oder mehrere dieser hier beschriebenen Gehöfte oder Häusergruppen, jedes von dem anderen durch einen Waldstreifen *(la silítu [siliútu])* getrennt, bilden eine unter einem Namen erscheinende Ortschaft. So besteht *E Porapóra* aus sechs Gruppen mit vier großen Einbäumen, *E Bulúma* aus sieben Gruppen mit fünf Einbäumen, *E Makasili* aus drei Gruppen mit einem Einbaum, *E Tubisu* aus nur einer Gruppe und einem großen Einbaum. In letzterem Dorfe ist angeblich die Einwohnerzahl durch Tod stark gelichtet worden, und haben sich die Überlebenden zu einer Gruppe vereinigt.

Die Einwohner eines Gehöftes legen eine zusammenhängende, jedoch für jeden einzeln vermittelst einer mit Holzstücken markierten Grenze *(la piliga [veávo])* abgeteilte Pflanzung *(la mahuma)* an, und umgeben sie dort, wo es nötig ist, mit einem Zaun zum Schutz gegen die Schweine *(bigómua)*. Als Pflanzungsland nehmen sie mit niedrigem Busch bestandenes Brachland. Die Männer fangen an zu klären *(lamolámo)*, zerhacken die Bäume *(totólo [tatála])*, lassen alles eine Zeitlang in der Sonne trocknen, zünden es an *(selulúa [túni])* und reinigen sodann mit den Händen den Boden *(vulailai)*. Die so vorbereitete Rodung wird den Frauen zur weiteren Bearbeitung übergeben. Den Frauen obliegt es zu pflanzen *(galugálu [dadanu])*, zu jäten *(gëugéu [inapopói])*, Brennholz zu bereiten *(túbi la óbu [túbi a óbu])*, das Essen für den Haushalt herbeizuschleppen und zu kochen.

Die **Hauptkultur** im ganzen Nakanaigebiet bildet die Taropflanze *(la mávo [Colocasia esculenta])*. In dem fruchtbaren Gebiet der großen Vulkane besitzen die Eingebornen ausgedehnte Felder des prächtigsten Taro, aber auch in dem wenig geeigneten Boden in der Gegend des Zweispitzberges pflanzen sie eine kleine unansehnliche Sorte. Nebenbei werden noch kultiviert: einige wenige Sorten Bananen *(la huvi [vuavúa])*, Jamswurzeln *(Dioscorea alata) la kurúve (kukúle)*, Süßkartoffeln *(Convolvulus batatas) la tóvu (tóvu)*, Zuckerrohr *(la maségi [kapióko])*, Maniok *(Manihot utilissima) la kalíva (alíva)*, eine wilde Taroart *(Alocasia Indica) la tabua (tabua)*, wildes Zuckerrohr *(Saccharum floridulum) e viva (ulisi)*, eine Gemüseart und als Rauchmaterial *(la súku [súku])* die Jukapflanze. Merkwürdigerweise ist der Kokospalmenbestand Nakanais sehr gering, der vorherrschende Fruchtbaum ist vielmehr *la úlu (únu)*, der Brotfruchtbaum *(Artocarpus incisa)*. Zahlreich sind ebenfalls noch die *la uéle (uéle)*, die Mandelbäume *(Canarium indicum)*. Andere Fruchtbäume sind: *la gaíva (tagío)* der malayische Apfelbaum *(Eugenia malaccensis)*, *la kéme (váo)* der Mangobaum *(Mango mangifera)*, *la karógo (labia)* die Sagopalme, der hier unbekannte *la géo (deó)* und die Buschbäume *la vélo* und *la kurágo (gela)* mit nußgroßen Früchten.

Der verhältnismäßig große Reichtum an Wild an der Nordwestküste Neupommerns hat den Nakanai zu einem leidenschaftlichen **Jäger** gemacht. Er jagd tatsächlich alles, was da kreucht und fleucht und schreckt nicht einmal vor Mäusen und einer großen Schlangenart zurück. Die hauptsächlichsten Jagdgeräte sind der *e póke (póke)*- Speer, das *la báuba (núba)*- und das *la mulúe (múlue)*- Netz und die Schlinge *la mai (mai)*. Die Schleuder soll auch noch auf der Vogeljagd angewandt werden.

Die Jagd par excellence ist die Jagd auf das Wildschwein. Der einzelne Mann bedient sich dabei eines Hundes, der ihm das Schwein zum Speeren stellen soll. Mit Hunden auf die Jagd gehen, wird mit *vamúsi* bezeichnet. Die Einwohner eines Gehöftes schaffen sich aber auch ein allgemeines Jagdnetz *la báuba* an, mit dem sie gemeinsam in den Busch ziehen. Das etwa bis $1^1/_2$ *m* hohe Netz soll eine Länge von 40—50 *m* erreichen, so daß beim Transport, wie mir hiesige Nakanai versicherten, vier bis fünf Männer sich in die Last teilen. Das Netz wird im Busch aufgespannt und das Wildschwein dagegen getrieben. Das weitere Verfahren ist deutlich in der Erzählung vom Teufelsschwein beschrieben.

Ein gesuchtes, wohlschmeckendes, aber wegen seiner Schnelligkeit schwer erreichbares Wild ist der hiesige Kasuar *(e kéhu)*. Die Nakanai erlegen ihn jedoch ziemlich mühelos, indem sie ihn ebenfalls gegen das *la bauba* treiben, wo er sich in den weiten Maschen des Netzes mit dem Kopfe verstrickt, und wo sie ihm dann seine gefährlichste Waffe, seine mit großen und scharfen Krallen versehenen Füße, zusammenbinden. Nur gelegentlich wird der Kasuar mit dem *e póke*-Speer erlegt.

Kleinere jagdbare Tiere, die den allgemeinen Namen *la basi* (in dem Dialekt der „Offenen Bucht" scheint kein allgemeiner Name zu bestehen) tragen, sind folgende: *la kúsu (másа)* die hiesige Beutelratte *(Perameles doreyanus)*, *la variki (táva naúde)* eine Art Leguan ohne den Stachelkamm auf dem Rücken, *e kaupólo (polopólo)* das Opossum *(Phalangista vulpina)*, *e pakása (bunvaï)* das hiesige Känguruh, *e taíve (galasilasiuéle)* eine große Schlangenart, und *e kaváto (vagóla)* eine in den Pflanzungen sich aufhaltende, etwa 30 *cm* lange Eidechse. Die meisten dieser *la basi* erbeuten selbst Knaben mit einer bewunderungswürdigen Geschicklichkeit ohne Waffe, und sie bezeichnen diese Jagdart mit *savúa* (verb.). Schläft z. B. ein hier bis 1·80 *m* lang werdender Leguan auf einem Baum, so klettert ihm einer nach, bindet das schlafende Tier an einem Bein fest und tötet es, oder er ergreift es am Schwanze und schlägt es am Baumstamm tot, oder er jagt es nur, daß es zu Boden fällt und von den Untenstehenden gefaßt *(savúa)* wird, ohne daß sie von dem sich heftig wehrenden Tier Schaden leiden. Sonst bedienen sie sich aber auch noch des *e poke*-Speeres und besonders der Schlinge. Die große *e taíve* wird sogar von den Männern mit Stöcken totgeschlagen. Wird die Schlange auf einem Baum gesehen, so klettert ein Mann hinauf, worauf die Schlange sich zu Boden fallen läßt. Dort wird sie von der Jagdgesellschaft mit Stöcken erschlagen und den Frauen zur Zubereitung in der Kochhöhlung übergeben[1].

Ein Jagdgerät, das bei Erbeutung aller jagdbaren Tiere in der verschiedensten Form angewendet wird, ist die Schlinge *(la mai [mai])*. Die Schlingen für Schweine, Kasuare und die zahlreichen *la básі* sind alle verschieden; aber alle werden von dem versteckten Jäger bedient, der sie zuzieht,

[1] In *Nódup* auf der Gazellehalbinsel sah ich wie ein Jüngling eine erlegte *e taíve*, dort *a káliku* genannt, an einem Strick hinter sich herschleppte und so eine Ansammlung von Leuten auseinandersprengte.

sobald seine Beute hineingekommen ist. Am meisten jedoch wird die Schlinge beim Fang der Vögel gebraucht, deren jagdbare Arten des öfteren in den Erzählungen genannt werden. Für den Vogelfang ist auch noch das *la múlue (mulúe)*, ein Klappnetz, so wie es schon P. Rascher bei den Südost-Bainingern gesehen hat, und das von dem versteckten Jäger zugeklappt wird, sobald sich ein heranfliegender Vogel in seinen Maschen verstrickt hat. Die Anwendung der Schleuder beim Vogelfang wird wohl ziemlich vereinzelt sein.

Die Gewässer Nakanais weisen einen ungeheuren Fischreichtum auf, und so ist die **Fischerei** eine der Hauptbeschäftigungen ihrer Anwohner. Die dem täglichen Gebrauch dienenden Einbäume sind am Ufer aufgestellt. Von den Fischgeräten der Nakanai entsprechen *la vúvu (vúvu)* der Fischkorb, *la vúo (vúo)* das große Fischnetz, *la salógo (asalógo)* die kleine zuckerhutförmige Lianenfalle mit Widerhaken und *la sáū (pakúlu)* das kleine Handnetz der Frauen, dem *a vup*, dem *a ubêne*, dem *a igut* und dem *a pákar* der Uferbewohner der Gazellehalbinsel. Das öfters genannte *la maóbe (maúbe)* ist ein leicht zusammenlegbares Handnetz von sehr verschiedener Größe: An dem dickeren Ende eines biegsamen Stockes wird vermittels dreier aus Lianen geflochtener Ringe rechtwinkelig ein kleinerer Stock befestigt und die beiden freistehenden Enden mit einer Schnur straff überspannt, so daß das *la maóbe* die Form eines halbierten Bogens erhält. An der Schnur ist ein Netz befestigt, das nicht ganz den halbierten Bogen ausfüllt und vom Fischer vermittels einer Schnur in der Nähe der Lianenringe straff gehalten wird. Diese Schnur ist an dem größeren Stock angebunden und so lang, daß sie, freigelassen, das Netz sich in sich zusammenfalten läßt. Befindet sich nun ein Fisch auf dem Netz, so läßt der Fischer die das Netz straff haltende Schnur frei und zieht das ganze Netz in die Höhe. Dieses hat sich besonders durch das Gewicht des Fisches schnell gefaltet und der Fisch ist gefangen.

An seichten sandigen Stellen bauen die Nakanai das sogenannte *la sasálo*, eine vom Ufer sich in das Meer ziehende Wand aus Reisig mit einer Öffnung in der Mitte für die an der Wand entlang nach einem Ausweg suchenden Fische. An dieser Öffnung nun hat der Fischer seinen Sitz, und zieht die durchschwimmenden Fische vermittels des *la misági*-Netzes, das ungefähr den europäischen Flußufernetzen gleicht, schnell in die Höhe. Auf der Insel *Lolobáo* nennen sie eine Reihe Pfähle, an denen sie das große Netz *(vúo)* aufhängen, *sasáro*. Ob sie das *la misági*-Netz kennen, konnte ich nicht erfahren.

Großes Geschick beweist der Nakanai im Speeren von Fischen, sowohl mit dem mehrspitzigen *e kusi*-Speer, als auch mit den einspitzigen Speeren. Durch ihren Handel mit den Uferbewohnern der Gazellehalbinsel sind die Speere mit eisernen Spitzen schon keine Seltenheit mehr. Mit ihnen erlegt der Nakanai auch die noch in den Küstenflüssen zahlreich sich aufhaltenden Krokodile *(e bogéa [logómi])*. Schildkröten sind auch noch reichlich vertreten und werden von dem Nakanai des Fleisches und des Schildpatts wegen eifrigst verfolgt.

Die Nakanai sind ein ungemein wildes und zum **Krieg** geneigtes Volk. Den Weißen treten sie jetzt nur noch stellen- oder zeitweise, ihren eigenen

Aussagen gemäß freilich nach manch bitteren Erfahrungen, feindlich gegenüber und verhindern sogar eine Landung mit den Waffen in der Hand[1].

Die beständigen Fehden unter sich haben ihren leichten Grund in Frauenraub, Diebstahl und Blutrache. Dabei steht der Stamm für sein Mitglied ein, und der Kampf ist entschieden, wenn einer gefallen ist. Die Feinde spicken den Getöteten noch mit ihren Lanzen und gehen dann fort. Die offizielle Versöhnung findet bei dem folgenden *viturimápa* (ungefähr wörtlich: „Wertgegenstände anbieten") statt, wonach der beiderseits erlittene Schaden als ausgeglichen betrachtet wird. Eine etwa zuverlässige Darstellung sowohl in dieser Sache, als auch in den folgenden Angaben wird wohl erst dann möglich sein, wenn man nicht mehr wie jetzt so ausschließlich auf Gewährsleute wird angewiesen sein. Ich habe die Angaben P. Rascher's meinen Gewährsleuten, stellenweise unter deren energischem Protest, übersetzt. Eine Widerlegung ist damit nicht im entferntesten gegeben, und meine Gewährsleute meinten am Ende: „Vielleicht haben die Leute von Vunamarita gelogen, oder vielleicht tun einige Nakanai so, wir nicht."

Über ihre Kämpfe berichtete mir dann *E Ubála* aus *E Porapóra* folgendes: „Wenn wir kriegen und sie töten einen der unsrigen, so tragen wir ihn fort und begraben ihn. Töten wir einen der ihrigen, so tragen auch sie ihn fort und begraben ihn drüben in ihrem Gehöfte. Einige wollen das Tragen nicht, er bleibt dort gleich liegen, sie begraben ihn gleich dort. Einige begraben den Gefallenen nicht, er bleibt liegen und riecht übel. Wenn wir einen getötet haben, kommt sein Schatten nicht zu uns, und tut uns nichts zuleide. Wenn die *E Bóla*[2] kriegen und einer fällt, so schneiden sie seinen Bauch auf, sie greifen hinein und holen die Leber drinnen in seinem Innern. Sie geben sie ihren Kindern, damit ihre Kinder sie essen. Sie werfen ins Feuer den Körper des Mannes, der gefallen ist. Wir kämpfen mit dem Speer, spicken ihn (den Gefallenen) und gehen fort. Wenn die Nakanai kriegen, zerstören sie die Fischerhäuser, die Einbäume, die Häuser, die Pflanzung, die Hunde, die Schweine und laufen dann fort, nur einige bleiben stehen und kämpfen. Die Nakanai kämpfen nicht mehr viel, wir kämpfen nur noch viel mit den *E Roboróbo*. Wir kämpfen mit ihnen in der Mitte zwischen uns und ihnen. Töten wir einen *E Roboróbo*, so tragen sie ihn nach Hause. Töten sie einen der unsrigen, so tragen wir ihn nach Hause und rächen ihn. Wollen die *E Roboróbo* keinen Krieg mehr, so nehmen sie Speere und Kalanyimuscheln und kommen hinunter zu uns. Wir beschenken sie, weil wir sie getötet haben, sie beschenken uns, weil sie uns getötet haben. Sie stehen weit weg und rufen: *Amutóu sóuka*

---

[1] Gleich nach seiner Ankunft in Toriu, bevor ich noch etwas von der Nakanaisprache kannte, diktierte mir *E Tautéle* aus *E Makasíli* folgenden Erguß in die Feder: Die von der „X" (Name eines Anwerbeschiffes), sie sind schlecht. Sie machen schlecht die Nakanai. Sie bekriegen uns mit dem Gewehre *(la malakéta)*, sie gehen in den Busch, sie ergreifen uns, ergreifen unsere Schweine und tragen sie zum Boote, sie ergreifen die Frauen, sie ergreifen die Taro. Sie heben Taro aus und heben Taro aus, essen unsere Schweine, sie zünden unsere Häuser an, daß wir im Feuer verbrennen. Sie (die geraubten Nakanai) sitzen auf dem Dampfer, gehen hinüber zu dem Gehöfte der Weißen und kommen nicht mehr wieder, gar nicht mehr."

[2] Ein Stamm wohl in der Nähe der Villaumezhalbinsel.

úbi amitéu! (Ihr ja nicht tötet uns!). Ihre Stammesverwandten *(e valaluála)*, die bei uns wohnen, zerbrechen einen Speer, der schlecht ist: *Eau putútia la gáta!* (Ich habe den Speer zerbrochen!). Dann kommen sie zu uns, und wir beschenken uns *(viturimápa)* gegenseitig."

Der Diebstahl von Brotbaumfrüchten soll bereits genügen, daß der Stamm des Eigentümers und der Stamm des Diebes sich gegenseitig befehden. Überrascht ein Mann eine Frau beim Tarodiebstahl, so soll dies schon genügen, um die Frau gleich zu speeren und die Blutrache ihres Stammes herauszufordern. Ihr Mann oder nächster Verwandter sucht zunächst den Täter oder auch einen dessen Stammesangehörigen zu töten, und auf diese Weise erhielt mein Gewährsmann *E Tautéle* schon als kleiner Knabe von dem erwachsenen *E Pokéla* zwei Speere, genaß aber wieder davon.

Was die **gesellschaftlichen Verhältnisse** anbetrifft, so herrscht bei den Nakanai das **Mutterrecht**; sobald der Vater stirbt, gehen Kind und Mutter wieder zum Stamm der letzteren zurück. Jeder Nakanai nennt sich außer mit dem allgemeinen Stammesnamen *Nakanái* oder *La kalái*, noch mit einem speziellen Stammesnamen. Bei Aufzählung der verschiedenen Nakanaistämme der Küste entlang gaben mir meine Gewährsleute 59 Namen an. Unter meinen sechs von verschiedenen Orten stammenden Schülern sind deren fünf vertreten. Diese Stämme wohnen jedoch nicht getrennt, sondern durcheinander: in dem Gehöft des *E Ubala* in *E Porapóra* sollen sogar drei Stämme, die *E Vagolugólu*, die *E Gararúa* und die *E Kevemúki* vertreten sein. Ortschaften, in denen *E Vagolugólu* wohnen, wurden mir fünf angegeben, *E Gararúa* elf, *E Kevemúki* sechs, mit dem Vermerk, sie hätten noch nicht alle Ortschaften genannt. Bei Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Stämmen wendet sich der Nakanai nicht gegen seine Gehöftsgenossen anderen Stammes, läßt sich vielmehr von ihnen unterstützen. *E Ubála* aus *E Porapóra* bemerkte hierbei: „Wir bekriegen unsere *E Kevemúki* nicht." Aber in ihrem jenseitlichen Schicksal sind sie geschiedene Leute.

Frauen werden von den Nakanai erst im heiratsfähigen Alter gekauft. Über den Gebrauch des Festessens und des Scheinkampfes zwischen den Brautleuten bei Gelegenheit der Verheiratung, wie sie P. Rascher berichtet, wußten meine Gewährsmänner mir nichts zu berichten. Nach ihnen ist die Zeremonie der Verheiratung wesentlich einfacher: Die Verwandtschaft des Bräutigams bezahlt den Kaufpreis der Frau *(la mapá la tavile)*, der aus Speeren, den als Geld dienenden Kalanyimuscheln *(la búbu)*, aus *Nassa calosa*, aus Matten von den Blättern des Pandanusbaumes *(la móe)*, aus *la maíli* und aus Obsidiansteinen *(la hali)* besteht, an die Verwandten der Braut, und führen sie ohne weiteres in das Gehöft des Mannes. Will der Mann mit ihr noch nicht zusammenwohnen, so verbleibt sie unter der Obhut seiner Mutter. Die mir von dieser Darstellung unabhängig berichtete Erzählung der „Brautwerbung" dürfte beweisen, daß dies der Hergang in wenigstens einigen Gegenden ist.

Vielweiberei ist an der Tagesordnung. In dem ersten Nakanaigehöfte am Powell-Hafen zählte ich von den 37 anwesenden Seelen schon zwei Männer mit je zwei Frauen. *E Ubála* aus *E Porapóra* erklärte mir diesbezüglich: „Ist einer reich und sieht eine schöne Frau, so kauft er sie."

Ist der Nakanai am **Sterben**, so strömt alles, Männer und Frauen, vor seiner Hütte zusammen *(lolohúgu [longotóla])*. Hat er den Geist aufgegeben, so wird sein Körper mit *la maíli* eingerieben, das Gesicht mit den üblichen Farben bemalt, mit Federn geschmückt und sodann vollständig in eine Matte aus den Blättern des Pandanusbaumes eingewickelt. Währenddessen hat das große Totengeschrei begonnen *(rivaroboa [ma-uaú])*, in welchem sie in klagenden Tönen ihr Verhältnis zu dem Toten zum Ausdruck bringen: *E tíla, e latúgu!* (Mutter, mein Sohn!); *Eau, e téte!* (Ich, mein Vater!); *Eaú e tuaguó!* (Ich, mein Bruder!); *I, eau e tabaraguó!* (Ich, mein Freund); *I, eau e tamaleguó!* (Ich, mein Knabe!); *I, eau e haruaguo, eau, e tila, eharuaguó!* (Ich, mein Gatte, ich Mutter, mein Gatte!).

Hier der wörtliche Bericht des *E Ubála*: „Alle von den Gehöften ringsum sie kommen zusammen, auch die andern Stämme *(la válua pólo)*, und beweinen ihn *(rivoroból)a)*. Sie beweinen ihn und sind wieder ruhig, sie beweinen ihn wieder und sind wieder ruhig. Am Abend gehen die Frauen in sein Haus hinein *(matalógo [gulílo])*, und die Männer draußen, alle fangen einen Gesang an *(pigia la tilali)*. Einige Frauen schließen die Tür zu, einige nicht. In der Dämmerung gehen die Frauen hinaus und singen *(malatiláli)* draußen im Gehöft, wenn die Sonne scheint, setzen sie sich in den Schatten. Die Männer gehen ins Haus hinein, sie graben ein Grab, legen ihn hinein und graben ihn zu. Die Frauen zünden ein Feuer an auf seiner Leber (d. h. ein Feuer auf dem Grabe über dem Brustkorb des Toten) und gehen fort Taro holen. Die Verwandtschaft des Mannes, welcher gestorben ist, ergreift seine Schweine, gibt sie den Leuten, und die Leute essen sie. Die Frauen holen die Taro des Mannes, der gestorben ist; weil er von ihnen (den Taro) weggestorben ist, heben die Frauen seine Taro aus und gehen nach Hause zu ihrem Gehöft. Einige Frauen, seine Mutter, seine Gattin, seine Schwestern, seine jüngeren Schwestern und seine älteren Schwestern sitzen im Hause drin, sie sitzen darin *(poulílo [ugulílo])* wie im Gefängnisse, ein Mond kommt auf, und ein Mond kommt auf, zwei Monate, und sie gehen hinaus. Ihre Söhne und fremde Frauen bringen ihnen Essen. Sie gehen hinaus *(gagúa)*, sie gehen ins Gehöft, sie gehen in die Pflanzung. Ihre Gattinnen, einige bleiben so, einige heiraten wieder."

Nach dem Berichte des *Vúlia* aus *Eaéa* auf *Lolobáo* sind die Totengebräuche dort die gleichen, nur veranstalten die Frauen aus den Taro des Verstorbenen gleich in dessen Gehöft ein Festmahl, und bleiben die Angehörigen nur einen Monat im Nebenhause eingeschlossen. Auch sollen dort die Gräber unterschiedslos im Hause und außerhalb desselben gemacht werden.

Stirbt eine Frau, so unterbleibt die Bemalung. Ihr Gatte bleibt eine Zeit lang im Männerhause sitzen und verläßt es nur, wenn die andern Männer in die Pflanzung gegangen sind. Sehr streng muß die Haft jedoch nicht sein, denn meine Gewährsleute erklärten: „Wenn er will, setzt er sich zu den Männern, er geht spazieren und wenn er eine Frau sieht, heiratet er sie."

Der **Geisterglaube** der Nakanai tritt in ihren Sagen und Erzählungen deutlich hervor. Um so unbedeutender sind jedoch ihre Angaben über die Zauberer *(la bíbi la ilúbu [a bibi na nilubu])*, so daß man annehmen könnte, die professionelle Kunst der Zauberei bestände bei ihnen nicht, es gäbe

nur darin mehr oder weniger bewanderte Laien. Jedenfalls scheinen sie Remunerationen an den Zauberer nicht zu kennen. Nur berichten sie, daß sie denjenigen, der sie aus schwerer Krankheit und dergleichen heilzaubert, mit Juka beschenken. Eine Zauberei des Regenmachens ist harmlos. Eine andere geht nur darauf hinaus, dem Mitmenschen zu schaden. Die eine Art besteht darin, die Fußstapfen des Diebes auszuheben *(sekúa la pulíla)* und sie zu verzaubern, damit der Dieb mit Wunden behaftet werde. Die andere Art besteht darin, Speisereste oder irgend etwas, was mit dem zu Verzaubernden in Verbindung gestanden hat, sich heimlich anzueignen und zu verzaubern, damit ihr früherer Besitzer sterbe. Findet dieser nun die verzauberten Reste wieder und erkennt sie, so ist er gerettet. Eine Anspielung daran findet sich in der Sage vom *E Págo*-Berge.

Die **Sprache** der Nakanai gehört der melanesischen Sprachgruppe an und weist manche Anklänge an die *Tuna*-Sprache der Küstenbewohner der Gazellehalbinsel auf, ohne jedoch in dem nahen Verwandtschaftsverhältnis mit ihr zu stehen, wie etwa der Neumecklenburger *Pala*-Dialekt.

Zum Vergleiche diene folgendes:

Grundzahlen:

Tuna-Spr.	„Offene Bucht"-Spr.	Zweispitzberg-Spr.	Pala-Dialekt
1 *tikai*	1 *tása*	1 *isása (tasa)*	1 *tika (a tika)*
2 *a urua (a ivut)*	2 *lúa*	2 *ilúa*	2 *a iruo*
3 *a utul*	3 *tólu*	3 *itólu*	3 *a itúl*
4 *a ivat*	4 *ivá*	4 *ivá*	4 *a ihát*
5 *a ilima*	5 *ilíma*	5 *ilíma*	5 *a liman*
6 *a laptikai*	6 *paditása*	6 *ivólo*	6 *a liman ma tikai*
7 *a lavurua*	7 *padilúa*	7 *ivítu*	7 *a liman ma iruo*
8 *a lavutul*	8 *paditólu*	8 *inálu*	8 *a liman ma itúl*
9 *a lavuvat*	9 *padivá*	9 *inalasíu*	9 *a liman ma ihat*
10 *a vinuu*	10 *savúlu*	10 *savulu*	10 *a sángahul*

Tuna-Spr.	„Offene Bucht"-Spr.	Zweispitzberg-Spr.	Pala-Dialekt
der Einbaum *a oaga*	der Einbaum *oaga*	der Einbaum *la uaga*	der Einbaum *a uaga*
das Schwein *a boroi*	das Schwein *a bôlo*	das Schwein *la bôlo*	das Schwein *a bōre*
Kokosbaum *a lăma*	Kokosbaum *niu*	Kokosbaum *la liu*	Kokosbaum *a lamás*
Stein *a vat*	Stein *vátu*	Stein *la uáti*	Stein *a hāt*
Brust *a u*	Brust *susúna*	Brust *la susula*	Brust *a sŭs*
Betel *a buéi*	Betel *a búa*	Betel *la bua*	Betel *a buei*
meine Hand *a limagu*	meine Hand *limágu*	meine Hand *la limágu*	meine Hand *a limágu*
deine Hand *a limam*	deine Hand *limámu*	deine Hand *la limámu*	deine Hand *a limam*
seine Hand *a limana*	seine Hand *limana*	seine Hand *la limála*	seine Hand *a limana*[1]

Letzteres gilt besonders von dem Dialekte in der Gegend des Zweispitzberges, dessen Vertreter verächtlich von den Bewohnern der „Offenen Bucht" sagen, daß sie die Sprache der Küstenbewohner der Gazellehalbinsel sprächen[2].

[1] Manche Ähnlichkeit auch im *Uruava*- und *Toran*-Dialekt auf *Bougainville*, conf. P. J. Rausch, S. M., „Anthropos", VII (1912).

[2] P. Rascher sagt in seinem Berichte, daß der Nakanaidialekt dem der Leute von *Masava* (d. h. der Massokonápuka-Leute auf der Gazellehalbinsel) sehr ähnlich sei, und daß er aus der Unterhaltung seiner Leute mit den Nakanai manchen Satz habe verstehen können. Auch mir sind bei einem längeren Aufenthalte an der Massavabucht einige frappante Ähnlichkeiten des Massava-

Ein abschließendes Urteil über die Nakanaisprache wird jedoch augenblicklich noch unmöglich sein, da wir nicht einmal die Anzahl ihrer Dialekte kennen. Ob überhaupt jemals einem Reisenden die Verschiedenheit der Nakanaidialekte aufgefallen ist, ist mir ebenfalls unbekannt. Wie schon erwähnt, habe ich als Gewährsleute sechs Nakanaischüler: fünf aus der Gegend des Zweispitzberges und einen von der Insel *Lolobáo*. Der Dialekt des letzteren wird auch in Powell-Hafen und *Sáe*, also vermutlich an der ganzen „Offenen Bucht" gesprochen, und ich habe in ihm eine Erzählung mit Interlinear-Übersetzung beigefügt, um auf diese Weise etwa den Vergleich zwischen dem Dialekt der „Offenen Bucht" und dem aus der Gegend des Zweispitzberges zu ermöglichen. Die Regeln für die Aussprache sind in beiden Dialekten gleich, nur weist der Dialekt der „Offenen Bucht" gleich der *Tuna*-Sprache ein wenn auch weniger markiert ausgesprochenes *ng* und *nd* auf, er macht aus *l* und *h* gewöhnlich *n*, und weist nur wenige Wörter mit dem Konsonanten *r* auf *(sasaro)*. Die Nakanai der „Offenen Bucht" sprechen sehr gedehnt und stark durch die Nase. Es gibt Wörter mit drei aufeinanderfolgenden Vokalen, z. B. *maaáni*, und die Diphthonge *ai*, *oi*, *ou*, *eu*, *au*, *ui* und *ae* werden meist sehr scharf getrennt ausgesprochen. Der Akzent ist regelmäßig auf der vorletzten Silbe.

Außer dieser einen Erzählung in dem Dialekt der „Offenen Bucht" sind die übrigen von mir gesammelten Sagen und Erzählungen sämtlich in dem Dialekt aus der Gegend des Zweispitzberges, den die fünf erwähnten Nakanaischüler sprechen. Ob und wie viel andere Dialekte noch zwischen der Insel *Lolobáo* und dem Zweispitzberg gesprochen werden, ist mir ebenfalls unbe-

---

dialektes und des Dialektes der „Offenen Bucht" aufgefallen, jedoch glaube ich, daß das letztere Argument P. RASCHER's weniger auf das Konto des Dialektes der „Offenen Bucht", als vielmehr auf das der Mittelsprache, in der die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel mit den Nakanai verkehren, zu setzen ist. *E Ubála* äußerte diesbezüglich: „Die Küstenbewohner der Gazelle kommen zu uns und sprechen nur so darauf los *(egitéu mérera bubúbu móli)*, darum wir auch." Hier einige der bei den Handelsgeschäften gebräuchlichsten Redensarten (1. ist der Dialekt aus der Gegend des Zweispitzberges, 2. derjenige aus der „Offenen Bucht", 3. die Mittelsprache):

1. *E taúgu, éme abiágu la mávo, la tubéli, eáú ge abiám la búa.*
2. *Taúgu, oo paáne au a mavo, a tubeni, eau na bilió a bua.*
3. *Taugu, evou mi tabáriaú a pásu, a tubeni, iau mi tabar evou a bue?* Stammesvetter, du gib mir Taro, *Nassa calosa*, ich werde geben dir Betelnüsse.

1. *Amutóu giloglo amitéu* Ihr beschimpft uns.
2. *Amutou lobelobe amitéu.*
3. *Amutóu me mugamuga amitéu.*

1. *Eau púli amutóu* (*me* dich) *somúli la maútu tegeaku* Ich nehme mit euch hinüber zum Gehöft mein.
2. *Eau ni láge amutou* (*oo* dich) *umúli a ubu minau.*
3. *Jàu susúgi evou la tumáli karigu.*

1. *E taugu, la bôlo usu seséle mai larova?* Stammesvetter, die Schweine sind viel sehr wie was?
2. *Taugu a bolo gunuána boaséle too mane asava?*
3. *Taugu a boroi me luluéli mi tóku mi lali asava?*

1. *Eme vasigologólo au lárova?* Du belügst mich, was? = Warum belügst du mich?
2. *Oó tóto eau asáva?*
3. *Evóu gologólo iau asáva?*

Mittelsprache und Übersetzung sind genau nach den Angaben meiner Gewährsleute aufgezeichnet.

kannt, nach meinen Schülern kämen noch wenigstens die abweichenden Dialekte der *E Vilélo* und der *E Taróbi* in Betracht, weiter westlich fernerhin noch der des *E Mei*-Stammes. Ich habe mich mit Leuten aus *E Taróbi* und *E Vilélo* in dem Dialekt aus der Gegend des Zweispitzberges verständigt, hatte aber noch keine Gelegenheit, diese nach ihrem eigenen Dialekt zu fragen.

Am 2. Jänner 1912 wurde die kleine Nakanaischule in Toriu eröffnet, und schon im Februar begann ich die vorliegenden Sagen und Erzählungen aufzuzeichnen. Die ausgesprochene Vorliebe meiner Schüler zur Ungebundenheit hatte mir bald jede andere Methode, ihre noch unbekannte Sprache zu lernen, verleidet. Von der Sprödigkeit und Ziererei, wie sie einem bei den Küstenbewohnern der Gazellehalbinsel auffallen, war bei ihnen nichts zu bemerken, durchwegs erzählten sie gern und mit großer Lebhaftigkeit. Am meisten zeichnete sich hierin *E Tautéle* aus, der seine Erzählungen mit klangvoller Stimme, treffenden und schönen Gebärden vortrug. Ich vermute auch, daß die Erzählungen ihre stereotype Form haben, denn als ich sie etwa $^3/_4$ Jahr später die Sagen wiederholen ließ, taten sie dies ohne irgendeine wesentliche Abänderung, sowohl im Aufbau der Erzählung, als auch in den einzelnen Ausdrücken.

Zur näheren Bezeichnung der Aussprache des Dialektes aus der Gegend des Zweispitzberges diene folgendes:

Vokale	Diphthonge	Konsonanten
i u	*ei oi ai*	*k g h*
e o	*ae ue*	*t d s r l*
a	*ea*	*p b v m*
	eu ou au	

Die Aussprache dieser Laute kommt im allgemeinen der der entsprechenden Buchstaben im deutschen Alphabet gleich. Die ganze Sprache liest sich so, wie wir etwa das Latein lesen. Eine nähere Unterscheidung ist unter den Vokalen zunächst bei *e* und *o* nötig.

Die drei verschiedenen *e* sind in dem Worte *sēsêlē* (wahr) enthalten, das in der Aussprache dem deutschen Worte „Gestelle“ ungefähr gleichkommt; nur das letzte unbetonte *e* wird um ein wenig gedehnter gesprochen. In den ersten Erzählungen habe ich die Aussprache des *e* durch Zeichen angedeutet und auch das letzte *e* mit *ē* bezeichnet. Der Artikel „*ē*“ für Personen, Orte, Flüsse und Gegenden hat stets den Ton des ersten *ē*; ebenso das diesen Artikel vertretende *ē* bei dem pronomen personale und bei der Flexion des weiteren Artikels „*la*“.

Die drei verschiedenen *o* finden sich in dem Worte *igōtótōtôlō* (zürnen). *Ō* und *ó* sind ungefähr in dem deutschen Worte „Thronfólge“ enthalten; *ô* ist im Deutschen unbekannt, hat den Ton *ó*, wird aber so gedehnt wie das *o* in dem Worte „Boot“. Es kommt jedoch selten vor, fast ausschließlich vor *l* in wenigen Wörtern, z. B. *la bôlō* das Schwein, *môli* nur, und *la ôlu* die Insel, der Berg. In den ersten Erzählungen ist die Aussprache des *o* angedeutet.

Bezüglich der Diphthonge ist noch zu bemerken: Das Anfangs-*i* mit dem Artikel *la* vereinigt sich mit letzterem zu einem Diphthong, z. B. *la-iri*,

sprich *lairi* (Speer); ebenso ein nachfolgendes *u*, z. B. *isa-uru* (einer groß), sprich *isauru*. *Ei* lautet beinahe wie *ä-i*, z. B. *tamusigekei*, sprich *tamusigekä-i*; aber man sagt *ē-ia* (er). Das dem *e* und *o* nachfolgende *u* klingt nur ein wenig dem ersten Vokal nach und scheint nur zur Dehnung desselben da zu sein, da es auch ausgelassen werden kann, z. B. *amitéu*, auch *ämíte*; *etatōu* auch *etáto*. Einsilbige Wörter, die dieses Dehnungs-*u* nicht haben, haben den *ó*-Ton, z. B. *gó* (brennen), *la tó*; aber *tōu* in der Verdoppelung *tōtōu*. Der Diphthong *oi* ist eigentlich ein *ó* mit einem schnell nachfolgendem *i*, nur nicht so ausgeprägt wie im Dialekt der „Offenen Bucht", in dem es z. B. heißt *ó-ilá-i* (begraben). Es werden daher alle Diphthonge fallend ausgesprochen.

Unter den Konsonanten haben *h* und *t* einen etwas schärferen Anlaut wie im Deutschen; *s* kommt etwa unserem „*ß*" gleich.

Merkwürdigerweise fehlt in dem Alphabet *n*, welches in dem Dialekt der „Offenen Bucht" sehr häufig vertreten ist. Aus dem *n* ist *l* geworden, z. B.:

In der „Offenen Bucht":	*Nakanai* Nakanai	Am Zweispitzberg:	*La kalai*
„ „ „ „	*munimuni* nachher	„ „	*mulimuli*
„ „ „ „	*utano* unten	„ „	*otalo*

Äußerst selten ist auch der Konsonant *d* vertreten, z. B. *dôle* (ein Baum), *do ko* bejahen, anlegen, *tarikidi* gut, *la vodu* die Insel, *la madamada* eine gereinigte Stelle, *E Dai* (ein Ortsname). Das einzige dieser Wörter, welches häufig gebraucht wird, ist *tarikidi*, das aber von den meisten *tariligi* ausgesprochen wird, so das ich lange Zeit glaubte, das Nakanai besitze überhaupt kein *d*. Das Wort *doko* erfuhr ich erst von Nakanai-Arbeitern, es war vieren meiner Schüler unbekannt.

Doppelkonsonanten gibt es nicht, der Vokal gehört stets zum vorhergehenden Konsonanten.

Das Zeichen ' bedeutet die Elision oder Kontraktion eines Vokals, z. B. *e latula E Tulagōla*, der Sohn des *E Tulagōla*, heißt *e latul'E Tulagōla*; *la gólu te E Tulagōla* heißt *la gólu t'E Tulagōla*.

Der Akzent liegt mit wenigen Ausnahmen, z. B. *la hulúm* das Männerhaus, regelmäßig auf der vorletzten Silbe. Ist die letzte ein Diphthong, so hat dieser den Akzent, z. B. *La kalâi*. In Wörtern mit zwei Endungen verschiebt sich demgemäß der Akzent, *góma* komm her, aber *gōmâi*, *óma* hier, aber *ōmâi*. Folgt nach dem Diphthong noch ein einzelner Vokal, so ist der Akzent unterschiedslos auf einem von beiden, z. B. *ōmâiê* und *omaié* hier. Auf der drittletzten Silbe hat den Akzent: *egírua* beide, meist auch *égite* (aber nur *egitéu*) 3. pers. plur.

Das einzige mir bekannte Wort, in welchem der Akzent die Bedeutung verändert, ist *magō: la mágō* das Meer, *magó* so[1].

Bei Ausrufen wird häufig ein *o* angehängt, das dann den Ton erhält, z. B. statt *eáu la vahágu!* ich, mein Bein! sagt man auch *eau la vahaguó!* oder statt *taúme taliti!* für dich siegt er! sagt man *tametió talitió!*

[1] Die genaue Bedeutung von *magó* ist mir nicht bekannt. Es wird stets gebraucht zur Einführung der direkten Rede in folgender Form: *eia ve magó* er sagte so, oder *eia magó* er so. Beide Formen habe ich in den Erzählungen mit „er sagte so" übersetzt.

Anhang.

Später erfuhr ich auch von hiesigen Nakanai-Arbeitern einige Dialekt-Verschiedenheiten, die ich noch zur Verfügung stellen möchte.

Von der Insel *Lolobáo* bis zum Zweispitzberg sollen voneinander abweichende Dialekte sprechen: die *E Vilelo*, die *E Susulu*, die *E Kaiamo* und die *E Tarobi*.

Grundzahlen der *E Susulu:*

1 *táta*	3 *temido*	5 *kêke*	7 *iamóa*	9 *parerére*
2 *taña*	4 *temádo*	6 *tepóro*	8 *mukumuku*	10 *savulusá*

Im folgenden bedeutet 2. den Dialekt aus der Gegend des Zweispitzberges und 3. denjenigen aus der „Offenen Bucht“:

E Vilelo: 1. *e vôto* der Hund	1. *e úma* mein Vater	1. *éla* meine Mutter
2. *la paia*	2. *e tête*	2. *e tíla*
3. *buse*	3. *eumaa*	3. *enaa*
E Vilelo: 1. *karagêge* knurren, vom Hunde	1. *ilaha*	1. *la momósa* Sacch. floridulum
2. *girerére*	2. *ilava*	2. *la tabua*
3. *alabagenge*	3. *iliasava*	3. *tabua*
E Vilelo: 1. *oioi* Busch	1. *papáha* Kot	1. *Mahure Virerero, amutou soveiti?*
2. *la hohoi*	2. *la kilokolóko*	2. *Mahure E Vilelo, amutou soveiti?*
3. *aütaütu*	3. *vevéa*	3. *Amutou Vinelo, amutou ivesi?*

Letzterer Ausdruck wird von meinen Gewährsleuten des öfteren gebraucht. Von dem hier einen Tag zu Besuch weilenden *E Vilelo* namens *E Sêgi* erzählten *E Ubala* und *E Tautêle* mir folgende Geschichte:

La titima isá eia gotalo E Vilelo. Egite poru, egite, parau,
Der Dampfer ein er ging hinunter nach *E Vilelo*. Sie gingen vor Anker, sie, die Weißen,
goilo la mantu. Egiteu galitavua egiteu, la kalai, la malekêta. Egiteu
gingen hinein ins Gehöft. Sie bedrohten sie, die Nakanai, mit dem Gewehr. Sie (die
E Biela, egiteu galitavua egiteu egite vaubi. Egite, la
Leute von) *E Biela*, sie (die Weißen) bedrohten sie (die Nakanai), sie kämpften. Sie, die
kalai, hêle kaluvu, egite, parau, ubi ilua la tavile. E Tamal' E Sêgi ma-
Nakanai, flohen alle, sie, die Weißen, trafen zwei Frauen. Der Vater des *E Sêgi* blieb
giri moli, E Tavisi susulia. Egirua vaubi egiteu, egiteu, parau, loio,
stehen allein, *E Tavisi* half ihm. Beide bekämpften sie, sie, die Weißen, von drüben,
egiteu vaubi. E Tamal' E Sêgi ubi egiteu e luveliveli
sie kämpften. Der Vater des *E Sêgi* traf sie, die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel,
ale sasae te la titima. E Tamal' E Sêgi ubi egiteu
welche gestiegen waren auf den Dampfer (die Mannschaft). Der Vater des *E Sêgi* traf sie
usu, egiteu masagea ubia. Egite, parau, hele golau te la titima
viele, sie wollten töten ihn. Sie, die Weißen, flohen zum Meeresufer auf den Dampfer

tegiteu. La logo egiteu vaubi lou, egiteu vaubi, vaubi, vaubi. ETamaľ
ihren. In der Nacht sie kämpften wieder, sie kämpften, kämpften, kämpften. Der Vater
E Sêgi kukutatavu egiteu mago: „Mahure Virerêro, amutou soveiti? Amu-
des *E Sêgi* rief herbei sie so: „Leute (von) *E Vilelo*, ihr (seid) wohin? Ihr
tou goma kolikoli au!" Egite vaubi, vaubu, egite hele solau te la
kommt helfen mir!" Sie kämpften, kämpften, sie flohen zum Meeresufer auf den
titima tegiteu.
Dampfer ihren.

E Tarobi: 1. *eau suaroti* ich bin satt (*eia sualoti* heißt in 2. es ist Flut)
2. *la tiagu pore*
3. *au amasu.*

E Tarobi: 1. *mahati* hungrig (*eia mahati* heißt in 2. es ist Ebbe, es ist
2. *vitolo* [Südost-Passat]
3. *vitolo.*

E Tarobi: 1. *eme umala igohatekorokóro* gehe nicht schnell
2. *eme umala igoharihari*
3. *oó umana asuasiasi.*

II. Sagen und Erzählungen der Nakanai.

Inhaltsübersicht[1].

A. Jenseitsanschauungen. — *B.* Historische Sagen. — *C.* Lokalsagen. — *D.* Zwei Märchen. — *E.* Erzählungen. — *F.* Teufelserzählungen. — *G.* Teufelserzählungen und die ungläubigen Zuhörer. — *H. E Viu*-Sagen.

A. Jenseitsanschauungen.

1. Fortleben der Seele in *E Makąsili.*

Erzählt von *E Tautêlē*, Stammesname *E Hôluhôlu.*

Amitéu pêhō, amitéu gôiō la mautu E Vitôrē, la ôlu[2].
Wir sterben, wir gehen hinüber in das Gehöft E Vitore, einen Inselberg.
E valaluagu môli, sōuka la valua pólō. La isamitēu: Egit'E Hôluhôlu.
Der Stamm mein nur, nicht ein Stamm anderer. Der Name unser (ist): Sie die Holuholu.
La halulumitēu[3] *gôiō ōvōla, amitēu pōu la hituhitu. La valua*
Der Schatten unser geht hinüber darauf, wir sitzen als Teufel. Ein Stammesange-
pólō isa gē pēhō, — ēgitēu lóvō la hōhói, — la ôlu tēgitēu
höriger fremder ein wird sterben, — sie fliegen in den Busch, — der Inselberg ihr (ist)
isapólō, — amitēu alia. Amitēu pōu môli, amitēu pōu matêtēa. Eia
ein anderer, — wir essen ihn. Wir sitzen nur, wir sitzen in einer Reihe. Er

---

[1] [Die hier vom Verfasser selbst getroffene Einteilung ließe sich besonders vom Standpunkt der vergleichenden Mythologie aus nützlicher anders treffen. Da es sich hier aber nicht um eine abgeschlossene Sammlung des vollständigen Mythenmaterials der Nakanai handelt, so ist sie beibehalten worden. D. R.]

[2] *La ólu* bedeutet Insel oder auch Berg. Nach den ersten Angaben *E Tautelé's* wäre *E Vitóre* eine Insel, nach Erkundung bei einem anderen Nakanai wäre es jedoch ein Berg südlich vom Zweispitzberg. Nach der ganzen Erzählung wäre die zweite Angabe sicherer.

[3] *La halulula* bedeutet schlechthin den Schatten des Menschen, der nach ihnen zum Menschen gehört. Ein Schattenplatz heißt *la miáu.*

lóvō gōmai, amitēu vē maiė: „La bôlō tēgatōu!“ [1] *Amitēu gēlu*
fliegt, kommt her, wir sagen so: „Das Schwein unser aller!“ Wir spannen auf
la bauba [2], *ēia lóvo loió, tilō'vola, amitēu kamutavua, amitēu garia*
das Netz, er fliegt von drüben, geht hinein, wir ergreifen ihn, wir zerfleischen
la vōvóla — la halulula utē la tahalō, mai ētatōu. —
ihn den Körper sein — der Schatten sein hat Gestalt eines Mannes, wie wir alle. —
Amitēu alia, mai la paia tólō la bôlō, ēia pēhō. Isasa bisi
Wir essen ihn, wie der Hund zerfleischt das Schwein, (bis) es stirbt. (Wenn) einer klein
môli, ē gulikiliki, ēia lóvō loió, tilō la bauba, la tahalō isasa ali
nur (ist), ein Knabe, er fliegt von drüben, geht ins Netz, ein Mann einziger ißt
kōkōvua, kama vēpalaiagitēu la valua. Eia uru, ēgitē usu alia.
geheim ihn, nicht meldet es ihnen den Leuten. (Ist) er groß, sie viele essen ihn.
Amitēu kakakėa ēgitēu la bôlō tamitēu magó: „Lōvagu
Wir bitten sie um das Schweinefleisch unser so: „Schenke mir
bakisi, lōvagu bakisi!“ Amitēu vitórōragiragila. Amitēu ali molia,
ein wenig, schenke mir ein wenig!“ Wir balgen uns darum. Wir essen nur ihn
la tuhala egiteu kalahōhōa, eia putua, ēia talipaga. Amitēu
(ganz ihn), die Knochen sein sie zersplittern, es bricht, es kracht. Wir
póga lōu, amitēu alia lōu. Amitēu galugalu la mavō E Kêlėa,
lauern auf wieder, wir essen einen wieder. Wir pflanzen die Ekelea-Taro,
la ilōla gasósó. Mulimuli ēgitē galugalu la Latilati, eia
das Innere ihr (ist) blutig. Nachher sie pflanzen die Latilati-Bananen, sie (ist)
magēgêsē. Mulimuli ēgitēu vulalaia, galugalua, ēgitēu pōu la mautu, ēgitēu
rot. Nachher sie arbeiten, pflanzen, sie sitzen im Gehöft, sie
varēvarē sōluma, E Bólubólu [3] *la mautu, la lalu mai la*
gehen spazieren nach Hause, nach E Bolubolu dem Gehöfte, ein Wasser (ist darin) wie ein
malulu, ēia golau la magō, ēia pōrēsilē ōtalō la magasa mai la
Loch, es geht zum Ufer, zum Meere, es entspringt unten auf der Erde wie eine
vilēlō, ēia pólō ōtalō oilō la ilōla magasa, la tiala utu-
Quelle, es geht hin unten dort drinnen im Innern der Erde, der Bauch sein (ist) tief
kêsa mai la tia lautu. E Bólubólu ēia ōrivō tamitēu; amitēu
wie die Meerestiefe. E Bolubolu es (liegt) den Pflanzungen zu von uns; wir
vulalai oiō ōvōla. Amitēu malōhu, amitēu gōtalō liu. Egiteu
arbeiten dort darauf. (Wenn) wir (sind) durstig, wir gehen hinunter trinken. Sie
la hituhitu [4] *pōu ōtalō ōvōla. Isasa ē valaluagu, la isala E Tuka,*
die Teufel sitzen unten darauf. Ein der Verwandter mein, der Name sein (ist) Etuka,
ēia lósō sōtalō ōvōla, sau la ia. Eia lihōa la varu la luma tēgitēu
er tauchte hinunter darauf, zu holen Fische. Er sah ihn den First des Hauses ihrer
la hituhitu. Mulimuli ēia gōata, vēamitēu.
der Teufel. Nachher er ging hinauf, erzählte es uns.

---

[1] Das Schwein ist das Hauptwildbret der Nakanai.

[2] *La báuba* ist das große Netz zum Fangen der Schweine und Kasuare.

[3] *E Bólubólu* soll ein Tümpel mit einer unterirdischen Verbindung zum Meere sein.

[4] Welcher Art diese Teufel sind, geht zur Genüge aus den Sagen und Erzählungen hervor. Die Seelen der Verstorbenen aus dem Stamme der *E Kēvēmúki* werden Teufel auf dem später geschilderten Zweispitzberg.

2. Fortleben der Seele in *Eaéa* auf der Insel *Lolobáo* (Duportail).

Erzählt in dem Dialekt der „Offenen Bucht" von *Vúlia* aus *Eaéa*.

Amitēu matē, ēsōu oïlaï amitēu. Esōu a lēvēsēasēa pēsipēsi a maga-
Wir sterben, sie begraben uns. Sie die Teufel graben auf die Erde,
maga, ēsōu gualē a nununa. Esōu pēsipēsi a magamaga, amitēu
sie holen den Schatten. (Wenn) sie graben auf die Erde, wir
longē, amitēu itē a lulu. Munimuni amitēu ubi ēsou ōtanō mēna a
hören es, wir sehen ein Loch. Nachher wir werfen sie unten auf der
magamaga mēna a gata. Munimuni ēsōu bualē. Amitēu gualētasē
Erde mit dem Speer. Nachher sie verschwinden. Wir nehmen weg
a gata, ēsou pēsipēsi a magamaga. Amitēu ubi ēsōu, ēsōu bualē.
den Speer, sie graben auf die Erde. Wir werfen sie, sie verschwinden.
Esōu pēsipēsi lōu a magamaga, bualē, ēsōu gualē a nununa bibi,
Sie graben auf wieder die Erde, verschwinden, sie holen den Geist des Mannes,
ēsōu vaülau mēna a maüma mēnē ēsōu lēvēsēasēa — a maüma
sie gehen zum Ufer zu der Pflanzung von ihnen den Teufeln — die Pflanzung
mēnē ēsōu lēvēsēasēa a saalu. — Esōu tau ōsivō a
von ihnen den Teufeln (ist) ein Riff. — Sie legen (ihn) nieder in der Pflanzung der
lôvōna itôlu. Esōu vauluma, ēsōu lagē uluma, ēsōu móngē-
Tage drei. Sie bringen ihn nach Hause, sie befehlen ihm zu wohnen, sie jauchzen
móngē sôbēsôbē. Munimuni ēsōu lagē: „Itou vausinō mēna a
um ihn. Nachher sie fordern ihn auf: „Laßt uns hinübergehen zu den
ububuna!" Esōu óli uē, ēsōu asuusino mēna
Gehöften!" Sie nehmen die Gestalt an des Schweinsfisches, sie gehen hinüber zu
a ububuna uē gunuana mamau. Esōu vausinōsinō mēna a
den Gehöften (als) Schweinsfische[1] viel sehr. Sie wandeln durch die
ububuna. Esōu asu lōu usinō mēna a ubu mine ēsōu, ēsōu lamōlamō-
Gehöfte. Sie kehren zurück hinüber zu dem Gehöft von ihnen, sie schlagen sein
ana, ēsōu vulailai, ēsōu maapui ōvada, ēsōu talē a óbu têtēmutaula,
Gras aus, sie arbeiten, sie klären die Pflanzungsstelle, sie fällen Bäume ungeheure,
ēsōu vulailaiana, ēsōu langē a masoa, ēsōu
sie bearbeiten sie (die Pflanzungsstelle), sie werfen das dürre Reisig zusammen, sie
dadanu, ēsōu matuatuasi, ēsōu pupulē, ēi mēmēasi,
pflanzen, sie (die Pflänzlinge) werden groß, sie häufen an, es kommen große Blätter daran,
ēsōu gualē ōasiasina, ēsōu lubi, ēsōu vavadu, bilii
sie holen Taro-Nebenschößlinge seine, sie blasen[2] sie an, sie pflanzen, übergeben
tavivine. Esōu tavivine ani, ēsōu ani a gai, ēsōu
(sie den) Weibern. Sie die Weiber essen, sie essen junges Taroblättergemüse, sie
vausivō, ēsōu lulusu, ēsōu asuuluma, ēsōu suvi a
gehen in die Pflanzung, sie heben Taro aus, sie gehen nach Hause, sie schälen die
navō, ēsōu salalalai, ēsōu gamē, ēsōu masósa, ēsōu tabalali a
Taro, sie kratzen sie ab, sie backen sie, sie (werden) gar, sie teilen aus den
vananunua. Esōu ani, ēsōu liu. Bōaasi.
Männern. Sie essen, sie trinken. Es ist fertig.

[1] Schweinsfische sieht man in den hiesigen Gewässern sehr häufig rudelweise.

[2] D. h. die Taroschößlinge werden erst angeblasen und den Frauen zum Pflanzen übergeben.

3. *La mahuli bibibi ōtalō E Dái.*
Egitē E Gararua.

Amitēu pēhō, saē la naga, mulimuli amitēu gōtalō la mautu tamitēu, la isala E Dai.

E ururu la mautu tamitēu la isala E Gai.

Eia vēamitēu; ili la mautu; ēia vē magó: „Ili la mautu alēlēlē!“

Eia pēhóti, ēia goiō ilia, ēia tigi la luma.

La valua tigi la hulúm, ēgitē ēhatavivilē tēgitēu la luma.

Eia labēa la pórōtētala, la havi, ēia mōu, mōu, ēia goiō pēhō lōu.

Eia gōluma la mautu, ēia ligiligi.

Amitēu vē magó: „Eia tarivuti sōma!“

Amitēu lōlōa ēia ligiligi, amitēu hêlē soiō la luma, tarikōkōvu la póró.

Eia ligiligi lōgala, la kabēbêru la luma, amitēu kama lihōa, la halulula môli.

Eia ligiligi, ēia makōvu, ēia tuga ōtalō la mautu E Dai.

Eia goiō la luma tētala, ēia sutivura la luma.

La tavilē tigi la humu, ēia humu la mavō, la bôlō, la ia, la kasi, ē kēhu, la malu, la gólugólu usw.

Mulimuli ēia tabaria tē la valua tē hatavivilē.

Egitēu ali, la tiagitēu póre; mulimuli ēgitē liu, ēgitē pōu.

La tavilē, ē rutula tahalō, silēa la ililí, ēia tubi la óbu.

Egitē hatavivilē ili la tava, ēgitē gēgēu la mahuma.

3 Fortleben der Seele in *E Dái.*
Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisu*, Stammesname *E Gararua.*

Wenn wir sterben, besteigen wir den Einbaum und fahren hinunter zu unserem Gehöft namens E Dai.

Der Herr unseres Gehöftes heißt E Gai.

Er (E Gai) heißt uns ein Gehöft anzulegen; er sagt: „Lege dieses Gehöft an!“

Der Verstorbene legt es (das Gehöft) an und baut ein Haus.

Die Männer bauen ein Männerhaus, die Weiber erhalten ein Weiberhaus.

Er (der Verstorbene) errichtet sein Bett und die Feuerstelle, er wohnt eine Zeitlang und stirbt nochmals.

Er geht zu seinem heimatlichen Gehöft und klopft an.

Wir sagen dann: „Er ist hierher zurückgekehrt!“

Wenn wir es klopfen hören, flüchten wir uns in das Innere des Hauses und verstecken uns im Bette.

Er klopft von außen, der Außenseite des Hauses, wir sehen ihn nicht, denn es ist nur sein Schatten.

Er klopft, hört auf und geht hinunter zum Gehöft E Dai.

Er geht zu seinem Haus hinüber und erwärmt es.

Ist es eine Frau, so baut sie die Kochhöhlung, backt Taro, Schweinefleisch, Fische, Seemuscheln, Kasuarfleisch, Vögel u. a. m.

Nachher teilt sie es den Männern und Frauen aus.

Sie essen, werden satt; nachher trinken sie und setzen sich.

Ist die Frau Gattin eines Mannes, so zerreißt sie zarte Taroblätter zum Gemüse und bereitet Brennholz.

Die Frauen pflücken Blätter des wilden Ingwer und reinigen die Pflanzung.

La valua ēgitē galua, ēgitē goiō vulalai.

Die Männer pflanzen und arbeiten.

Egitē hatamalēmalē ēgitē lukuluku la mavō, ēgitē óvia, ēgitē goiō taua la mata la talila.

Die männlichen Einwohner heben Taro aus, schneiden die Schößlinge ab und legen sie vor die Türe des Pflanzungshauses.

La tahalō ēia goiō palēa la uvē, ēia goiō hugua, ēia lubēa, ēia tabaria la malalala, ēia galu kaluvu.

Ein Mann bindet Taroschößlinge, trägt sie auf dem Kopfe weg[1], bindet sie wieder los, verteilt sie auf der Rodstelle und pflanzt sie alle.

Egitē hatamalēmalē goiō palēa lōu, hugna, ēgitē goio la luma tēgitēu talua.

Ebenso die männlichen Einwohner, sie binden, tragen auf dem Kopfe weg, gehen zu ihrem Hause und werfen ab.

Egitē hatavivitē, hatamalēmalē ēgitē abi la uarō, ēgitē tagua ōtalō la magasa, ēgitē uaia.

Frauen und Männer nehmen den Pflanzstock, stoßen Löcher in die Erde und erweitern sie.

La tavilē ēia palala la mavō, ēia hugua, ēia gōluma, talua tē la mata la luma, ēia susuvi la bēo, ēia avua, abi la liu, igō pulōa la pakókó, ēia humua la pakókó.

Ein Weib bindet Taro zusammen, trägt sie auf dem Kopfe nach Hause, wirft sie vor der Türe des Hauses ab, schält sie mit der Perlmuschelschale und wickelt sie ein; es nimmt Kokosnüsse, preßt die Milch über das Taroblättergemüse aus und legt das Taroblättergemüse und die Taro in die Kochhöhlung.

La girósi te la bôlō. — Mulimuli pōeia ēia tōvōa la palō, ēia harētilia tē la óbu, mulimuli ēia maigi, ēia tabari ē haruálu sōtalō la luma tētala.

Die Schalen sind für die Schweine. — Nachher löst es das Päckchen, füllt ein Körbchen damit, hängt es an einen Baum und, wenn es kühl geworden ist, übergibt (das Weib) es seinem Gatten in dessen Haus unten[2].

E haruala abia, vagōvulua ēgitē vulalai.

Sein Gatte nimmt es und setzt es denen vor, die gearbeitet haben.

Egitē alia, alia la movō, alia la ililí.

Sie essen sowohl die Taro, wie das Taroblättergemüse.

La valua môli sae la ulu, la uele, ēgitē maubêbe, ēgitē go lau la magō, ēgitē lagēa la ia.

Nur die Männer klettern um Brotfrüchte[3] und Mandelfrüchte[4], gehen zum Meeresufer und fangen Fische.

---

[1] *Hugúa* ist die Tragweise der Frauen, sie tragen die Lasten auf dem Kopf; Tragweise der Männer ist *bóléa* (auf den Schultern tragen). Die männlichen Geister eignen sich die Tragweise der Frauen an, wie sie auch in der Folge sich mit den Frauen gegen die Nakanaisitte in das Pflanzen teilen.

[2] Das Haus des Mannes wird hier *la lúma* und nicht *la hulúm* genannt.

[3] *Artocarpus incisus.*

[4] *Canarium indicum.*

Mulimuli la tiliula uru malau, ēgitē vagōlumēa, ēgitē abi alē ē rutugitēu.

E rutula tabari ēgitē hatavivilē, ēharuala tabari ēgitē la valua. — Mulimuli kaluvuti.

Egitē mahuli môli, mahnli môli, ēgitē mahuli bibibi môli.

Vakasá ēgitē pēhō ōtalō E Dai, mulimuli la pilōhō ukati, ēgitē ukati pēpēhō.

Ist die Schnur mit aufgereihten Fischen[1] lang geworden, bringen sie dieselbe nach Hause zu ihren Gattinnen.

Die Gattin verteilt sie unter die Frauen, der Gatte unter die Männer. — Nachher ist es fertig.

Sie leben nur, sie leben nur, sie leben nur immerfort.

Nur einmal stirbt man unten in E Dai, dann ist der Tod vorüber, man stirbt nicht mehr.

4. *La mahuli bibibi oiō E Vagólu. Egitē E Vagólugólu.*

Amitēu pēhō môli, amitēu goiō E Vagólu.

Amitēu kama róviróvia, E Vagólu pōu maulau, amitēu kama lōlōa, la tahalōisá kama vēamitēu.

Amitēu lōlōa bakisi môli: amitēu gē pēhō, amitēu gē goiō ōvōla la mautu la hitu.

4. Fortleben der Seele in *E Vagólu*. Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora*, Stammesname *E Vagolugolu*.

Sobald wir sterben, gehen wir hinüber nach E Vagolu.

E Vagolu ist uns nicht bekannt, es liegt weit weg, wir wissen nichts davon und kein Mensch hat uns eine Nachricht gebracht.

Wir wissen das wenige nur: Wenn wir sterben, gehen wir hinüber zu dem Gehöft des Teufels.

5. *La mahuli bibibila ōata t' E Pagō. Egitē E Kevemumuki.*

E ururul' E Pagō: E Sêlēmauru, E Mōhōliuru, E Vetata, E Kababauru, e tamal' E Geike: E Sumúa, E Geike, ē tamal' E Sumúa.

Amitēu isa gē pēhō, amitēu gōata E Pagō tigi la luma.

Egitēu alē mamuga pēpēhō palati ēgitē galua la bua, la kaliva, la

5. Fortleben der Seele auf dem *E Pagō* (Zweispitzberg). Erzählt von *E Kabába* aus *E Kavutu*, Stammesname *E Kevemumuki*.

Die E Pago-Häuptlinge sind: E Selemauru, E Moholiuru, E Vetata, E Kababauru, E Sumua, der Vater des E Geike[2], und E Geike, dessen Vater E Sumua ist.

Stirbt jemand von uns, so gehen wir auf den E Pago hinauf ein Haus bauen.

Die vorher Gestorbenen pflanzen Betelbäume[3], wilde Taro[4], Süßkartof-

[1] Der Fischer reiht die von ihm gefangenen Fische an einer Lianenschnur, die durch Mund und Kiemen gezogen wird, auf. Schnur und Fische werden *la tiliúla* genannt; eine lange *tiliúla* bedeutet daher einen reichen Fischfang.

[2] Diese Bezeichnung eines Mannes nach seinem Sohne ist in Nakanai sehr häufig. Der Vater nennt sogar den Namen seines Sohnes, wenn er von sich spricht.

[3] *Areca catechu.*

[4] *Colocasia indica.*

kuruvē la liu, la mavō, ē masêgi, la huvi

Egitē tólō la lulubō, ēgitē abi la havi sēlua, ēgitē abi la sisi, ēgitē sēlua la lulubō, ēia maósa, ēgitē pōlēa, tigi la luma.

Egitē goiō sautavua la bôlō isa mai galigêli, ēgitē tigi la luma tē la tahalō ale sōlō pēpēhō.

Egitēu ale mamuga pēho palati ēgitē ōlōa la bôlō, ēgitē vēvêrula (alē sōlō pēpēhō), ēgitē lukua la mavō, ēgitē gulugutu, la mavō masóla.

Egitē (sōlō pēpēhō) goiō kólia, abiagitēu alē pēpēhō alaurati, la bôlō, la mavō: tēgitēu alē vēgugumu la kaliva, la kuruvē.

La havi ēia tutubu, E Sumúa pōuróbōa: ēia matē, ēia isu lōu, ēia gó lōu.

La vilēlo[5] *oilō la mapaľ E Pagō, ēia hóputala lōtalō, ēia sali sōlau la mahuma tamitēu, ēia salitarō la mavō tamitēu, la luma tamitēu, salitarō tómia.*

La magasaľ E Pago pigiróbō la mahuma tamitēu, la mamavō kōkóvu tómiti.

Amitēu goiō bula sōtalō la mautu tēgitēu E Pórapóra.

La valua tamitēu hêlē tómi sōma, E Sulu, E Taróbi ubi agitēu.

feln[1], Kokospalmen, Taro, Maniok[2] und Jams[3].

Sie (die vorher Gestorbenen) fällen Brennbäume, holen Feuer und Kokosblätter herbei, brennen die Brennbäume, und sind sie angebrannt, schälen sie diese und bauen das Haus.

Tags zuvor, bevor sie das Haus des eben verstorbenen Mannes bauen, ergreifen sie ein Schwein.

Die vorher Gestorbenen zerteilen das Schwein und teilen es aus (unter die eben Verstorbenen), sie heben Taro aus, sie kochen, bis die Taro gar sind.

Die (eben Gestorbenen) revanchieren sich und geben den früher Gestorbenen Schweinefleisch und Taro; denen aber, welche sich der Taro enthalten[4] (geben sie), wilde Taro und Jams.

E Sumua setzt sich auf das rauchende Feuer; ist es erloschen, zündet er es wieder an, und es flammt wieder.

Eine Quelle hat ihren Ausfluß im E Pago-Innern, sie sprudelt unterirdisch, fließt uferwärts unseren Pflanzungen zu, schwemmt unsere Taro und Häuser weg, schwemmt alles zusammen fort.

E Pago-Erde überzieht unsere Pflanzungen und verbirgt alle unsere Taro.

Wir ziehen dann hinunter in das Gehöft der E Porapora-Leute.

Unsere Männer fliehen alle zusammen nach E Sulu, und die E Tarobi überziehen sie mit Krieg.

---

[1] *Convolvulus batatas.*

[2] *Manihot utilissima.*

[3] *Dioscorea alata.*

[4] *Vegugumu* (sich der Taro enthalten zu Ehren eines Toten). Stirbt ein Verwandter der Geister, so fügen auch sie sich der Sitte, die Gestorbenen selbst tuen es nicht.

[5] Die *la vilélo* ist nach meinen Erkundigungen ein Regenbach, der im Nordwest-Passate sein im Südost-Passate meist trockenes Bett überschreitet.

B. Historische Sagen.

1. Das erste Menschenpaar.

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora.*

Alaurati la tavilē isá, la tamalē isa.

Egirua vuō ōlau la magō, mulimuli ēgirua gōluma.

La vuvu pēpêsi. — La tavilē gōtalō la malulu la vuvu la tahalō gōata tē la mulila ōata te la gēlu la óbu.

La vuvu igō la tavilē isá gōtalō te la malulu.

La tavilē pigō ē latatula ilua, mulimuli ēlatatula ururu, ē latatula ubi la vugi; la limagirua vagari, ēgirua ubi la gólu isa, ēia siki.

E tilagirua vē maiê: „Ubi gautōa la vugiêlē!“

Mulimuli ēgirua ubi la vugi.

La tahalō isauru pōpōu oilō tē la luma, mulimuli ēia ga masagēa ubi ēgitē m'ē latatula.

Egitē hêlē goiō malau.

Mulimali la tahalō mavuta la ıógō, ē latatula kópē la mata tētala, ēgirua goilō, ubi la tahalō oilō la pórō tētala, ubi, la tahalō pēhō.

La vuvu goiō igō ē tilagirua, mulimuli ē tilagirua savulatu, ē tilagirua goiō pigō ilua la tavilē, ē hatavilēgirua.

La vuvu igō lōa ē tilala, ēia pigō isa la tamalē, la vuvu goiō igō lōa ē tilala, ēia pigō la tavilē isa . . . ēlatatula usu, ēlatatula usu, ēgitē ururu.

Egitē uru, ēgitē puli ē ruturutugitēu, ēgitē pigō ē latatugitēu. —

Einst war eine einzige Frau und ein einziger Mann.

Beide fischten am Meeresufer und gingen dann nach Hause.

Die Stockwespe grub Erde auf. — Die Frau ging in das Loch der Stockwespe hinunter, der Mann hinauf zu seiner Wohnung oben in den Ast eines Baumes.

Die Stockwespe „machte die Frau“, welche in das Loch hinuntergegangen war.

Die Frau gebar zwei Söhne, diese wurden groß und fällten Bananenstauden; beider Hände wurden stark, und wenn sie auf etwas warfen, trafen sie.

Beider Mutter sagte: „Versucht doch mal diese Bananenstaude zu fällen!“

Beide fällten die Bananenstaude.

Der große Mann saß in seinem Hause und wollte die Mutter mit den Söhnen töten.

Sie aber flohen weit weg.

Als nachher der Mann eines Nachts schlief, öffneten die Söhne seine Türe, traten ein, speerten den Mann drinnen auf seinem Bett, sie speerten und der Mann starb.

Die Stockwespe ging „beider Mutter machen“, beider Mutter wurde schwanger, beider Mutter gebar zwei Mädchen, die Schwestern der beiden.

Die Stockwespe „machte wieder die Mutter“, und sie gebar einen Knaben, die Stockwespe „machte wieder die Mutter“ und sie gebar ein Mädchen . . . ihre Söhne wurden zahlreich und wuchsen heran.

Als sie erwachsen waren, nahmen sie Gattinnen, diese gebaren ihre

La tahalo isa goiō pulia ē rutula, la tahalō isasa goiō puli lōa ē rutula, la taholō isa goiō puli lōa ē rutula, igō molia, igō molia — ē ruturutugitēu usu kaluvu. Egitē savu ē latatugitēu, isasa goiō savu ē latula, igō môli maiê.

La Kalai tamitēu usu, isahari goiō ili la mautu, isahari goiō ili la mautu, gē lamōlamō, ēgitē gē pōu ōvōla.

Mulimuli ēgitē ili la mautu.

Kinder. — Ein Mann nahm sich seine Gattin, ein anderer nahm sich auch eine Gattin, und „machte nur sie“ und „machte nur sie“ — so alle ihre zahlreichen Frauen. Sie zeugten ihre Söhne, einer zeugte seinen Sohn, und alle taten so.

Unsere Nakanai wurden zahlreich, einige gingen hierhin ein Gehöft anzulegen, einige gingen dorthin ein Gehöft anzulegen, Gras auszuhauen und dort zu wohnen.

Nachher legten sie ein Gehöft an.

2. *La magō.*

La tahalō ilua vēmamusi, egirua tólōa la uaga tēgirua. — Egirua pêsi la magasa malaua, egirua vórēvórē, eia ukati karakara.

Egirua goiō la lalu sali ōvōla, ēgirua vórēa, egirua goiō póru.

Egirua goiō vēmamusi, gōlau la magō, ēgirua sivutia la magō ēgirua vē magó: „La mágō tēgalua!“

Mulimuli ēgirua vē ale e latatugirua, e rutugirua, ēgirua vē magó: „La magō tamila, amila lihótia!“

Egite goiō lihōa la magō tegitēu. Kaluvuti.

2. Das Meer.

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora.*

Zwei Männer waren mit Hunden auf der Jagd und bauten sich einen Einbaum. — Beide gruben weithin die Erde auf, ruderten mit den Paddeln, aber er (der Einbaum) glitt nicht dahin.

Beide gingen zu einem Wasser, um darauf zu fließen, sie ruderten ihn (den Einbaum) und landeten.

Beide gingen mit der Meute auf die Jagd, kamen zum Meeresufer, fanden das Meer und sagten: „Das Meer von uns beiden!“

Dann benachrichtigten sie ihre Kinder und Gattinnen und sagten: „Wir beide haben das Meer von uns beiden gesehen!“

Sie gingen hinüber ihr Meer zu sehen. Es ist fertig.

3. *E ururumitēu E Kulukēauuru.*

E Kulukēauuru sivuti la mautu mē la mago mē la sakalu.

Eia môli sēkēla pōu la mautu.

E Loliuru ēia susulia, ēgirua pōu la mautu.

3. Unser Ahnherr *E Kulukēauuru.*

Erzählt von *E Lutu* aus *E Buluma*, Stammesname *E Vagolugolu.*

E Kulukeauuru fand das Gehöft, das Meer und das Riff.

Er war noch ganz allein in dem Gehöft.

E Loliuru gesellte sich ihm zu, und beide wohnten im Gehöft.

Egirua vulaia la mahuma tēgirua, ēgirua galugalu, gēgēu, galu ē viva mē la vugi mē la mavō.

Eia kusi para. — La valua lōbali goiō tēgirua, ēgirua lukuluku la mavō, gutugutu la bakē, abiagiteu, ēgitēu ali.

La tavilē ilua goiō tēgirua sibitalatavu ēgirua.

La tavilē isasa goiō tē la tahalō isasa, la tavilē isa goiō tē la tahalō isa; ēgirua savu ēlatugirua, tē alē isa, te alē isa, tē alē isa la tavilē, tē alē isa la tamalē.

E latugirua uruti, ēgirua goiō pigō lōu ilua, la tavilē isa, la tamalē isa.

E hatavilēgirua e hatamalēgirua puli lōu ēgirua, ēgirua savulatu lōu, ēgirua pigō lōu, la valua usu kikima sulubula tē la mautu.

Egitē usuti, ēgitē galua la liu, la uêlē mē la ulu, mē la tóvu, la suku, la kêmē, la gaiva mē la tabua, la kaliva.

Egirua abi la mäili, la hali; ēgirua igō la hatō, la hatō para, ēia tarkidi.

E la tatugirua igō lōu, ēia para.

Beide bearbeiteten ihre Pflanzung, pflanzten und reinigten, pflanzten Gemüse, Bananen und Taro.

Alles wuchs vortrefflich. — Fremde Leute kamen zu beiden hinüber, beide hoben Taro aus, brieten sie im Feuer, setzten sie ihnen (den Fremden) vor, und diese aßen.

Zwei Frauen gingen hinüber zu den beiden, und beide nahmen die zwei in Empfang.

Die eine Frau ging zu dem einen Mann hinüber, die andere zu dem andern; beide (Männer) zeugten ihre Kinder, von der einen eins, von der anderen eins, von der einen ein Mädchen, von der anderen einen Knaben.

Als ihre Kinder groß waren, gebaren sie wieder zwei, ein Mädchen und einen Knaben.

Die beiden Geschwisterpaare heirateten gegenseitig, beide (Frauen) wurden auch schwanger und gebaren, so daß die Leute im Gehöft unzählbar wurden.

Als sie zahlreich geworden waren, pflanzten sie Kokospalmen, Mandelbäume[1], Brotfruchtbäume[2], Zuckerrohr, Tabak[3], Mangobäume[4], die malayischen Apfelbäume[5], wildes Zuckerrohr[6] und wilde Taro[7].

Beide holten roten Lehm[8], den Obsidianstein, beide bereiteten den Sago[9], er wurde viel und war gut.

Die Söhne der beiden bereiteten ihn auch und er wurde viel.

---

[1] *Pometia pinnata.*
[2] *Artocarpus incisa.*
[3] Juka.
[4] *Mangifera indica.*
[5] *Eugenia malaccensis.*
[6] *Saccharum floridulum.*
[7] *Colocasia indica.*
[8] Gefärbt mit *Bixa orellana.*
[9] *Nipa fructicans.*

Egirua abi la hatōtólul' ē kilēhō, ēgitē abi la mai, ēgitē tahōa, ē kilēhō pēpêsi, la vahala tilō la mai, la mai vaga, ēgitē alia.

Egitē tómi lihōa, ēgitē tatahō kaluvu, ēia para la huti tē la maututula.

Egirua ubi la bauba, ēgirua mógō.

Egite gēlua la bauba, ēgirua goilō tutumulia, ēgirua sivutia la bôlō ōtalō mavuta.

La bôlō hêlēl' ēgirua ēia gōgala tē la bauba, tilō.

Egitē laua, ēgitē miri, ēgitē gōluma, ōlōa, ēgitē alia. — Eia para tē la maututula, ēgitē la valua igō kaluvutia.

Egirua ubi la vuō la ia, e sulu isasa, la bêbē isasa.

Egirua susulu môli la ia mē ē rava, ēgirua tapatarō la vuō.

Egirua goiō pulia la paia, ēgirua ubi la bôlō, mē ē kēhu, mē ē pakasa, la basi, è kaupólō.

Egirua ubi ēgitēu kaluvu, vagoiō tē hatavivilē.

Egitē humara alē ēia masóla. Egitē goiō kalōkalō, ēgitē lau kaluvu la bôluluma, ēia kaluvu; ēgitē goiō tilia, ēia kaluvu.

Beide holten Buschhühnereier, beide holten eine Schlinge, sie legten sie, ein Buschhuhn grub die Erde auf, ging mit einem Bein in die Schlinge, die Schlinge zog sich zusammen, und sie aßen es.

Alle zusammen sahen es, ahmten es alle nach, und es wurde allgemein in den Gehöften.

Beide fingen mit dem Netz und spürten Schweine auf.

Alle zusammen stellten das Netz auf, beide gingen in den Busch hinein den Schweinespuren nach, und beide fanden ein unten liegendes Schwein.

Das Schwein floh vor beiden hinaus zum Netz und ging hinein.

Alle zusammen ergriffen und umjauchzten es, gingen nach Hause, zerteilten und aßen es. — Dies wurde Gewohnheit, alle Männer machten es so.

Beide fingen auch Fische mit dem Netz, sowohl mit dem Sulu- wie mit dem Bebe-Netz[1].

Beide fingen nur Fische und Schildkröten, und verließen das Netz.

Beide holten ihre Hunde herbei, jagten Schweine, Kasuare, Känguruhs, Beutelratten und Opossums[2].

Beide erjagten sie alle und brachten sie den Frauen hinüber.

Diese kochten sie, damit sie gar wurden. Alle gingen die Liegetrommel schlagen, ergriffen alle zahmen Schweine und es war fertig; sie gingen tanzen und es war fertig.

4. La havi.

La valua ēgitē suvia la mavō tegitēu, ēgitē, vuharōa tē la harō, la mavō tutulu la harō, ēgitē alia la mavō.

4. Das Feuer.

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora.*

Die Leute schälten ihre Taro, trockneten sie an der Sonne, und wenn sie von der Sonne heiß waren, aßen sie die Taro.

---

[1] Das *e súlu*-Netz ist das gleiche wie das *la vúo.*

[2] *Phalangista vulpina.*

Egitē vuharōa môli la movō tegitēu, ạlạlia; la ilili lōu, alalia: ēgitē vuharōa, ēgitē alalia.

La ia lōu, ēgitē vuharō môlia tē la harō.

La ila tē la tahalō isa paru lōata la móri, ēia paru sōtalō tēgatōuē: E Taumētubu lihōa.

E tubula lêgēlêgē sōgala la matapirō, ēia sivutia la ila, ēia paru sōtalō, ēia abialē ē tubula.

La tahalō tahi egirua, ēia vē magó: „Amulua m'ētubum kama lihōa la ila tegeaku? Amulua vepalaiagu, au ge abi amulua la gólu isá tēgēaku!“

Eiagōata la móri, ēia pigia ēgirua m'ētubula la havi, ēia vē magó: „Amulua gugutu la mavō, gugutu la ia, gugutu la ilili!“ Egirua abi lōa, la tahalō la ila tētala ēia paru.

Egirua utua la óbu, ēgirua galia, ēgirua gutua la paga tēgirua, ēia masóla, ēgirua alia.

La havi paratió; ēia para la mututula usu papahiō, para soió, para soió.

Egitō la valua abi kaluvu la havi. Kaluvuti.

Sie trockneten ihre Taro nur an der Sonne und aßen sie: sie trockneten es an der Sonne und aßen es.

Auch Fische aßen sie nur an der Sonne.

Das Kanu-Beil eines Mannes fiel vom Himmel oben und fiel zu uns herab: E Taumetubu sah es.

Ihr Enkel amüsierte sich draußen auf dem Vorplatz des Gehöfts, er fand das heruntergefallene Kanu-Beil und gab es seiner Großmutter.

Der Mann frug beide und sagte: „Habt ihr, du und dein Enkel, nicht mein Kanu-Beil gesehen? Sagt mir es, ich werde auch etwas von mir holen!“

Er ging hinauf in den Himmel, warf ihr und ihrem Enkel Feuer hinunter und sagte: „Kocht die Taro, kocht die Fische, kocht das Taroblättergemüse!“

Beide nahmen dies (Feuer), der Mann das heruntergefallene Kanu-Beil.

Beide schlugen Holz ab, spalteten es, kochten ihr Ding, es wurde gar und beide aßen es.

Das Feuer hat sich verbreitet; es verbreitete sich in den Gehöften weit und breit, verbreitete sich hierhin, verbreitete sich dorthin, die Menschen brauchten alle das Feuer. Es ist fertig.

(Fortsetzung folgt.)

The Reluctant Bridegroom.

By Elsie Clews Parsons, New York.

To-day the prowess theory of exogamy made by our ethnologist forebears has for us little but historic interest, and their rather frantic attempts to discover "rape symbols" the better to exploit marriage by capture must appear not only futile, but not altogether scholarly. So often they entirely overlooked the setting of the "symbol" or some pertinent fact giving it an unmistakably different aspect. To one class of such facts I would like to draw attention, not in refutation of what no longer needs it, but because it is of interest to the theory of ceremonial as an expression of reluctance to envisage new conditions.

This reluctance is not confined to one sex. Quite often, I have found, a "rape symbol" displays itself in the conduct of the bridegroom. Let me give illustrations. In New Britain the bride has to stay five days alone in the bridegroom's house, fed by his kindred. He himself is hiding away in a place in the forest or the high grass known only to the men[1]. Nor is this coy[2] behavior the first demonstration he has given of his feeling about matrimony. He is supposed to rebel against it at his initiation ceremony, the ceremony qualifying him for it. At this time a coil of shell money is thrown over his head to placate him. If he succeed in breaking away from his captors, he is allowed to escape from the public initiation. He may still, however, be entrapped privately, for his parents are "ashamed" of his bachelorhood. Decoyed and caught, he will vociferate: "What have I done that I should be compelled to marry? — Let me go." And this time if he can break away, it is etiquette for him to try to kill his pursuers[3]. Among the Abengs and Matabengs, divisions of the Garos of Assam, it is the custom for a man to refuse at first to marry the girl who has sought his hand, and to run away and hide. Friends go to look for him and bring him back by force. He again escapes and is again brought back. But if he runs away the third time, he is unpursued; it is taken for granted that he is really averse to the marriage[4]. Among the Abchasses of the Western Caucasus it is on his wedding night the bridegroom runs away and hides. The next day he is brought to the home of his bride by force[5].

But apart from running off, there are other ways in which the bridegroom is expected to exhibit "modesty". Among the Andaman Islanders the

---

[1] Parkinson R., "Im Bismarck-Archipel", p. 98. Leipzig 1887.

[2] Herbert Spencer pointed out that in the case of girls certain "rape symbols" were merely expressions of coyness. But in these experiences the element of reluctance, I take it, so greatly overweighs the element of desire that "coyness" is not a happily descriptive term.

[3] Danks B., "Marriage Customs of the New Britain Group". Journal of the Anthropological Institute, XVIII (1888—1889), p. 286, 287.

[4] Playfair A., The Garos, p. 67. London 1909.

[5] Seidlitz N. V., "Die Abchasen". Globus, LXVI (1894), p. 40.

bridegroom takes his place at his wedding among the bachelors. When the chief or elder approaches him, he "at once assumes a modest demeanor and simulates reluctance to move"[1]. With encouraging and reassuring words, he is led slowly, sometimes almost dragged, towards his *fiancée*[2]. In the Eastern Islands of the Torres Straits he has to pretend to be greatly ashamed and hide his face[3]. Among the Chukmas of South-Eastern India, at the wedding rite of eating together, the bridegroom as well as the bride is expected to be bashful. To the hilarity of all, his best man has to direct his hand to his bride's mouth[4]. Among the Greeks of Southern Macedonia it is the bridegroom and not the bride who is "lifted". On the last day of the week long celebration, an envoy from the bride comes to gird the bridegroom, attempting at the same time to lift him from the ground. He struggles and resists[5]. The Albanian bridegroom simulates, like his bride, great unwillingness to enter the nuptial apartment[6].

In conclusion let me give Plutarch's account of the conduct of the Spartan bridegroom. It is the account mainly relied upon, let us note, to prove the existence of marriage by capture among the Dorians. Plutarch says, to be sure, that "the husband carried off his bride by a sort of force". She is then prepared for him. Her hair is clipped close, she is dressed up in men's clothes, and she is left upon a mattress in the dark — rather strange precautions for a rapist to take[7]. But it is with the rest of the account we are most concerned. After the bridegroom has visited his masquerading bride he returns to sleep as usual with the young men. "And so he continues to do, spending his days, and, indeed, his nights, with them, visiting his bride in fear and shame, and with circumspection when he thought he should not be observed; she, also, on her part, using her wit to help find favorable opportunities for their meeting, when company was out of the way. In this manner they lived a long time, in so much that they sometimes had children by their wives before ever they saw their faces by daylight[8]. Plucky as the Spartans may have been in battle, in encountering the opposite sex do they not appear a bit faint hearted?

Faint hearted, one means of course, about making a change, and faint-hearted collectively. In primitive circles the surreptitious bridegroom or the run-away is merely a figure head; among us moderns, change not being quite as much of a social bugbear, the bridegroom who fails to turn up at his

---

[1] MAN E. H., "On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands". Journal of the Anthropological Institute, XII (1882—1883), p. 137.

[2] She too has been making a great display of modesty, weeping and hiding her face.

[3] Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, VI, p. 113. Cambridge 1908.

[4] LEWIN T. H., Wild Races of South-Eastern India, p. 178. London 1870.

[5] GARNETT L. M. J., The Women of Turkey: The Christian Women, p. 84. London 1890.

[6] Ib., p. 255—256.

[7] An instance of sex inoculation and assimilation CRAWLEY calls the dressing up. (The Mystic Rose, p. 372. London and New York 1902.)

[8] Lycurgus, Ch. XV.

wedding betrays only his personal timidity and lack of enterprise. His representative character survives only in popular humor and, in certain circles, in the minds of his friends. He "showed a real dread of meeting his old bachelor friends", writes Strindberg of a betrothed man. "They seemed to him like enemies, and he saw their sceptical grimaces, which were only too easy to interpret. 'See! there he is caught! To think of the old rascal letting himself be hoodwinked! etc.' For the young bachelors were of the opinion then, as now, that love was a piece of trickery which sooner or later must be unmasked"[1] — a coil thrown, not by his family, but by his sweetheart.

[1] Fair Haven and Foul Strand, p. 25. New York 1914.

La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine).

Par le P. J. Dols, C. M. I., missionnaire au Kan-sou.

Table générale des matières.

Ière Partie. La naissance: D'où vient la vie? — Moyens pour déterminer le sexe des enfants. — Naissance. — Superstitions pour conserver l'enfant en vie.
IIe Partie. Le mariage: Chercher une fiancée. — Fiançailles. — Noces. — Chansonnettes.
IIIe Partie: Les funérailles: Introduction. — Décès. — Deuil. — Obsèques. — Culte des ancêtres. — Chansonnettes.
IVe Partie. Fêtes et usages pendant le cours d'une année: Le pays et la ville de Tu-kiang. — Généralités sur les fêtes. — Les mois de l'année et leurs fêtes.

Ière Partie. — La Naissance[1].

1er CHAPITRE:

D'où vient la vie?

Les détails concernant les usages et les superstitions sont ceux en vogue chez le peuple de *Tou-tsiang*.

Arrivé le sixième mois après la conception, l'enfant commence à vivre dans les entrailles de sa mère. L'accouchement doit avoir lieu le dixième mois, au complet. Un enfant qui verra le jour plus tôt, soit, par exemple, vers le huitième mois, restera pour toute sa vie faible, sans forces.

D'où vient la vie? Ou l'âme, d'où vient-elle?

Un médecin-lettré, m'expliquant un jour un traité de médecine, me disait: «L'âme est formée par le *k'i*, le souffle de la mère, comme le corps est formé par l'union de l'homme et de la femme. Mais le peuple, qui n'en sait rien, dit sottement: l'âme est formée ou faite par le *T'ien-ie*, ou le Ciel, et c'est par l'intermédiaire de la déesse *Song-tze-p'oussa* (la déesse qui apporte des enfants), une déléguée du *T'ien-ie*, que l'âme est donnée ou apportée.»

Le corps, dans les entrailles de la mère, comment est-il formé?

La théorie de la formation repose sur les principes suivants, principes d'une haute importance, constituant et réglant la vie entière des Chinois.

Il y a d'abord les principes *yang* et *yn*, le principe «fort» masculin et le principe «faible» féminin; puis les cinq éléments: métal, terre, eau, bois et feu.

Faisons les combinaisons pour en tirer les conclusions pratiques:

1° *yang* et *yn cheng-t'ou* des principes masculin et féminin, naît la terre,
t'ou cheng kin de la terre naît le métal,
kin cheng choei du métal naît l'eau,
choei cheng mou de l'eau naît le bois,
mou cheng houo le bois engendre le feu,
houo cheng t'ien le feu produit la vie.

2° Il faut combiner et confronter ces cinq éléments avec les cinq viscères de l'homme. Dans chaque élément, on distingue une partie lourde et une

[1] L'auteur apporte dans ce chapitre seulement des renseignements succincts puisqu'il a déjà publié un chapitre sur «la naissance» dans l'«Anthropos», III (1908), p. 761—768, ainsi que ce qui suit, y forme plutôt une espèce de supplément.

a) La déesse qui apporte des enfants.

b) La déesse qui fait pousser des enfants.

partie subtile, et les cinq viscères sont autant de parcelles de la partie lourde des éléments:

T'ou jou p'i wei la terre est comme les os et l'estomac,
kin jou fei le métal est comme les poumons,
choei jou chen l'eau est comme la vessie,
mou jou kan le bois est comme le foie,
houo jou sin le feu est comme le cœur.

Donc, d'après ces données, le corps humain est formé de la manière suivante:

Les principes *yang* et *yn* sont l'homme et la femme,
l'homme et la femme engendrent la terre,
la terre est comme les os, la terre produit les os (le nez et l'estomac),
les os et l'estomac produisent la chair et les poumons,
les poumons engendrent la vessie,
la vessie produit le foie (et d'ensemble avec le foie sont formés les yeux, les veines, les artères),
le foie engendre le cœur,
le cœur (de par le souffle) produit la vie.
Houo cheng hiue le feu (cœur) produit le sang,
mou cheng fong le bois (le foie) engendre les vents,
t'ou cheng jou la terre (la rate) produit la chair,
kin cheng k'i le métal (les poumons) produisent le souffle,
choei cheng choei l'eau (la vessie) produit l'eau.

Voilà donc la théorie de la formation du corps humain; d'ailleurs, j'aurai l'occasion de faire l'anatomie du corps entier de l'homme.

2° CHAPITRE:

Moyens pour déterminer le sexe des enfants.

Pour avoir un enfant mâle, il faut implorer et la déesse *Song-tze p'oussa,* et la déesse *Ts'oei-niang*. La déesse *Song-tze p'oussa* a le pouvoir d'obtenir du *T'ien-ie* (Ciel) une âme d'un enfant mâle; l'autre déesse, nommée «celle qui fait pousser l'enfant», a le pouvoir de prévenir un avorton.

Les pagodes des déesses pour en obtenir des enfants sont nombreuses, et quoi d'étonnant, si on se rappelle que le plus grand souci d'un Chinois est d'avoir un descendant mâle, qui puisse continuer à faire des sacrifices aux âmes des ancêtres. Le dessein I (fait par un artiste chinois) représente deux déesses; a côté gauche *(a)*, c'est la déesse qui apporte des enfants, à l'autre côté, est représentée la déesse qui fait pousser les enfants. Dans la main droite, elle tient un *houo-chan*, symbole de son pouvoir.

Ailleurs, la déesse «qui donne des enfants», est représentée de la manière suivante (voir photo I). Elle porte les habits et les dignités royales. Dans ses mains, à la manière des rois elle tient la tablette de la dignité, son front est couronné d'une couronne de fleurs artificielles. Souvent, ou presque toujours, surtout lors de la célébration de sa fête de naissance, sa coiffure est piquée de fleurs de chrysanthèmes données comme des ex-votos.

Cette déesse a, elle aussi, des enfants mâles, et le plus aîné, vénéré par les femmes, est nommé *Tcheng tou-ko-ko* «le frère *Tcheng-tou*». On lui donne en action de grâces, après avoir obtenu par son intermédiaire un garçon ou une fille, des souvenirs, des jouets de toutes sortes.

Le vingtième jour de la troisième lune c'est la fête de naissance de la déesse. Pendant trois jours, on chante des comédies. Du matin jusqu'à loin de la nuit, la pagode est bondée de femmes, d'enfants, de garçons et de filles. Tout le monde veut lui offrir des bouquets de fleurs artificielles, car tout le monde ou bien il a reçu ses bonnes grâces, ou bien doit encore invoquer son assistance, et alors il faut bien honorer cette déesse si puissante. On dit qu'en ce jour il tombe toujours de la pluie. Pourquoi? La *Niang-niang*, madame, doit laver son visage.

La femme stérile ou celle qui n'a pas de garçons se rend dans la pagode de la déesse, et après lui avoir fait des offrandes, elle commence à faire des supplications en disant: «Hé, *Niang-niang*, donnez-moi un fils, hé, donnez-moi un garçon!» Puis, s'adressant au fils de la déesse, elle fait cette supplication: «Hé, frère *Tcheng-tou*, intercédez pour moi, obtenez-moi un fils!» La femme fait alors un vœu, de donner tel ou tel objet comme ex-voto.

Tandis que la femme fait des supplications, un bonze allume des cierges, et ôte à la déesse une des fleurs de chrysanthèmes, la brûle, met les cendres dans un vase d'eau sacrée et la donne à boire à la femme. La femme mettra certainement au monde un garçon.

A la fin, la femme, s'adressant encore une fois au bébé de la déesse, arrache à la statue du bébé un peu de terre, qu'elle avale. Ce morceau de terre doit être pris inter media crura; alors elle concevra un garçon.

A un certain endroit de la ville de *Tou-tsiang*, se trouve une pagode renommée, dédiée à la *Song-tze p'oussa*. Là, il y a une eau sacrée. Des femmes stériles ou n'ayant pas d'enfants mâles se rendent dans cette pagode pour implorer de la déesse un garçon. Après les offrandes et des vœux faits à la déesse, la femme agenouillée au bord de l'eau, met sa main dans l'eau et commence à pêcher un objet (photo II). Prend-elle de sa main une pierre, une brique, o bonheur! c'est un pronostic faste: un garçon verra le jour. Pêche-t-elle, au contraire, une tuile, o malheur! elle enfantera une fille. Dans les temps anciens, on donnait à la fille, pour jouet, une tuile, car la fille n'était pas estimée. Actuellement, la fille ne valant non plus grande chose, une tuile est encore un pronostic néfaste.

3° CHAPITRE:

Naissance.

Au huitième mois la femme se trouve enceinte, elle se rend dans la pagode de la déesse «Qui fait pousser les enfants», pour implorer ses bonnes grâces, d'avoir un accouchement heureux.

Aussitôt qu'un garçon vient de naître, on fait des offrandes solennelles devant les tablettes des ancêtres. On leur annonce la nouvelle heureuse, on invite les âmes des ancêtres à venir prendre part aux réjouissances.

Photo I du P. Dols. Anthropos X—XI.

La déesse «qui donne des enfants».

Photo II du P. Dols. Anthropos X—XI.

Femmes assises sur l'étang de l'eau sacrée avant les rites superstitieuses.

Sur du papier jaune on écrit: «Aux (âmes) vénérables, un monsieur un tel, madame une telle, nous faisons savoir la naissance d'un descendant.» Cette lettre sera ensuite brûlée devant les tablettes.

Il faut, lors de la naissance, regarder l'heure, car pendant la vie de l'enfant, on en aura souvent besoin.

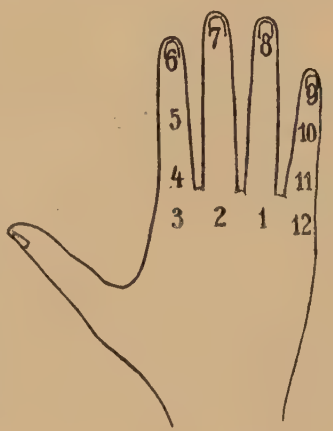
Les Chinois divisent le jour en douze heures, dont chacune équivaut à deux des nôtres. Elles sont représentées par les syllabes suivantes:

Ts'e de 11 h. du soir à 1 h. du matin,
tch'eou de 1 h. à 3 h. du matin,
in de 3 h. à 5 h. du matin,
mao de 5 h. à 7 h. du matin,
tch'en de 7 h. à 9 h. du matin,
seu de 9 h. à 11 h. du matin,
ou de 11 h. du matin à 1 h. après midi,
wei de 1 h. à 3 h. après midi,
chen de 3 h. à 5 h. après midi,
you de 5 h. à 7 h. du soir,
siu de 7 h. à 9 h. du soir,
hai de 9 h. à 11 h. du soir.

Pour regarder l'heure, il faut compter les heures dans la main gauche, dans laquelle il y a 12 jointures qui correspondent, aux 12 heures (ou aux 12 lettres) du *t'ien-kan.*

Il faut mettre le pouce sur les numéros 1, 2, 3, 4, 5 etc., lesquels représentent les 12 heures:

1 2 3 4
tze tch'eu ing mao etc.



Mais pour savoir alors l'heure de la naissance du garçon, il faut regarder (c'est la chose la plus naturelle) le pouce du garçon, qui courbé repose de soi-même sur une des 12 jointures de la main gauche, et c'est l'heure précise de la naissance. Le même phénomène a lieu lors du décès de quelqu'un, et pendant deux et trois jours, on peut observer ce phénomène.

Si le pouce de l'enfant repose les premiers jours sur le numéro 10, la naissance a eu lieu à l'heure *you* c'est-à-dire de 5—7 heures du soir.

Aussitôt que le premier garçon vient de naître, le père, ou le beau-père, annonce cette nouvelle heureuse aux parents de la mère. Trois jours après, les parents envoient à leur fille et mère un pain monstre, nommé «le pain à l'estomac creux *(k'ong-sin mo)*». Le sens en est clair. Ils envoient aussi des fruits et autres petits cadeaux, entre autres un petit fourneau en terre cuite de forme ronde. C'est pour y cuire et bouillir des légumes pendant le premier mois. Les parents envoient au bébé une petite couverture et une pièce de toile rouge, trois mètres environ.

Le dixième jour après la naissance, les parents envoient à leur fille cinq pains cuits au bain-marie.

Il est absolument défendu que la mère et le bébé sortent ou passent devant la porte d'une maison avant le mois plein. Les deux sont «impures», et en sortant impure on offenserait les esprits protecteurs, qui en revanche causeraient des malheurs.

Si, par malheur, la mère oserait sortir avant ce temps, il faudrait inviter un exorciste. Si pendant ce mois, un des deux, mère ou enfant, venaient à mourir, avant d'enterrer le cadavre de la mère (les cadavres des enfants sont rejetés au pâturage des chiens et des loups), on devrait faire des exorcismes contre les esprits méchants ou âmes errantes, soit celle de la mère, soit celle de l'enfant.

Au premier mois complet, on fête le «plein mois» *(manyo)*. Parents, amis et les connaissances, tous viennent féliciter le père et apportent des présents. Les parents apportent pour leur petit-fils un habillement complet, puis un oreiller et une médaille en argent.

Ils donnent aux parents de l'enfant, et cela en récompense des soucis qu'ils ont eus à soigner leur propre fille, des pièces de toile.

Le dîner fini, tous sont invités qui ont donné des présents, on rase la tête du bébé. Il faut enterrer les cheveux dans une terre propre, l'enfant deviendra alors fort et robuste, car la terre produit les os et la chair *(t'ou cheng p'i)*.

4° CHAPITRE:

Superstitions pour conserver l'enfant en vie.

Si dans une famille est décédé un garçon, et si l'on craint pour la vie de l'enfant qui vient de naître, il faut faire la cérémonie suivante. Le petiot est porté par une femme auprès de la porte. Elle met un pied de l'enfant dans le trou au-dessous de la porte, nommé le trou du chat *(mao-eul-tong)*. A l'extérieur de la porte se trouve une autre femme, feignant la colère, elle frappe avec un marteau sur le bois de la porte et crie à l'enfant: «As-tu envie de mourir?» La femme à l'intérieur répond: «Non! Non!» La première femme, pour faire peur à l'enfant, frappe de nouveau sur un des battants de la porte, et crie: «Est ce que vous allez mourir ou non?» A l'intérieur la femme répond: «Non! non!» On prend alors une ficelle rouge, et l'enfant est mesuré et porté et déposé sur le lit près d'une muraille. Un bout de la ficelle est attaché à un clou du mur, de l'autre bout de la ficelle est lié le pied gauche de l'enfant. Ce clou doit provenir d'un morceau d'un fer à cheval d'une mule appartenant à un muletier de route, ce clou donnera une longue vie à l'enfant. Pourquoi cela? Parce que les mules font des corvées, toujours en route elles ont la vie dure.

Pendant deux jours, l'enfant doit rester attaché, alors il est mesuré de nouveau, et s'il a grandi de quelques pouces, il aura la vie sauve. Cette coutume superstitieuse, je la tiens d'un Chrètien, qui, dans son bas âge, a passé par là.

Si dans une famille vient à mourir une fille, au moment où sa mère se trouve enceinte, il faut couper en pièces le petit cadavre. Sinon, l'âme errante viendra se venger, elle devient une ennemie acharnée de sa mère. La femme enceinte accouchera alors de la même fille qui vient de mourir.

Un lettré, orgeuilleux, m'a raconté avec une foi superstitieuse, le récit suivant. Il a eu une fille, deux fois décédée et qui deux fois est revenue. Comment cela? La femme a deux fois et dans le même mois et sur le même jour et à la même heure mis au monde une fille, à la troisième fois on a

coupé en pièces le cadavre de la deuxième fille qui venait de mourir, alors il lui est né un garçon.

A cette même idée superstitieuse, soit de la métempsychose,soit de peur que l'âme d'une fille deviendra après la mort une âme vengeresse, s'attache souvent que les Chinois rejettent leurs petites filles, soit vivantes soit mortes. Ce n'est pas que les parents chinois tuent ou rejettent leurs enfants de ce qu'ils ne les aiment pas. Non, mais c'est la crainte d'avoir des malheurs, des maladies, des décès même, qui prédomine. Et la cause sont ces âmes des filles malades vouées à la mort par un devin ou un exorciste stupide, ayant déclaré comme cause d'une maladie dans la famille, la petite fille d'un mois et plus. Alors il faut détruire l'âme de cette malheureuse, et il faut la détruire entièrement, sans l'espoir de pouvoir renaître. Et cela par le feu, car le feu, étant du principe masculin, et surtout le feu du soleil, seulement peut détruire cette âme.

Dans ces cas, l'enfant ou bien le petit cadavre est brûlé dans le four, ou bien, comme je l'ai vu, il faut exposer le petit nu, entouré dans de la paille, au grand soleil dans une niche.

Un jour, étant à la chasse à une petite distance de la ville *Tou-kiang*, je trouvai le petit cadavre d'une fille de deux mois, nu, mis dans un coin d'un ravin, exposé aux rayons ardents du soleil. Il devait être mort une heure à peu près. C'est alors qu'on m'a donné l'explication de ces faits.

Si on craint pour la vie du garçon, il faut inviter quelqu'un ayant lui-même des garçons, qui puisse devenir le «père-sec» *(kan-t'ie)* du garçon. L'enfant sera adopté comme fils propre, et pour un certain temps il portera le nom de ses parents adoptifs. Les deux familles sont nominalement apparentées. Le jour d'adoption, les parents secs sont invités à un dîner et on leur donne des cadeaux. L'enfant ayant atteint l'âge de 15 ans, retournera dans sa propre famille, il n'y a plus rien à craindre.

Si un garçon est malade, et on craint de sa vie, on fait la cérémonie nommée *ko-koan*. Un devin ou exorciste est invité. Sur une table il dresse trois couteaux, de manière que les trois pointes se touchent en haut. Le tranchant doit être tourné à l'intérieur. C'est une espèce de guillotine. L'exorciste fait des exorcismes, il prend une poule rouge, qu'il fait passer au-dessous de cette machine, puis il y fait passer la tête de l'enfant.

Alors il écrit une formule magique, que l'enfant porte sur son dos. Sur un billet, il écrit les mots: Peine de mort changée en exil. Le billet est pendu au cou de la poule, à laquelle est donnée la liberté. Personne osera la prendre ou la tuer. Cela veut dire que la mort planant sur l'enfant (quand la tête de l'enfant se trouvait au-dessous de la guillotine), est changée en exil. L'enfant restera en vie, mais il est puni.

Mon chien avait tué une poule. Une femme me venait faire une scène, maudire, se lamenter, crier, hurler que j'avais tué sa poule. Je dis: «Calmez-vous, je vous donnerai de l'argent». Elle criait: «Je ne veux pas d'argent, je veux la poule, il me faut la vie de mon enfant.» Je demandais l'explication. Mon chien venait de déchirer une poule exilée. Chose ridicule en soi, mais qui pouvait avoir des conséquences sérieuses. On a, moyennant de l'argent,

recommencé la cérémonie. Si l'on craint pour un garçon un destin néfaste, un devin, après avoir fait l'exorcisme, écrit sur un morceau de toile jaune, verte ou rouge, les caractères suivants: *Tch'ang-ming fou-koei* «longue vie, bonheur et richesses». L'enfant porte ce talisman cousu sur le dos de son habit.

Ou bien le devin fait porter à l'enfant une chaîne de fer. Il porte cette chaîne autour le cou, il est un exilé, il aura une vie longue, car là également la peine de mort est changée. Le fer ici employé doit provenir d'un fer à cheval d'une mule. Ou bien la chaîne provenant d'un fer à cheval d'une mule, est enveloppée dans de toile rouge. Ou bien l'enfant pour avoir une vie longue, doit porter un cordon fait des rênes d'une mule des muletiers.

Dans une famille est décédé un garçon; s'il vient de naître un second, on lui perce les narines et l'oreille gauche, et on y fait entrer de petites boucles. Cela est pour tromper le démon, qui, étant cause de la mort du garçon précédent, ne sache plus que celui-ci est un garçon et ne viendra pas chercher le garçon, car des filles, il n'en sait rien faire.

La procession du bœuf du printemps fini, lorsqu'il vient d'être cassé, tout le monde en prend de petits morceaux. Un morceau de terre provenant du bœuf, est cousu dans un petit sac d'étoffe rouge. Les enfants portent ce talisman sur leur corps, contre les vers et le ver solitaire.

Pour protéger les enfants contre les piqûres et les morsures des scorpions et des serpents (peut-être aussi contre les puces et les punaises?), il faut lier le premier, le second et le cinquième jour de la cinquième lune autour de leurs bras et de leurs jambes une ficelle rouge et leur brûler sous le nez et dans les oreilles une plante aromatique. C'est plutôt une poudre fine rouge provenant d'une pierre calcaire.

(A suivre.)

Erster Versuch einer Grammatik der Sulka-Sprache, Neu-Pommern (Südsee).

Von Br. Hermann Müller, M. S. C.

Der Sulkastamm bewohnt gegenwärtig einen kleinen Küstenstrich an der Nordspitze des Kap Orford, Neu-Pommern. Wie weit ihre Ansiedlungen landeinwärts vorgeschoben sind, läßt sich nicht genau angeben, doch habe ich noch zirka 15 Kilometer vom Strande Sulka-Siedlungen angetroffen. Seit Ende 1899, als die ersten Sulka mit der zivilisierten Welt in Berührung kamen, hatte ich Gelegenheit, durch steten Umgang mit Angehörigen dieses Stammes, ihre Sprache zu erforschen. Aus dem Ergebnis meiner Forschungen stelle ich diesen ersten Versuch einer Sulka-Grammatik zusammen, möchte aber gleich bemerken, daß ich mir weder Unfehlbarkeit noch Vollständigkeit anmaße, da ich ohne jegliches Hilfsmittel meine diesbezüglichen Forschungen begonnen und fortgesetzt habe. Möchte aber diese kleine Arbeit dazu beitragen, daß das Dunkel, das noch über den meisten Stämmen Neu-Pommerns liegt, immer mehr gelichtet werde.

I. TEIL.

Lautlehre.

1. Lautbestand im allgemeinen.

Vokale			Diphthonge			Konsonanten											
i		*u*	*ei*	*oi*	*ou*	*k*	*(k)*	*g*	*ḡ*	*h*		*n*					
e	*o*		*ai*		*au*	*t*	*(t)*	*d*		*s*	*y*	*n*	*(n)*	*l*	*(l)*	*r*	*(r)*
ę						*p*	*(p)*	*b*			*v*	*m*	*(m)*				
a																	

2. Vokale.

A und *e*, *e* und *i*, *o* und *u* sind zuweilen nicht genau zu unterscheiden. Silben, die in einigen Dörfern ein *e* haben, haben in anderen ein *i*:

Mōrek oder *mōrik* Schwein, *vle* oder *vli* bleiben.

E hat den hellen, *ę* den tiefen Ton (deutsches *ä*).

Eine Eigentümlichkeit der Sulka-Sprache besteht in dem häufigen Vorkommen von Murmelvokalen, die mit einem unterstehenden „ bezeichnet sind. Nur bei langsamem, schwerfälligem Sprechen oder beim Singen sind diese Vokale hörbar:

Ką̈tar = *ktar* vorgehen, *mą̈sir* = *msir* Feldfrüchte reinigen, *mą̈tan* = *mtan* Gerölle im Wasser, *kọ̈ni* = *kni* singen, *kọ̈hek* = *khek* Ei[1].

Auch auf Fremdwörter dehnen die Sulka diese Eigentümlichkeit ihrer Sprache aus:

So wird: *kakaruk* zu *kakruk*, *kaleve* zu *kalve*, *to Kamania* zu *to Kmania*.

Doppellaute sind *ai*, *au*, *ei*, *oi* und *ou*; sie sind nach dem Klange ihrer Einzelvokale auszusprechen. Der nichtsilbische, d. h. der am wenigsten hörbare Vokal ist mit ˛ darunter bezeichnet, es ist dies fast immer der letzte, nur selten der erste. Wo zwei Vokale ohne dieses Zeichen nebeneinanderstehen, bildet jeder eine eigene Silbe.

[1] Über Silbentrennung bei solchen Wörtern siehe unten S. 77.

Wie *a* und *e*, so werden auch *ai* und *ei* oft verwechselt.

Oei ist ein nicht leicht hervorzubringender Triphthong; da er mir aber außer in *koeik* krumm, nur noch in einem Eigennamen vorgekommen ist, so kann hier von einer Erklärung desselben abgesehen werden. Bei Umbildung des Wortes geht er in *o* über (*koeik* krumm, *kokír* Krummes).

Kommen zwei gleichlautende Vokale zusammen, so wird einer ausgeschaltet:

Z. B. *m'a lanéil* statt *ma a lanéil* im Kahne.

Die Länge eines Vokals wird durch einen Strich über demselben bezeichnet. Kurze Vokale werden nicht bezeichnet, ´ über einem Vokal gibt den dynamischen Akzent an. Liegt dieser auf einem langen Vokal, so steht hierfür kein anderes als das Längezeichen. Sind in einem Worte mehrere Vokale als lang bezeichnet, so steht das Akzentzeichen über dem Längezeichen. Der dynamische Akzent liegt zuweilen auf dem vorangehenden Worte, Numeruszeichen oder Artikel:

Z. B. *ká lpek* sein Kopf, *mina ló lpek* ihre (2) zwei Köpfe, *na kró lpektuk* ihre Köpfe, *lá gunes* die Kinder, *tá mnur* er weiß es.

Hierbei wechselt zuweilen die Quantität des Vokals:

Z. B. *ó kvak* Schmutz, *ō reak* Taro, *ká nhar* sein Fuß, *kā sie* ihr Junges.

Auch ein nachstehendes Objekt kann von Einfluß auf die Betonung eines Wortes sein:

Z. B. *gólot* es ausschütten, *golót mín* die zwei ausschütten.

3. Konsonanten.

Bei den Konsonanten ist folgendes zu bemerken:

1. *B* steht nur nach *m*, *d* nur nach *n* oder auch an Stelle eines abgeschwächten *t* nach *l*.

2. *G* ist gewöhnliches *g* wie im Deutschen; *ĝ* lautet fast wie deutsches *ch* tief in der Kehle gesprochen.

3. *Y* ist deutsches *j*; in einer Anzahl von Wörtern kann es zu *s* werden:

Z. B. *yi* oder *si* Wasser, *yindiel* oder *sindiel* Blut, *kályie* oder *kálsie* Kind, *yónor* oder *sónor* gelb.

4. *S* ist im Anlaut gewöhnlich weich, im Auslaut gewöhnlich scharf.

5. *V* ist deutsches *w*.

6. *Ḳ*, *ḷ*, *ṃ*, *ṇ*, *p*, *ṛ*, *ṣ*, *ṭ* und *v* sind emphatische Laute; sie werden mit einem besonderen Nachdruck für sich allein ausgesprochen. *Ṛ* ist rollend. Die Silbe, welche auf einen emphatischen Laut folgt, lautet mit gleichem Konsonanten, aber ohne emphatische Aussprache, an. Die Aussprache von Wörtern mit emphatischen Lauten bereitet Fremden große Schwierigkeiten; man könnte dies das Schiboleth des Sulka nennen.

Beispiele: *A ḳkál* = *a-ḳ-kál* Reifen, *a ḳku* = *a-ḳ-ku* Päckchen, *ka ḷlān* = *ka-ḷ-lān* seine Flosse, *eḷḷou* = *eḷ-ḷ-lou* treiben, *ka ṃmi* = *kaṃ-mi* sein Geruch, *ta ṃmok* = *ta-ṃ-mok* es hell, *na or ṇnik* = *na-or-ṇ-nik* ihre Mütter, *a ṇnan* = *a-ṇ-nan* Süßkartoffelart, *ka ppi* = *ka-p-pi* sein Schildpatt, *a ppum* = *a-p-pum* eine Spinnenart, *ta ṛrei* = *ta-ṛ-rei* es gespannt, *ta ṛrum* = *ta-ṛ-rum* er streift es an, *a ṣsil* = *a-ṣ-sil* eine Kokosart, *a ṣsir* = *a-ṣ-sir* Rinne, *Paṭṭe* =

Pa-ṭ-te ein Männername, *na or ṭtik* = *na-or-ṭ-tik* ihre Väter, *ka ṿvan* = *ka-ṿ-van* sein Gerücht, *ta ṿvuo* = *ta-ṿ-vuo* es tief.

Konsonanten, über die nichts vermerkt ist, lauten wie im Deutschen.

4. Konsonantenverbindungen.

Konsonantenverbindungen wie *kh*, *kt*, *lk*, *mn*, *nh*, *ṇh*, *ps*, *pt*, *rp*, *vh* u. a. m. kommen im Sulka im An- und Inlaute sehr häufig vor. Ihre Aussprache wird dadurch erleichtert, daß der erste dieser Konsonanten mit dem vorangehenden Vokal zu einer Silbe vereinigt wird:

Beispiele: *Ka kha* = *kák-ha* sein Ast, *ta ktār* = *ták-tār* er geht vor, *a lkiet* = *ál-ki-et* Ingwer, *ta mnur* = *tám-nur* er weiß es, *ka nhar* = *kán-har* sein Fuß, *ta nha* = *tán-ha* es faul, *ka psin* = *kap-sin* sein Fett, *ta ptum* = *táp-tum* er haut es durch, *ta rpiem* = *tar-pi-em* er wirft sie ab, *ta vha* = *tav-ha* es scharf, *na ta vāvha* = *na-ta-vāv-ha* sie scharf.

Stehen zwei gleiche Konsonanten im Inlaut, so gehört einer zur ersten, der andere zur zweiten Silbe:

Z. B. *kárrei* = *kár-rei* hart.

5. Lautveränderungen.

Außer der S. 76 vermerkten Lautveränderung kommen noch folgende vor:

1. Bei Wortbildungen wird *k* vor Vokalen meistens zu *g*, *p* zu *v*, *s* zu *y*:

Beispiele: *Hok* hoch sein, *a hógor* Hohes, *tūvok* sich verstecken, *tūvogom* es verstecken, *ka snērip* sein Schwiegervater, *snērivam* ihn Schwiegervater nennen, *krēp* beißenden Geschmack haben, *a krēvar* etwas, das einen beißenden Geschmack hat, *véthas* geschürft, *a vethâyar* Geschürftes, *gūglas* welk sein, *a gūglayar* Welkes, *a mūs* Lanze, *o mâyūl* Lanzen.

2. *T* wird nach *n* und *l* oft zu *d*:

Z. B. *en do* statt *en to* dieser, *min d'ēl* statt *min t'ēl* sie (2) legen es hin.

3. *P* und *v* werden nach *m* oft *b*:

Z. B. *kam bam* statt *kam pam* um es durchzustechen, *a sim blom* anstatt *a sim vlom* eine gute Frau.

II. TEIL.

Wortlehre.

I. Der Artikel.

1. *A* ist bestimmter und unbestimmter Artikel; er steht vor allen Numeri.

2. Vor Personennamen steht gewöhnlich *e* als Artikel, auch vor anderen Eigennamen steht dieser oft:

Z. B. *e Pateánvei* Männername, *e Kúslum* Frauenname, *pum e Pateánvei* für *P.*, *nan e Kúslum* für *K.*, *e Neit* Flußname, *Mátpa* Ortsname, *vanam e Neit* am *N.*, *malpágam e Mátpa* über *M.*

3. *Ka* ist unbestimmter Artikel; er kann vor allen Numeri stehen, kommt aber gewöhnlich nur in Wunschsätzen in Verbindung mit *nan* vor:

Z. B. *ka pārai nan nduk!* Ein Ruder für mich! (Ich möchte ein Ruder!) *Ka lo yok n'ua! Ka kur n'ur!* Zwei Taro für uns (2)! Einige für uns!

4. Vor gewissen Substantiven im Plural steht *la* als Artikel. Es sind dies meistens Adjektive oder Gemeinnamen von Personen:

Z. B. *la sonor* die Gelben, *la vulúi* die Reifen, *l'aurokól* die Männer, *la reip* die Frauen, *lá gunes* die Kinder, *la Kilálum* die Bewohner von Kilalum.

Die Substantive stehen in folgenden Fällen ohne Artikel:

a) Wenn das Pluralzeichen zu *o* abgekürzt ist:

Z. B. *o mēa* Leute, *o sigla* die Maiskolben.

b) Wenn die zu *p* abgekürzte Präposition *pum* vor gewissen Substantiven steht:

Z. B. *mūs p'reịp* streiten wegen Weibern.

2. Das Substantiv.

1. Genus.

Man unterscheidet kein grammatisches Genus der Substantiva.

2. Numerus.

Die Sulka-Sprache weist drei Numeri auf: Ein-, Zwei- und Mehrzahl.

1. Der Dual eines Substantivs ist an dem Zahlworte *lo* zwei, das unmittelbar vor dem Substantiv, nach dem Artikel steht, kenntlich:

Z. B. *a lo mōrek* zwei Schweine, *ka lo yok* seine zwei Taro.

2. Den Plural eines Substantivs bezeichnet die Partikel *kro*; sie steht ebenso wie *lo* für die Zweizahl, unmittelbar vor dem Substantiv:

Z. B. *a kro guéla* die Hunde, *ka kro smīgi* seine Finger.

a) Das Pluralzeichen *kro* kann zu *o* abgekürzt werden, wobei dann, wie auf der vorigen Seite schon bemerkt, der Artikel wegfällt:

A kro rinmat oder *o rinmat* Dörfer, *a kro tónoi* oder *o tónoi* Flaschen.

b) Steht ein besitzanzeigendes Fürwort vor einem Substantiv, so findet diese Abkürzung nicht statt; doch hört man zuweilen *ka ro* anstatt *ka kro*, *na ro* oder *n'o* statt *na kro*:

Z. B. *ka ro kmēnen* seine Federn, *na ro kmēnen* ihre Federn, *n'o im* ihre Blätter (statt *ka kro kmēnen*, *na kro kmēnen*, *na kro im*).

c) Bei Wörtern, welche Verwandtschaftsbeziehungen ausdrücken, lautet das Pluralzeichen *or*:

Z. B. *ka hal* sein Sohn, *ka or hal* seine Söhne.

d) Wie schon beim Artikel bemerkt, steht vor gewissen Substantiven kein anderes Pluralzeichen als der Artikel *la*.

e) Zuweilen steht der Singular für den Plural; so sagt man von einer Menge Taro *a yok* statt *ō reak*:

A tu ta vúvul der Jam er reif, anstatt *o suu na ta vúvul* die Jams sie reif.

f) Eine Anzahl Substantive ist nur im Plural gebräuchlich. Es sind meistens Stoffnamen wie *o kvak* Schmutz, *o ktok* niedergeschlagenes Gestrüpp, *o káptik* Urin, *o réịntik* das Erbrochene etc.

g) Stehen Gemeinnamen, die aus zwei Substantiven bestehen, im Plural, so steht jedes der zwei Wörter im Plural:

Z. B. *a pkor ka kil* die Maus ihr Zuckerrohr (eine Zuckerrohrart); Dual *a lo pkor mina lo kil* die zwei Mäuse ihre (2) zwei Zuckerrohre; Plural *o vúkrūl na kro kil* die Mäuse ihre Zuckerrohre, *a kūtun ka peị* die Schildkröte ihre Großmutter (eine Korallenart); Dual *a lo kūtun mina lo peị* die zwei Schildkröten ihre (2) zwei Großmütter; Plural *a kro kūtun na or peịk* die Schildkröten ihre Großmütter.

h) Hauptsächlichste Bildungsweisen des Plurals:

α) Die Substantive mit dem Suffix *mok* bilden den Plural durch Nachsetzung von *ur*, das *o* in *mok* wird dabei oft fast oder ganz stumm. Es ist aber zu beachten, daß auch die Singularform für den Plural stehen kann:

Beispiele: *A kléi̯mok* Tal, *a kro kléi̯mo̯kur* Täler, *a pāmok* Spalte, *a kro pāmo̯kur* Spalten, *a túninmok* Dickicht, *a kro túninmo̯kur* Dickichte, *a vhāmok* Breites, *a kro vhāmo̯kur* (Pl.).

β) Nachsetzung von *ik*, nach *n*, *n* und *t*:

Ebene *a hūgun* (Sg.), *o hugunik* (Pl.); Schleuder *a yān* (Sg.), *o yānik* (Pl.); eine Baumart *a kambīt* (Sg.), *o kambītik* (Pl.); Pflanzung *a lūt* (Sg.), *o lūtik* (Pl.); Reihe *a párnan* (Sg.) *o párnanik* (Pl.); Trommel *a sōn* (Sg.), *o sōnik* (Pl.).

Bei Wörtern wie *nān* und *tīt* fällt hiebei der Vokal weg und der Anlaut wird emphatisch:

Mutter *nān* (Sg.), *n̤nik* (Pl.); Vater *tīt* (Sg.), *t̤tik* (Pl.).

γ) Nachsetzung von *k*:

Bruder *lū* (Sg.), *lūk* (Pl.); Großmutter *pei̯* (Sg.), *péi̯k* (Pl.).

Vorhergehendes *a* wird zu *ei̯*:

Fingernagel *pagā* (Sg.), *pagéi̯k* (Pl.); flaches Stück Holz *a plā* (Sg.), *o plei̯k* (Pl.).

Vorhergehendes *a* wird zu *e*:

Tag *a kólkha* (Sg.), *o kólkhek* (Pl.); Schulter *vórlha* (Sg.), *vórlhek* (Pl.).

δ) Nachsetzung von *l*:

Pfeilwurz *a hapīe* (Sg.), *o hapīei̯* (Pl.); altes Weib *a náu̯mie* (Sg.), *o náu̯miel* (Pl.).

ε) Nachsetzung von *ōl*:

Geehrte Frau *a khuin* (Sg.), *o khuinōl* (Pl.); geehrter Mann *a tei̯p* (Sg.), *o tei̯vōl* (Pl.); fliegender Hund *a vīan* (Sg.), *o vianōl* (Pl.); Schlange *a vīm* (Sg.), *o vīmól* (Pl.).

ζ) Nachsetzung von *tūr*:

Ast *kha* (Sg.), *khátūr* (Pl.); Loch *a nhō* (Sg.), *o nhótūr* (Pl.).
Frauengürtel *a lip* (Sg.), *o liptūr* (Pl.); Familienhaus *a rik* (Sg.), *o riktūr* (Pl.).

η) Nachsetzung von *ūl*:

Lanze *a mūs* (Sg.), *o múyūl* (Pl.); Feuer *a pui* (Sg.), *o púyūl* (Pl.).

ϑ) Anlautendes *n* wird zu *r*:

Streit, Tötung *a nau̯s* (Sg.), *o rau̯s* (Pl.); Blüte *a néi̯hi* (Sg.), *o réi̯hi* (Pl.); Flügel *a néhau̯* (Sg.), *o rehau̯* (Pl.); Flöte *a nei̯son* (Sg.), *o réi̯son* (Pl.).

ι) Umwandlung des Vokals:

Baum *a hō* (Sg.), *o hī* (Pl.); Onkel *kāk* (Sg.), *kék* (Pl.).

κ) Bei adjektivischen Substantiven wird häufig der Auslaut *r* ausgestoßen, und der letzte Vokal in einen Diphthong umgewandelt:

Weiches *a mnenenar* (Sg.), *la mnenenei̯* (Pl.); Grünes *a nētōr* (Sg.), *la nētúi̯* (Pl.); Festes *a sárpagar* (Sg.), *la sárpagui̯* (Pl.); Breites *a vhar* (Sg.), *la vhui̯* (Pl.).

λ) Veränderung des Auslautes:

Drazäne *a nhep* (Sg.), *o nhek* (Pl.); Gurkenart *a mnéi̯kiet* (Sg.), *o mnéi̯kiel* (Pl.).

μ) Auslautendes *k* wird zu *gi*, auslautendes *p* zu *vi*:

Krebs *a hevōtik* (Sg.), *o hevōtigi* (Pl.); gew. Balken am Dach *a róntip* (Sg.), *o róntivi* (Pl.).

ν) Anlautendes *n* fällt weg, dazu wird noch eine Endung nachgestellt:

Vogel *a néi̯nīn* (Sg.), *o ininōl* (Pl.); Liane *a náu̯sie* (Sg.), *o úsiel* (Pl.); Verstorbener *a néi̯nkua* (Sg.), *o inkuol* (Pl.); Nest *a néi̯nir* (Sg.), *o inīrik* (Pl.).

ξ) Abkürzung des Wortes:

Mango *a goi̯p* (Sg.), *o goi̯* (Pl.); Kleid *a yet* (Sg.), *o it* (Pl.); Mandelart *a káyep* (Sg.), *o kei̯* (Pl.), Kind *lsie* (Sg.), *s(las)* Pl.; Haar *a néi̯rīs* (Sg.), *o ir* (Pl.); Heuschrecke *a nórvīt* (Sg.), *o rup* (Pl.).

i) Unregelmäßige Zwei- und Mehrzahlbildungen:

α) Vor gewissen Substantiven, die mit *ne* anlauten und Teile eines Gegenstandes bezeichnen, kann *lu* statt *lo* als Zweizahlzeichen stehen, hierbei wird das anlautende *n* oder *ne* ausgestoßen:

Z. B. *ka néla* sein Ohr, *ka lu éla* seine zwei Ohren; *ka néi̯tin* seine Seite, *ka lu itin* seine zwei Seiten.

β) Für die Zweizahl trifft man eigene Formen nur höchst selten.

Beispiele: *ke la* sein Kamerad, Dual *ka ḷlua*, Plural *ka̯ lenar*; *ka lpotónvek* sein Großvater oder Oheim mütterlicherseits, Dual *ka lo potónvek*, Plural *ka or potónvek.*

γ) Eine große Zahl von Substantiven, meistens solche, die im gewöhnlichen Leben am meisten genannt werden, haben eigene Pluralformen.

Beispiele von unregelmäßigen Pluralformen:

Singular	Plural	Singular	Plural
K'ētim seine Schwester	*k or ótmik*	*a kúkar* Warmes	*la kukúi*
ka gu sein Mund	*na kro gnúruk*	*a kukēr* Warmes	*la kukéi̯*
a hep Bett	*a kro hīvur*	*a kup* Hornhecht	*a kro kvīek*
a yi Wasser	*a kro ituk*	*a mhel* Mensch	*a kro mēa*
a yok Taro	*a krō reak*	*a néi̯nkua* Verstorbener	*a kro inkuol*
a káyep eine Mandelart	*a kró kei*	*a noi̯* Weg	*a kro nhek*
a kálsie Kind (im weiteren Sinne)	*lá gunes*	*ka nópia* sein Bruder	*ka or nópik*
		a pkor Maus	*a kro vúkrūl*
ká lsie (Kind im engeren Sinne, Sohn oder Tochter)	*ká la s*	*ka ptai̯k* seine Haut	*na kro ptek*
		a re Wort	*a kro rhek*
ka khek sein Ei	*ka kro kok*	*ka soi̯* sein Knochen	*ka kro sūgi*
ka kīęk sein Auge	*na kro kiēruk*	*a tū* Jam	*a kro snu*
a̯i̯kku Päckchen	*a kró kmik*	*a vōt* Wunde	*a kro vōtu*
a ksie Kokos	*a krō ges*	*ka vūok* sein Körper	*na kró pkur*
a kōt Geheimnis	*a kro kōl*		

Es gibt auch Wörter mit zwei Pluralformen:

Z. B. Singular *ka mīt* seine Frucht, Plural *ka kro miel* oder *ka kro mītól.*

Alle Versuche, diese Pluralbildungen unter bestimmte Regeln zu bringen, sind bis jetzt gescheitert.

3. Deklination.

1. Eine Deklination des Substantivs findet nicht statt.

2. Das Genitivverhältnis wird durch ein entsprechendes besitzanzeigendes Fürwort ausgedrückt.

Z. B. *a kálsie ka yet* das Kind sein Schamtuch (das Schamtuch des Kindes), *a lo kálsie mina lo yet* die zwei Kinder ihre (2) zwei Schamtücher (die zwei Schamtücher der zwei Kinder), *lá gunes na kro it* die Kinder ihre Schamtücher (die Schamtücher der Kinder).

Siehe auch bei *nan* S. 93.

Doppelter Genitiv:

A vlakás ka gu ka si der Kakadu sein Schnabel sein Wasser (Speichel des Kakadu, der oft in Märchen eine große Rolle spielt).

3. Der Dativ kommt durch Präpositionen zum Ausdruck:

Beispiele:

Tlietōn ta kul mákor e Spetéip. T'ẹ̄n mákor a kálsie. Ta lōl mákor
Tlieton er nimmt es von Spetéip. Er gibt es an das Kind. Er nimmt sie von
l'aụrokól. na ta pagis kim lá gunes. Ta vle mēaram a ho.
den Männern. Sie kommen zu den Kindern. Es befindet sich unter dem Baume.

4. Der Akkusativ ist gleich dem Nominativ:

Beispiele:

Kua vuokōm a vūl. T'óspum e Sīs. Kul a lo kọri. na t mat ō reak.
Ich sehe den Berg. Er schlägt den Sis. Nimm zwei Steine. Sie braten Taro.

3. Das Adjektiv.

1. Bildung des Adjektivs.

Das Adjektiv wird, mit wenigen Ausnahmen, nach bestimmten Regeln, wie bei der Wortbildungslehre angegeben wird, von einem Grundwort, welches ein intransitives Zeitwort ist, gebildet.

2. Stellung des Adjektivs.

Es steht mit seinem Artikel und Numeruszeichen meistens nach, in seltenen Fällen vor dem Substantiv, auf welches es sich bezieht. Es muß in Zahl mit ihm übereinstimmen, der Plural kann aber durch verschiedene Zeichen ausgedrückt sein:

Beispiele:

A kọri a vankér, a lo kọri a lo vankér, ó krek la vankúi. Nduk a hógor
Ein Stein ein schwerer, zwei Steine zwei schwere, Steine schwere. Ich ein Hoher
a hógor nduk. A tu a kukēr a kukēr a tu. A vīp a vulúr
oder ein Hoher ich. Ein Jam ein warmer oder ein warmer der Jam. Die Banane die reife
na ma mogói. A kro vīp a kro vului na ma mogoi. na t'óụsiem a lo mōrek a lo
sie schmackhaft. Bananen reife sie schmackhaft. Sie fesseln zwei Schweine zwei
láụtar. Kua vuokōm a vim a láụtar. Kul a lo ho a lo vuir. na ta tárkiem
große. Ich sehe eine Schlange eine große. Nimm zwei Hölzer zwei dürre. Sie zimmern
o láktuk lą yar.
Kähne gute.

Eine eigene Konstruktion haben: *ke* klein, niedlich, *ker* schlecht, *mi* gewöhnlich, *sim* gut, und *vu* viel. Sie stehen nur attributiv vor Substantiven, niemals mit einem Fürwort:

Beispiele:

A ke vọgón. A ker mhel. A mi yok. A sim blom.
Ein kleines Stück. Ein schlechter Mensch. Ein gewöhnlicher Taro. Eine gute Frau.
A vu mhel.
Viele Leute.

Als Verneinung steht *non* vor dem Artikel:

Z. B. *non a mi yok* kein gewöhnlicher Taro, *non o vu mēa* nicht viele Leute, etc.

Ker, *mi*, *sim* und *vu* sind auch Adverbien, letzteres auch unbestimmtes Zahlwort mit gleicher Bedeutung.

3. Ersatz der Adjektive durch Verben.

Unsere prädikativen Eigenschaftswörter werden im Sulka meistens durch intransitive Verben, die den Sinn unserer Adjektive haben, wiedergegeben: Z. B. *hok* lang sein, *kúpit* heiß sein, *laụt* groß sein, *sárpak* hart sein, *svēl* rot sein usw.

Auch transitive Verben mit nachstehendem Substantiv als Objekt vertreten die Stelle von Adjektiven.

Oft wird das Adjektiv durch einen Relativsatz ausgedrückt:

Beispiele: *Hon o snu, na ta tik* scharre aus Jams, sie reif (scharre reife Jams aus), *ta kul a lo mūs, min da kha* er nimmt zwei Lanzen sie (2) spitz (er nimmt zwei spitze Lanzen), *ta vle kim lá gunes, na ta yáyūr* er bleibt bei den Kindern, sie krank (er bleibt bei den kranken Kindern).

4. Steigerung des Adjektivs.

Eine Steigerung des Eigenschaftswortes findet nicht statt. Die Verschiedenheit des Grades der Eigenschaft kann man ausdrücken:

a) Indem man dem Dinge oder Wesen, das die Eigenschaft in geringerem Grade besitzt, die entgegengesetzte Eigenschaft beigelegt:

Z. B. *e Plēak a hógor va e Msiétkūp a gi kụnur* Pleak ein langer und Msietkup ein nur kurzer (Pleak ist größer als Msietkup). Verbal: *E Plēak ta hok va e Msiétkūp ta kun* Pleak er hoch (lang) und Msietkup er kurz.

b) Durch die Adverbien *sim* sehr, viel, *kla* sehr, *vu* viel:

Z. B. *a ho a sim hógor* der Baum ein sehr hoher, *a yet a kla svēl* ein Kleid ein sehr rotes, *a nōvin a vu yār* ein Halsschmuck ein viel (sehr) schöner. Verbal: *a ho ta sim hok* der Baum er sehr hoch, *a yet ta kla svēl* ein Kleid es sehr rot, *a nōvin ta vu yā* der Halsschmuck er viel (sehr) schön.

c) Durch das Empfindungswort *tō*, welches in solchen Fällen die Verwunderung über den hohen Grad der Eigenschaft ausdrückt:

Z. B. *a láụtar tō* ein Großes zum Erstaunen. Verbal: *ta laụt tō* es groß zum Erstaunen.

d) Dadurch, daß das Eigenschaftswort mehreremal nacheinander genannt wird, hierbei wird die letzte Silbe sehr lang gezogen:

Z. B. *a hógor a hógor a hogōr.* Verbal: *ta hok ta hok ta hōk.*

Dagegen hat die Verdopplung des Eigenschaftswortes mit dem Grad der Eigenschaft nichts gemein, sie geschieht, wenn eine Eigenschaft auf eine Menge von Subjekten bezogen wird.

e) Eine Art Komparativ wird durch die Präpositionen *kim* oder *manán* gebildet:

Z. B. *e Táụvām a láụtar kim e Káple* Tauvam ein großer bei (an, zu) Kaple (Tauvam ist größer als Kaple), *a kọrí a sárpagar man-án a páspas* der Stein ein harter von dem Bimsstein (der Stein ist härter als Bimsstein). Verbal: *e Táụvām ta laut kim e Káple* Tauvam er groß bei (an, zu) Kaple, *a kọrí ta sárpak manán a páspas* der Stein er fest von dem Bimsstein.

4. Das Zahlwort.

Das Sulka ist sehr arm an Zahlwörtern.

1. Bestimmte Zahlwörter.

a) Einfache Grundzahlwörter sind nur:

a tīan eins, substantivisch;

a lómin oder *a lōr* zwei, substantivisch, *lō*, adjektivisch;

a ktiek oder *a gitiek* (Hand) fünf;
a mhélum (*mhel* Mensch) zwanzig.

Alle übrigen sind zusammengesetzt:

kor lo tige drei;
kor lo lo vier;
a ló ktiek, zehn.

Sechs wird ausgedrückt: *a ktiek he hōri ōrom a tian* die Hand fertig bleibt hängen mit einem.

Sieben: *a ktiek he hōri ōrom a lómin*;
acht: *a ktiek he hōri ōrom kor ló tige*;
neun *a ktiek he hōri ōrom korlolo*;
elf *a ló ktiek he hōri ōrom a tian*; usw.
fünfzehn *a ló ktiek he ōrom a nhar.*

Beim Zählen wird folgendermaßen verfahren:

Man faßt den Daumen und Zeigefinger einer Hand und sagt *ta* (oder *a*) *lo ri*, dann die zwei weiteren Finger unter denselben Worten, nun erfaßt man den kleinen Finger und sagt *tá* (oder *a*) *ktiek ta*. Dann verfährt man ebenso mit der anderen Hand. Nach *ta ktiek ta* hält man die geschlossenen Hände mit den Innenseiten gegen einander und sagt: *a ló ktiek.*

Nun kommen die Füße an die Reihe. Mit der großen und der nächsten Zehe eines Fußes beginnend, zählt man die Zehen auf gleiche Weise und unter denselben Worten wie die Finger. Nach dem *tá ktiek ta* bei der kleinen Zehe hält man die Hände, wie oben erklärt, gegen einander nach den gezählten Zehen hin und sagt: *a ló ktiek he ōrom a nhar* (Zwei Hände fertig mit einem Fuße). Sind die Zehen des zweiten Fußes gezählt, so heißt es: *a ló ktiek he ōrom a ló nhar, a mhélum* (oder *a mhel t'eis* ein Mann reicht); hierbei werden die beiden Hände, wie oben beschrieben, gegen die Füße gehalten.

Auch werden die Finger und Zehen einzeln gezählt, wobei es bei jedem *tan ta* heißt (*tan* ist nur mit dem hinweisenden Fürworte bestimmte Zahl). Beim fünften und zehnten Finger, bei der fünften und zehnten Zehe, verfährt man wie oben.

Will man noch weiter zählen, so muß ein anderer seine Hände und Füße herhalten. Bei 40 heißt es *a lo mhélum*; *a kro mhélum* kann 60, 80 usw. heißen. Mit solch hohen Zahlen wird sich übrigens kein Sulka den Kopf zerbrechen.

b) Ordnungszahlwörter sind außer *a ktārkup* der erste und *a kúaigar* der letzte, nicht bekannt.

c) Zahladverbien sind: *naldagīan* einmal und *nalómin* zweimal.

2. Unbestimmte Zahlwörter.

a) Sowohl substantivisch als adjektivisch, vor oder nach dem Worte, auf welches sie sich beziehen, stehen:

Kavúrgim viel;
lá khur viel;

la nēr wieviel;

a kúr einige; mit *ri* oder *ruk* (Pronomen demonstrativum) *kū, a kū ri* oder *a kū ruk.*

b) Substantivisch und adjektivisch stehen:

Tan eins;

túgus oder *toúgus* alle;

non kein;

Die beiden ersten stehen nur nach, das letzte steht nur vor Substantiven; nachstehend hat *non* den Sinn von „fertig sein".

c) Van und *vu,* mit der gleichen Bedeutung „viel", stehen nur adjektivisch; *van* steht stets nach, *vu* stets vor dem Substantiv.

Beispiele zu den Zahlwörtern:

A lómin min da mtīet. *Korlótige na ta vúi. Ta kul a tīan. A mhel a tīan*
Zwei sie (zwei) ausgegangen. Drei sie dürr. Er nimmt eins. Ein Mensch einer
t'yūr. Korlolo na t'eis. Ta lōl a ktiek. O vorántuk a ktiek na t'ōrōr mar. A lo néinīn
er tot. Vier sie genug. Er nimmt fünf. Beschnittene fünf sie baden sie. Zwei Vögel
min davō. Ta mhem o hevōtigi a mhélum. Ta ptum a ktiek he hōri ōrom
sie (2) fliegen. Er fängt Krebse zwanzig. Er haut ab fünf fertig bleibt hängen mit
korlólo. A kur l'aurokól va a kur la reip. L'aurokól a kur na ta ktar va la reip
vier (neun). Einige Männer und einige Frauen. Männer einige sie gehen vor und Weiber
a kur na tá knaik. A kū ruk na ta vle ma ku va a kū ruk ma kua. Lákhur
einige sie gehen nach. Einige sie befinden sich da unten und einige da oben. Viele
na ta kéirip. na t lōl o hī la khur. Lá gunes kavúrgim na ta yáyūr. A mhel van
sie tanzen. Sie holen viele. Kinder viele sie krank. Menschen viele oder
o mēa van. A vu yok. na ta noi túgus. Mar túgus na ta noi. Non a ksie mo.
Leute viele. Viele Taro. Sie gehen alle. Sie alle sie gehen. Keine Kokosnuß hier.
La ner o sinōl? O sinōl la nēr? A mhel tan. Kul a kīer tan.
Wie viele Fische? oder Fische wie viele? Ein Mensch einer. Hole eine Keule eine.

5. Das Pronomen.

1. Das Personal-Pronomen.

Alleinstehend:

Singular	Dual	Plural
1. P. ich *nduk*	1. P. wir *mua*	1. P. wir *mur*
2. P. du *īn*	2. P. ihr *mui*	2. P. ihr *muk*
3. P. er *en*	3. P. sie *min*	3. P. sie *mar*

In Verbindung mit Verben:

Singular	Dual	Plural
1. P. ich *kua*	1. P. wir *mo, mu*	1. P. wir *nur, nu*
2. P. du *ya, yi, si*	2. P. ihr *mi, mēa*	2. P. ihr *mu, mug*
3. P. er *ta*	3. P. sie *min, nin*	3. P. sie *nar, na*

Bemerkungen.

a) Wie aus dem Schema ersichtlich ist, erleiden die persönlichen Fürwörter in Verbindung mit Verben eine Veränderung. Da sie bei den verschiedenen Konjugationsweisen ihre Formen ändern, so würde die Aufzählung

all dieser Formen die klare Übersicht beeinträchtigen, deshalb ist bei der Konjugation eine Tabelle dieser Formen aufgestellt. Das Fürwort der 3. Person Singular wird in Verbindungen durch die Partikel *ta* vertreten. Steht die Grundform eines persönlichen Fürwortes als Subjekt, so steht ihm, wie auch jedem Substantiv als Subjekt, das in Verbindungen gebrauchte Fürwort nach:

Z. B. *mar ŋa ta ŋoi* sie sie gehen.

b) Der Dativ kommt durch die Präposition *mak* zum Ausdruck. Die Fürwörter des Singulars erleiden in Verbindung mit ihr eine Veränderung. *Mákruk* mir, *makorīn* oder *mákrīn* dir, *mákor* ihm, *mak mua* uns (zwei), *mak mui* euch (zwei) usw.

c) Die ersten unter „Alleinstehend" aufgezählten Formen stehen auch als Objekte nach transitiven Verben an Stelle unseres Akkusativs. Eine Ausnahme hiervon macht das Pronomen der 3. Person Singular; es steht niemals als Objekt nach Verben. In allen transitiven Verben ist es schon in diesen selbst enthalten. Wie *ik* anstatt *mar* nach gewissen Verben als Objekt steht, darüber später.

d) Folgen die Fürwörter des Duals und Plurals nach auf *ŋ* endigenden transitiven Verben als Objekt, so verlieren sie das anlautende *m*:

Z. B. *hāvuiŋ ua* (statt *hāvuiŋ mua*) es uns (zwei) sagen, *hāvuiŋ ar* (statt *hāvuiŋ mar*) es ihnen sagen.

Ebenso nach auf *ŋ* endigenden Präpositionen:

Z. B. *maŋar* (statt *maŋ mar*) von ihnen.

Daß es auch Ausnahmen von dieser Regel gibt, beweist folgendes Beispiel:

Monóŋ mar sie in Blättern kochen.

e) Bei der Anrede, wenn eine Person mit Namen genannt wird, steht zuweilen die 3. Person anstatt der 2., *min* oder *mar* anstatt *mui* oder *muk*:

Z. B. *Kaple min!* Kaple ihr zwei! *Mátagan mar!* Matagan ihr!

f) Die persönlichen Fürwörter stehen auch an Stelle des Hilfszeitwortes „sein"; ferner zum Ausdrucke des Vorhandenseins in einer Zahl oder der Teilnahme an einer Handlung:

Z. B. *Īn mui?* du ihr (zwei)? (bist du einer der zweien?). Antwort: *Ine, nduk mua* ja, ich wir (zwei). *Muk mar?* Ihr sie?, wart ihr mit [bei] ihnen? (Habt ihr teilgenommen an ihrer Handlung?). Antwort: *Ine, mur mar* ja, wir sie (ja, wir waren mit [bei] ihnen, ja, wir haben ihnen geholfen).

2. Das Possessiv-Pronomen.

a) Vor Substantiven, welche keine Verwandtschaftsbeziehungen bezeichnen:

Singular	Dual	Plural
1. P. mein *kua*	1. P. unser *ma*	1. P. unser *nōa*
2. P. dein *īla*	2. P. euer *mēa*	2. P. euer *múla*
3. P. sein *ka*	3. P. ihr *mína, nína, nin*	3. P. ihr *na, ne*

Alles Formen, die zusammengesetzt sind aus einem Pronominalelement und dem bestimmten Artikel *a*.

b) Vor Substantiven, welche Verwandtschaftsbeziehungen zum Ausdruck bringen:

Singular	Dual	Plural
1. P. mein *ku, ko*	1. P. unser *mo*	1. P. unser *no*
2. P. dein *i*, vor Vokalen *y*	2. P. euer *mi*	2. P. euer *mu, mug*
3. P. sein *ka*	3. P. ihr *min, nin, nina*	3. P. ihr *na, ne*

Bemerkungen.

a) Des Wohlklanges wegen erleiden die Possessiv-Pronomina oft eine kleine Veränderung; es ist dies am besten aus den weiter unten angeführten Beispielen ersichtlich.

b) Die im obigen Schema aufgeführten Wörter stehen nur adjektivisch. Für das substantivische Possessiv-Pronomen bedient man sich eigener Formen; es sind dies Zahlwörter mit den betreffenden Fürwörtern.

Schema.

des Besitzers		Singular	Dual des Besitzes	Plural
Singular		*ku tan*	*kua lo*	*kua kur*
		i „	*īla* „	*ila* „
		ka „	*ka* „	*ka* „
Dual		*ma* „	*ma* „	*ma* „
		mi „	*mēa* „	*mēa* „
		nin „	*mina* „	*mina* „
Plural		*nur* „	*nōa* „	*nōa* „
		mu „	*mua* „	*mua* „
		na „	*na* „	*na* „

Beispiele zu den Possessiv-Pronomina:

Vater und Onkel väterlicherseits.

des Besitzers			Singular	Dual des Besitzes	Plural
Singular		mein	*ku tīt*	*k lo tīt*	*k'or ṭtik*
		dein	*i* „	*i* „ „	*y'or* „
		sein	*ka* „	*ka* „ „	*ka or* „
Dual		unser	*mo* „	*mo* „ „	*m'or* „
		euer	*mi* „	*mi* „ „	*mi or* „
		ihr	*min*[1] „	*nin* „ „	*nin or ṭtik*
Plural		unser	*nur* „	*nur* „ „	*n'or* „
		euer	*mu* „	*mu* „ „	*mug or* „
		ihr	*nar* „	*nar* „ „	*na or* „

Anrede: Singular *tīta* oder *tīto* oder *tītou*, Dual *tīto min*, Plural *tīto mar.*

[1] Statt *m* ist auch *n* im Anlaut gebräuchlich, *min* oder *nin.*

Mutter, Tante, Bruders Frau.

des Besitzers	des Besitzes	Singular	Dual	Plural
Singular	meine	*ku nān*	*k'lo nān*	*k'or ṉnik*
	deine	*i* „	*i lo* „	*y'or* „
	seine	*ka* „	*ka lo* „	*ka or* „
Dual	unsere	*mo* „	*mo* „ „	*m'or* „
	eure	*mi* „	*mi* „ „	*mi or* „
	ihre	*min* „	*nin* „ „	*nin or* „
Plural	unsere	*nur* „	*nur* „ „	*n'or* „
	eure	*mu* „	*mu* „ „	*mug or* „
	ihre	*nar* „	*nar* „ „	*na or* „

Anrede: Singular *īna* oder *īno* oder *īnoṉ*, Dual mit *min*, Plural mit *mar*.

Bruder (Verhältnis zwischen männlichen Geschwistern).

des Besitzers	des Besitzes	Singular	Dual	Plural
Singular	mein	*ku nópia*	*k'lo nópia*	*k'or nópik*
	dein	*i* „	*i lo* „	*y'or* „
	sein	*ka* „	*ka lo* „	*ka or* „
Dual	unser	*mo* „	*mo* „ „	*m'or* „
	euer	*mi* „	*mi* „ „	*mi or* „
	ihr	*nin* „	*nin* „ „	*nin or* „
Plural	unser	*nor* „	*nur* „ „	*n'or* „
	euer	*mu* „	*mu* „ „	*mug or* „
	ihr	*nar* „	*nar* „ „	*na or* „

Kind (im engeren Sinne, Sohn, Tochter).

des Besitzers	des Besitzes	Singular	Dual	Plural
Singular	mein	*kó l sie*	*k'lo sie*	*ku la s*
	dein	*i* „ „	*i lo* „	*i* „ „
	sein	*ká* „ „	*ka lo sie*	*ka* „ „
Dual	unser	*mó* „ „	*mo* „ „	*mo* „ „
	euer	*mí* „ „	*mi* „ „	*mi* „ „
	ihr	*nin* „ „	*nin* „ „	*nin* „ „
Plural	unser		*nó* „ „	*no* „ „
	euer		*mu* „ „	*mu* „ „
	ihr		*na* „ „	*na* „ „

Kind (im weiteren Sinne).

		Singular	Dual des Besitzes	Plural
Singular des Besitzers	mein	*kua kálsie*	*kua lo ka lō sie*	*kó l gunes*
	dein	*īla* „	*ila* „ „ „ „	*i lá* „
	sein	*ka* „	*ka* „ „ „ „	*ká l* „
Dual des Besitzers	unser	*ma* „	*ma* „ „ „ „	*ma lá* „
	euer	*mea* „	*mea* „ „ „ „	*mi lá* „
	ihr	*nina* „	*mina* „ „ „ „	*min lá* „
Plural des Besitzers	unser	*ŋoa* „	*ŋoa* „ „ „ „	*ŋó l* „
	euer	*múla* „	*múla* „ „ „ „	*mú la* „
	ihr	*ŋa* „	*ŋa* „ „ „ „	*ŋa lá* „

La Freund, Kamerad, Nächster, eines derselben Art.

		Singular	Dual des Besitzes	Plural
Singular des Besitzers	mein	*ko la*	*ko ḷlua*	*ku lénar*
	dein	*i* „	*i* „	*i* „
	sein	*ke* „	*ka* „	*kạ* „
Dual des Besitzers	unser	*mo* „	*mo* „	*mo* „
	euer	*mi* „	*mi* „	*mi* „
	ihr	*ŋin* „	*ŋin* „	*ŋin* „
Plural des Besitzers	unser	*ŋo* „	*ŋo* „	*ŋo* „
	euer	*mu* „	*mu* „	*mu* „
	ihr	*ŋe* „	*ŋa* „	*ŋạ* „

Anrede: Singular *la kei!* Dual *ḷlua!* Plural *lénar!*

Herr, geehrte Person.

		Singular	Dual des Besitzes	Plural
Singular des Besitzers	mein	*ko l deḷp*	*k lo teḷp*	*k'or téḷvōl*
	dein	*i* „ „	*i* „ „	*y'or* „
	sein	*ka* „ „	*ka* „ „	*ka or téḷvōl*
Dual des Besitzers	unser	*mo* „ „	*mo* „ „	*m'or* „
	euer	*mi* „ „	*mi* „ „	*mi or* „
	ihr	*ni* „ „	*min* „ „	*min or* „
Plural des Besitzers	unser	*ŋo* „ „	*ŋoa* „ „	*ŋ'or* „
	euer	*mu* „ „	*mu* „ „	*mug or* „
	ihr	*ŋa* „ „	*ŋa* „ „	*ŋa or* „

Frau (auf dieselbe Weise *ka tá nokól* Mann).

des Besitzers	des Besitzes	Singular	Dual	Plural
Singular	meine	*ku ta vlom*	*ku ta lo vlom*	*kó l mea la reip*
	deine	*i* „ „	*i* „ „ „	*í* „ „ „ „
	seine	*ka* „ „	*ka* „ „ „	*ká* „ „ „ „
Dual	unsere		*mo* „ „ „	*mo* „ „ „ „
	eure		*mi* „ „ „	*mi* „ „ „ „
	ihre		*nin da* „ „	*nin* „ „ „ „
Plural	unsere			*nó* „ „ „ „
	eure			*mu* „ „ „ „
	ihre			*na* „ „ „ „

Haus.

des Besitzers	des Besitzes	Singular	Dual	Plural
Singular	mein	*kua náulu*	*kua lo náulu*	*kua kro ulmik*
	dein	*ila* „	*ila* „ „	*ila* „ „
	sein	*ka* „	*ka* „ „	*ka* „ „
Dual	unser	*ma* „	*ma* „ „	*ma* „ „
	euer	*mēa* „	*mēa* „ „	*mēa* „ „
	ihr	*mina* „	*mina* „ „	*mina* „ „
Plural	unser	*noa* „	*noa* „ „	*noa* „ „
	euer	*mula* „	*mula* „ „	*múla* „ „
	ihr	*na* „	*na* „ „	*na* „ „

3. Das Demonstrativ-Pronomen.

Singular	
Adjektivisch	Substantivisch
ta, tie, to	*en da, en die, en do*
Dual	
di, die, duk	*en min di, en min die*
ri, rie, ruk	*en min duk*
Plural	
di, die, duk	*endri* oder *endiri, endrie*
ri, rie, ruk	*en druk*

Nach Substantiven, die mit *l* oder *d* auslauten, und nach *min* stehen nur die mit *d* anlautenden Wörter.

Die Demonstrativ-Pronomina stehen stets nach, nie vor den Substantiven und Pronomina; sie vertreten auch die Relativ-Pronomina, für die es im Sulka keine eigene Formen gibt.

Beispiele:

A sónson ta: *A nokól do.* *A néịnīn tie.* *A lo náụlu ruk.*
Das Fußband dies. Der Mann dieser. Der Vogel dieser. Die zwei Häuser diese.

L'aurokól duk. *E Veánvūt, in da?* *Ine, nduk ta.* *Tigiean min, mui ruk?*
Die Männer diese. Veangvut, du das? Ja, ich dieser. Tigieang sie zwei, ihr (zwei) das?

Íne, muari. *E Tniéanmorān mar, muk ruk?* *Íne, mur ri.*
Ja, wir (zwei) diese. Tnieangmorang sie, ihr das? Ja, wir diese.

Für: NN. bist du es? Seid ihr es? Ja, ich bin es, wir sind es.

Die Demonstrativ-Pronomina stehen auch vor Adjektiven, welche eine Person oder ein Ding von anderen unterscheidet: z. B. *endo a kálsie* der Jüngere; *endo a lạutar* der Ältere; *endo a kátvur* das Schwarze.

4. Das Reflexiv-Pronomen.

Es gibt im Sulka nur ein Reflexiv-Pronomen für alle Personen in allen Numeri, nämlich *murūa* oder *mạrūa*. Es steht nach dem Personal-Pronomen: *nduk murūa, īn murūa, en murūa* usw. Im Akkusativ steht es ohne oder mit dem Personal-Pronomen nach dem Verb. Unmittelbar vor dem Verb steht die verkürzte Form *mūr* oder *mūra*. Dieses Wort ist auch Adverb in dem Sinne: von selbst, ohne Grund, aus freien Stücken. Oft steht *murūa* noch nach dem Verb, wenn *mur* schon davorsteht.

Beispiele:

Ta noị murūa, *ta mūra noị,* *ta mūr noi murūa.* *Ta mūr rógom.*
Er geht selbst, oder er selbst geht, oder er selbst geht selbst. Er sich erhängt.

Min da mūra rógom murūa, *min da mūra rógom min murūa.* *na t mūr keị mar murūa.*
Sie (zwei) selbst erhängen sich, oder sie (zwei) selbst erhängen sie (zwei) selbst. Sie selbst töten sie sich.

Da aber, wie oben schon bemerkt, *mūr* auch Adverb ist, so ist in Sätzen mit *mūr* vor dem Verb genau auf den Sinn zu achten. Vorstehende Sätze könnten auch übersetzt werden:

Ta mūra noi er geht unaufgefordert (aus freien Stücken), *nin da mūr rogom murūa* sie (zwei) erhängen sich ohne Grund, *na t mūr keị mar murūa* sie töten sich selbst ohne Ursache.

Das Adverb *mō* einander, gegenseitig, schließt das rückbezügliche Fürwort ein:

Z. B. *nin da mō élat min*[1] sie (zwei) sich beißen sie.

Nach reflexiven Verben steht das Personal-Pronomen:

Z. B. *kua kápagan nduk* ich weigere mich, *ya kápagan īn* d. w. d., *ta kápagan* e. w. s., usw.

5. Das Interrogativ-Pronomen.

	Für Nom. u. Akk.	Für Genitiv	Für Dativ
Sing.	wer *erīe*	*erīe(ka)* oder *erīe nan*	*mákor erīe*
Dual	wer *erīe min*	*erīe min (nina)* oder *erīe nan in*	*mákor erīe min*
Plur.	wer *erīe mar*	*erīe mar (na)* oder *erīe nạn ar*	*mákor erīe mar*

[1] *Mō élat* sich beißen steht für sich weh tun, beschimpfen, befeinden.

Mit *erīe* fragt man nicht nur nach Personen, sondern überhaupt nach jedem Eigennamen, also auch nach Namen von Bächen, Bergen, Dörfern usw. Man kann aber auch mit *a nīe* (was) nach Eigennamen fragen:

Ka munik erīe? sein Name wer? oder *ka munik a nie?* sein Name was? (statt: wie heißt er?).

Erīe kann auch „wessen" heißen. *Erīe en dīe?* kann sowohl: wer dieser? als auch: wessen dies? heißen. Steht „wessen" in Verbindung mit einem Substantiv, so steht das betreffende besitzanzeigende Fürwort davor:

Z. B. *Erīe ka ksie?* wer seine Kokosnuß? (wessen die Kokosnuß?), *Erīe mar na kro ges ri?* wer sie ihre Kokos diese? (wessen sind die Kokos?).

Beispiele zu *erīe* in Verbindung mit *nan* siehe S. 93.

Beispiele zum Dativ: *Tẹ̄n mákor erīe?* er gibt es an wen?, *na t kul mákor erīe mar?* sie nehmen es von wem sie?

A nīe? was? was für ein? *a nīẹm? a nīẹr?* was für ein? was? welches?

	Substantivisch, auch nach Substantiven	Adjektivisch vor Substantiven
Sing.	*a nīe?*	*a nī*
Dual	*a lo nīe?*	*a lo nī*
Plur.	*a kro nīe?* oder *o nīe?*	*a kro nī* oder *o nī*

Singular *a nīẹm, a nīẹr*; Dual *a lo nīẹm, a lo nīẹr*; Plural *a kro nīẹm* oder *o nīẹm, a kro nīẹr* oder *o nīẹr.*

Die Demonstrativ-Pronomina stehen meistens nach den Fragewörtern, ausgenommen die Formen *a nīẹm* und *a nīẹr.* In Verbindung mit Substantiven stehen die Demonstrativ-Pronomina nach diesen:

Beispiele:

Erīe en dīe? Erīe min dīe? Erīe mar rīe? A kalsie erīe? A lo nokól erīe
Wer dies? Wer diese (zwei)? Wer diese?. Das Kind wer? Die zwei Männer wer
min? Là reịp erīe mar? na ta nlum erīe? A nīe to? A lo nīe ri? A kro
sie (zwei)? Die Frauen wer sie? Sie führen mit wen? Was dies? Zwei was diese? Die
nīe ruk? A nī rinmat ta? A lo nī hō ri? A kro nī gunes ri?
was diese? Was für ein Dorf dies? Zwei was für Bäume diese? Was für Kinder diese?
A nẹ́inīn a nīe to? A si a nīẹm? A kólkha a nīẹr?
Ein Vogel was für einer dieser? Der Bach was für einer? Der Tag welcher?

A? was? wenn man wünscht, daß etwas noch einmal gesagt werde.

Nya oder *ninya?* was? (nach Zeitwörtern meistens „wie"?, gehört aber dann zu den Umstandswörtern. Siehe daselbst):

Beispiele: *Ya re nya?* du sagst was?, *na ta kọni ninya?* sie singen was?

Kan? was? was machen, was ist mit?

Beispiele: *Mi ta kan?* ihr (zwei) was? (was macht ihr [zwei]?, was ist mit euch [zweien]?). *Īla lo nhar min da kan?* deine zwei Füße sie (zwei) was? (was ist mit deinen Füßen?, was hast du an deinen Füßen?).

Kankēr (vielleicht *kan* und *kar* mit) was mit ihm (damit) machen? was ihm tun? was ihm antun?

Es ist transitives Verb, da es aber das Fragewort in sich schließt, so sei es an dieser Stelle erwähnt.

Beispiele: *Na kankēr nduk?* er wird was tun mir?, *na t kankēr i la ko ta kẹ̄ti?* sie was tun deinem Freunde weil er weint? (was hat man deinem Freunde getan, da er weint?).

6. Das Relativ-Pronomen.

An Stelle der Relativ-Pronomina bedient man sich im Sulka der Demonstrativ-Pronomina. Relativsätze können aber auch ohne Relativ gebildet werden:

Beispiele: *A nokól kua vuokōm namō t'yūr* der Mann ich sehe ihn (sah ihn) gestern er tot, oder *a nokól, en da kua vuokōm namō, t yūr* der Mann, dieser ich sehe ihn gestern, er tot (der Mann, den ich gestern gesehen habe, ist gestorben), *enda, na ma klan ar, na m'ónkēr ka hal* der, er beschenkt sie, sie schwärzen die Zähne seinem Sohne, oder *en da, na m'ónkēr ka hal, na ma klan ar* der, sie schwärzen die Zähne seinem Sohne, er beschenkt sie (d. h. derjenige, dessen Sohne die Zähne geschwärzt werden, muß die Geschenke geben).

7. Das Impersonal-Pronomen.

An Stelle des Impersonal-Pronomen steht *ta*, oder man bedient sich anderer Ausdrücke, wie folgende Beispiele zeigen:

Ta kẹ̄irik es regnet oder *a kus* der Regen, *ta sluk* es dunkel oder *a slóumok* die Dunkelheit, *ta vúrmik* es blitzt oder *ta kúllun* es donnert, *a vu kólkha* viel Sonne oder *kavúrgim a kólkha* viel Sonne (für es ist heiß).

Selbstverständlich tritt in den anderen Konjugationsformen an Stelle von *ta* die betreffende Form für die 3. Person Singular ein.

8. Das Indeterminativ-Pronomen.

Folgende Wörter sind schon bei den Grundzahlen und unbestimmten Zahlwörtern aufgezählt worden. Es soll hier an einigen Beispielen gezeigt werden, daß sie auch als unbestimmte Fürwörter anzusehen sind:

Tan und *a tīan* einer, eine, eines; mit der Verneinung *non* oder *lo* keiner, keine, keines, niemand.

K'lo vuokōm tan ich nicht sehe einen (d. h. ich sehe keinen [niemand]), *non tan mō* nicht einer hier (es ist niemand hier), *k'lo kul a tīan* ich nicht nehme eines (ich habe keines genommen), *non a tīan ta pis* nicht einer er kommt (es ist keiner gekommen), *tan n'ak ōl náti!* einer er komme her!, *kul a tīan nan nduk!* nimm eines für mich!

Tan oder *lan* mit dem hinweisenden Fürworte und meistens auch mit *gi* nur, steht für ein anderes, ein anderer, eine andere. Für den Singular *ta lo*, für den Plural *ta kur*, mit den schon genannten Wörtern.

Beispiele: *non en da, kul tan* (oder *lan*) *to gi* nicht das, hole ein anderes, *non en min duk, kul ta lo ruk gi* nicht diese (zwei), hole zwei andere, *non en druk, lōl ta kū ruk gi* nicht diese, hole andere, *a kur* oder *a kū ruk* oder *a kū ri* einige, andere, *a kū ruk na ta noị va a kū ruk na tà vle* einige sie gehen und einige (andere) sie bleiben.

Unsere unbestimmten Fürwörter werden ferner durch folgende Wörter wiedergegeben:

Jemand, einer durch *a mhel*, Dual: *a lo mhel*, Plural: *a kro mēa*; oder auch durch: *a to mhel*, Dual *a lo to mhel*, Plural *a ḳro ton mēa*. Letzteres steht auch für: etwas, der Plural lautet dann aber nicht *a kro ton mēa*, sondern *a kro togōl*. Auch *a tónman* Ding steht für etwas. (Das Wörtchen *to* steht, wie später noch erwähnt wird, für etwas Unbestimmtes, Unbekanntes.)

Beispiele: *A mhel ta pis mō?* ein Mensch er kommt hierher?, (ist jemand hergekommen?), *a to mhel ta kal manám kua nhar* etwas es steckt in meinem Fuße.

Ein anderer, ein anderes, eine andere wird häufig durch *ke la* seines Gleichen, sein Kamerad, eines derselben Art, wiedergegeben. Dual: *ka ḷlua*, Plural: *ka lēnar*.

Beispiele: *E Sagan t lo kul, ke la to gi* Sagan er nicht nimmt es, sein Kamerad nur (Sagan hat es nicht genommen, ein anderer hat es getan), *e Kvindie t lo keim, ka llua gi min d'eim* Kvindie er nicht tötet ihn, seine zwei Kameraden nur sie zwei töten ihn (Kvindie hat ihn nicht getötet, es waren zwei andere, *en noup, ka lenar gi* er nicht, seine Kameraden nur (er nicht, andere).

Unser unbestimmtes Fürwort „man" wird meistens durch das Pronomen der 3. Pers. Plur., zuweilen auch durch das Fürwort der 1. Pers. Plur. wiedergegeben. Statt: Man haut ihn um, sagt man:

na ta ptum sie hauen um ihn, statt man ißt es: *no m kēm* wir essen es.

7. Die Präposition.

Eákam nach, für, an, vor;
egenan an, gegen (auch transitives Verb);
kan und *kun* von, aus;
kar mit;
kaklēm um (zugleich transitives Verb: umkreisen);
ke in;
kim bei, an;
ma in, nach, aus;
mak von, an
malpágam oder *malpem* über, auf;
man von;
man auf, für, nach, über;
manám in, aus;
mánán von, weg (auch transitives Verb im gleichen Sinne);
mêaram unter;
nan für;
órom mit (Mittel), unter;
púm an, in, wegen, nach, bei;
rkian bei, zu, gegenüber;
vānam an, bei;
vúgum mit, gegen, für.

Hierher gehört auch die Präposition *nan*; sie steht vor Präpositionen, aber nach Substantiven. In letzterem Falle wird das Pronomen noch nachgesetzt. Es hat den Sinn von: für ihn, ihm zugehörig.

Beispiele: *E Tarklel nan* es ist für Tarklel, es gehört dem Tarklel, *erīe nan?* für wen ist es?, wessen ist es?, wem gehört es?, Zweizahl: *erīe min nan in?*, für die Mehrzahl: *erīe mar nan ar?, e Kérkau kre Hōne nąn in* es gehört dem Kerkau und Hone, *e Gulēomak mar nąn ar* es gehört (es ist) dem Guleomak ihnen (d. h. einer der Besitzer heißt Guleomak).

Der Name des Objektes (Besitzers) kann mit *nan* stehen, er kann aber, wie es scheint, nicht durch ein Fürwort vertreten werden:

A yok ta e Patéip nan der Taro dieser dem Pateip gehörig, *o reak ri nan ur* die Taro diese für uns (uns gehörig).

Die Pronomina folgen den Präpositionen nach denselben Regeln, wie sie den transitiven Verben folgen. So steht nach *n*: *in* statt *min*, nach *kar*: *ik* statt *mar*, bei den auf *m* auslautenden Wörtern wird dieses *m* ausgestoßen.

Ebenso ist auch das Pronomen der 3. Pers. Sing. in der Präposition selbst schon enthalten.

Eigentümlich ist, daß *manám*, *pum* und *vānam* vor Substantiven bis auf den Anlaut abgekürzt werden können:

Manam a rik oder *m'a rik* im Hause; *vānam o hi* oder *v'o hi* an den Bäumen, *pum a ksie* oder *p'a ksie* bei der Kokospalme. In folgendem Beispiel fällt auch der Artikel weg: *p'reip* anstatt *pum la reip* wegen Weibern.

Pum kann auch mit Fürwörten zu *p* abgekürzt werden:

p'mur statt *pum mur*, *p'min* statt *pum min*.

Statt *man* kann auch *māk*, statt *man nduk mūk*, statt *man in mīk* stehen.

nan kann vor Pronomina mit anlautendem *m* zu *n* abgekürzt werden, wobei diese, der schon mehrfach erwähnten Regel gemäß, den Anlaut verlieren. Steht *nan* mit der ersten und zweiten Person Singular, so bestehen hiefür eigene Formen:

Schema.

Singular	Dual	Plural
1. P. *nan nduk* oder *nāk*	*nan ua* oder *n'ua*	*nan ur* oder *n'ur*
2. P. *nan īn* oder *nen*	*nan ui* oder *n'ui*	*nan uk* oder *n'uk*
3. P. *nan*	*nan in* oder *n'in*	*nan ar* oder *n'ar*

Beispiele zu den Präpositionen.

***Eákam* nach, für, an, vor.**

Ta lgam eákam e Purua. *na ta*
Er macht es nach dem Purua (er macht es dem Purua nach [wie Purua]). Sie

gúrun eák mar. *nu ta ktiēgim a lūt* *eákam ō reak.*
laufen nach ihnen. Wir reinigen die Pflanzung für Taro (um Taro hineinzupflanzen).

O úsiel na ta gírap *eákam o hi.* *Ta gūr* *eák mar.*
Die Lianen sie steigen hinauf an den Bäumen. Er fürchtet (sich) vor ihnen.

***Égnan* an, gegen.**

nin da sir égnan a psan. Ta hem ka ktiek égnan a vīk. na ta
Sie (zwei) stehen an dem Gerüst. Er reibt seine Hand an dem Felsen. Sie

vle ko égnan a rik.
befinden sich da am Hause.

***Kan*, *kun* und *man* stehen vor den Adverbien der Direktion.**

***Kar* mit.**

nu ak rēre kar. *Ta rēre kar ik.* *no ma keilot kim a nōpa*
Ich werde sprechen mit ihm. Er spricht mit ihnen. Wir essen als Zuspeise Gemüse

kar a yok.
mit Taro.

***Kim* an, bei, zu, wegen, über.**

Ta hem a kom kim a nuk. E Sar ta sir kim ka tīt.
Er wetzt das Steinbeil an einem *nuk* (eine Steinart). Sar er steht bei seinem Vater.
Kua vle mō kim īn. na ta pis k'mur. Ta kẹ̄ti kim ka hal, kō t'yūr.
Ich bleibe hier bei dir. Sie kommen zu uns. Er weint über seinen Sohn, weil er tot.
Ta pirik kim a hēnik.
Er springt über den Zaun.

***Kaklēm* um, herum.**

A laneil t'ol kaklēm a nut. na t'ōl kaklē mar.
Das Boot es geht um die Insel. Sie gehen um sie (herum).

***Ma*, vor Vokalen *m*, um, mit, in, nach, aus.**

E Tambak ta uran nduk m'a yet. na t'órsan m'a náụmi. La reịp
Tambak er bittet mich um ein Kleid. Sie sitzen im Schatten. Die Weiber
na ta vle m'a rik. nin d'ótik m'a náụlu. Ta gúrun ogu ma Vein.
sie befinden sich im Hause. Sie (zwei) gehen aus dem Hause. Er geht hinunter nach Vein.

***Mak* von.** Diese Präposition ist es wahrscheinlich, mit der der Dativ der persönlichen Fürwörter (siehe dieselben) gebildet ist.

Ta rere ōrom a re to mak mur.
Er spricht mit der Sprache da von uns (er spricht unsere Sprache).

***Malpágam (malpēm)* über, auf.**

Ta gólot a si malpágam. Ta vūt malpág mar.
Er schüttet Wasser darauf. Er fällt auf sie.

***Manám (mán min)* in, aus, von.**

A hō ka koị ta kal manám kuá nhar.
Ein Holz sein Stück es steckt in meinem Fuß (ein Stück Holz steckt in meinem Fuß).
T'ótik manám a gúnkas. A kọré ta tur manám a ho.
Er geht aus dem Garten. Der Stein er fliegt an den Baum (eigentlich: tönt an
Ta kul a tīan man mar.
dem Baum; *tur* tönen, schallen, wenn Hartes auf Hartes stößt). Er nimmt eins von ihnen.

***Manán* von, weg.**

na ta noị manán nduk. Ta kol manán ka psan.
Sie gehen von mir (weg). Er geht weg von seinem Tragsäckchen.

***Man* an, auf, über, für, nach, wegen, von.**

Eine häufig gebrauchte Präposition, sie steht nach vielen Verben und hat dann oft den Sinn der deutschen Vorsilben auf, be, über, vor. Z. B. *ẹ̄ti man* beweinen ihn, *me man* bewirten ihn, *nhō man* aufpassen auf ihn, *lili man* aufgießen auf etwas, *kạpōt man* überschreiten es, *unik man* verstehen es usw.

Kua krū man a hep. Ta kạpōt man a ror. na t rē man e Sínkie.
Ich liege auf der Bank. Er steigt über den Zaun. Sie sprechen über Sinkie.
A kalsie ta svīl man a sílan. nin da kōl man a mōrek. La reịp
Das Kind es verlangt nach Fisch. Sie (zwei) gehen für (um) ein Schwein. Die Weiber

na ta kāram o muk man a rik. Ta pēak mūk. Ta
sie reißen aus Gras für das Haus. Er lügt über mich (er verleumdet mich). Er
rē mīk. Kua pat man kua rinmat.
spricht über dich (oder von dir). Ich denke an meine Heimat.

***Mēaram* unter.**

La gunes na t'ōnit mēaram o hīvur. na ta vle mēar mar.
Die Kinder sie schlafen unter den Bänken. Sie befinden sich unter ihnen.

***man* für.**

Kul a vhúi man nduk! Ka t nāk. nur ak lōl o vīp n'ar.
Nimm eine Betelnuß für mich! Eins für mich. Wir werden holen Bananen für sie.
na t mat ōl n'ur. Kul tan nen!
Sie braten Essen für uns. Nimm eins für dich!

***Ōrom* mit, unter.**

no ma putum o hi ōrom o kómtuk. Ta vit o suol, kam óusiem a
Wir fällen Bäume mit Steinbeilen. Er zieht Lianen, um zu fesseln das
mōrek ōr mar. na t'órsan ōrom a hō.
Schwein mit ihnen. Sie sitzen unter dem Baum.

***Pum* für, wegen, nach, in, an, bei.**

na t lōl o snu p'a nik. nin da mus p'o vīp. E Kaple ta
Sie holen Jams für das Fest. Sie (zwei) schimpfen wegen Bananen. Kaple er
manānan nduk pum ka hal. Ta klan ar p'a kólseu. Iniram a si
fragt mich nach seinem Sohne. Er tut sie in das Körbchen. Schöpfe Wasser
p'a tónou! A mhel kun p'a yánmeul. T'orsan kō pum a pik ka
in die Flasche! Jemand R. II bei dem Brotbaume. Er sitzt da am Eukalyptus seinem
pun.
Fuße (Fuße des Eukalyptus).

***Rkian* zu, bei, gegenüber.**

nhō rkian nduk! Orsan mō rkian ar! Ta sir rkian nduk.
Sie zu mir (her)! Setze dich hier zu ihnen. Er steht gegenüber mir.
(Hier ist der Anlaut *r* elidiert.)

***Vānam* an, bei.**

A kálsie ta vle vānam ka nān. na t'órsan mō van mar.
Das Kind es bleibt bei seiner Mutter. Sie sitzen hier bei ihnen.

***Vúgum* für, gegen, auf, wegen.** (In seltenen Fällen fällt die zweite Silbe weg.)

Ka tīt na ma kéuha vúgum ka or hal. Ta rēre vúgum ka l deup.
Der Vater er arbeitet für seine Söhne. Er redet gegen seinen Herrn
A néunīn ta kar vúgum a ho. na ta gírap
(er widerspricht seinem Herrn). Der Vogel er sitzt auf dem Baum. Sie steigen
vu'o hi. na t keum vúgum e Koko.
auf die Bäume. Sie töten ihn wegen des Koko (sie töten ihn aus Rache für den Koko, der früher von ihnen getötet wurde).

Zusammengesetzte Präpositionen.

Peákam am Rücken, hinter;
peákham in der Gegend der Geschlechtsteile;
pelām am Ohre;
pénhāram am Fuße, bei, an, zu den Füßen;
pehēvugum am Rücken, hinter;
porūm am Halse, auf der Schulter;
porūm a mau am Horizonte auf See;
vúgum im Munde.

Wahrscheinlich sind vorstehende Wörter Zusammensetzungen der Namen der betreffenden Körperteile mit *pum*, ausgenommen das erste, welches aus *pum* und *eákam* zusammengesetzt ist; vgl.: *kha* Oberschenkel, *nela* Ohr, *nhar* Fuß, *hēvuk* Rücken, *nōru* Hals, *gu* Mund.

Auch diesen Wörtern werden die Fürwörter nach gleichen Regeln wie den transitiven Verben und einfachen Vorwörtern nachgesetzt; vor mit *m* anlautenden Fürwörtern werden die Endungen *am* und *um* elidiert:

Beispiele: *A hō na nam?* das Holz wo?, *kō peákam in* da hinter dir; *e Pinas di gū peák mar* Pinas da R. I hinter ihnen, *a vōt ko pelām īn* eine Wunde da am Ohr dir (du hast eine Wunde am Ohr), *ta mbuak pēlam* er (*mbuak* schallen) am Ohr ihn (er ohrfeigt ihn), *la gunes na t'órsan kū penhār mar* die Kinder sie sitzen unten zu Füßen ihnen, *a tvun kō pehēvugum* ein Geschwür da am Rücken ihm, *t'ēl ka ktiek mō porūm nduk* er legt seine Hand hier auf die Schulter mir, *a lanéil di gū porūm a mau* ein Kahn da R. I am Horizont auf dem Meere, *ta keil vúgum* er tut es in den Mund ihm.

Unsere Präposition „von", „aus", wenn sie vor der Materie steht, aus der etwas gemacht ist, wird wiedergegeben, indem man dem Dinge den Namen der Materie, aus welcher es gemacht ist, mit seinem Artikel nachstellt:

Z. B. *a mūs a ham* die Lanze ein *ham* (Baumart) (Lanze aus Hamholz), *a vúnle a kūtun ká ptaik* eine Angel eine Schildkröte ihre Schale (Angel aus Schildpatt).

Andere unserer Präpositionen wie: diesseits, jenseits, ohne, während, zwischen, werden durch adverbiale Ausdrücke wiedergegeben.

Manche Zeitwörter, die im Deutschen eine Präposition erfordern, entbehren einer solchen im Sulka. Z. B.:

kamsistan, kánmogon jemanden oder etwas nahe, zunächst sein;
knáigam nach jemandem gehen, — kommen;
ktan vor jemandem gehen, — kommen;
manán, é genan und *kaklēm* sind schon oben erwähnt;
nōrom gehen mit;
nvar oder *nvur* durch ein Wasser gehen;
orīm, parīm von jemand oder etwas gehen;
vanáun von demselben Stamme, derselben Familie sein.

(Schluß folgt.)

Vie sociale des Wabende au Tanganika[1].

Par le R. P. Avon, des Pères Blancs, au Tanganika, Afrique.

I° Généralités.

Les Wabende se disent venus du Marungu, et de fait, ils ont quelques-unes des bonnes qualités des gens de ce pays. Tout comme les Wenyi-Marungu, par exemple, ils sont bons cultivateurs. Ils vivent principalement de maïs, dont ils font une grande consommation en farine et plus encore en boisson. Les habitants des bords du Tanganika se livrent aussi à la pêche, ceux de l'intérieur des terres préfèrent la chasse. Bien que les hommes mangent à part, ils n'ont pas un régime spécial; ils s'interdisent cependant les œufs, la viande des antilopes dont la peau est tachetée. Les femmes, elles aussi, ne mangent ni œufs, ni poules.

Les Wabende sont sédentaires, mais il n'y a pas de vrai Mbende qui chaque année n'entreprenne un petit voyage d'agrément; c'est comme une honte chez eux de n'être pas sorti de son village.

Les Wabende parlent le Kibende ou Sibende.

II° Rapports de famille.

A. **Organisation Générale de la famille.** — La parenté existe chez les Wabende comme chez les peuples européens. Ils tiennent à honneur de connaître toute la généalogie de leurs vieux parents et professent un vrai culte pour les mânes de leurs ancêtres.

B. **Parenté.** — Les degrés de parenté s'établissent par la tige paternelle et la tige maternelle. Il existe aussi une parenté d'adoption. Le père *tata*, la mère *mama*, le grand-père *kuku*, la grand-mère *nyina kulu*, l'oncle paternel s'appelle *tata* au même titre que le père générateur, la tante paternelle s'appelle *masenye*, l'oncle maternel *mkwabo*, la tante maternelle s'appelle *mama* au même titre que la mère génératrice, le frère *mto*, la sœur *lumbu*, le cousin *moyala*, le beau-frère *mlamu*, la belle-sœur *mlamu*, le beau-fils *mwame*, le beau-père *tata bukwe*, la belle-mère *nyina-bukwe*, la femme de l'oncle est désignée sous le nom de *mke wa mkwabo*, le père adoptif sous celui de *tata buzia*, et la mère adoptive est appelée *mama buzia*.

C. **Amitié de sang.** — Comme tous les peuples de l'Afrique équatoriale, les Wabende font le pacte ou l'amitié de sang. Voici comment cela se pratique. On fait une incision sur la poitrine ou sur la cuisse des contractants. On recueille précieusement quelques gouttes de sang que l'on mélange avec un peu d'huile, on en frotte légèrement les parties incisées, et chacun avale un peu de ce liquide. Si l'on ressent un trop fort dégoût, on imbibe dans le sang une arachide que l'on avale. Le but du pacte de sang est une amitié que l'on veut rendre plus durable en s'identifiant pour ainsi dire avec son ami. Bien souvent, quand ils veulent éviter une guerre, les principaux chefs fraternisent en faisant l'amitié de sang. En tout cas, dans une guerre, on ne

[1] [Pour juger exactement les dates publiés dans cet article, il faut tenir en égard qu'il a été composé déjà en 1900. — La Direction.]

doit pas tirer sur son frère de sang. Si on le voit en danger, il faut l'avertir, et si, par malheur, il meurt dans le combat, on doit bien se garder de voir son cadavre. Si jamais un des frères de sang viole la fidélité promise, il s'attire non seulement la colère des dieux, mais encore toutes les imprécations qu'on a dites au moment de la cérémonie. Mais si, au contraire, les frères de sang vivent en paix, leurs joies et leurs peines doivent être communes, et les petits cadeaux destinés à entretenir l'amitié sont alors fréquents entre les deux frères.

D. **Responsabilité des parents les uns pour les autres.** — La plupart des parents, mais surtout le père et l'oncle, sont responsables des crimes commis par leurs fils et leurs neveux, et contribuent des premiers à payer leurs dettes. Bien plus, en cas de refus, les créanciers, avec l'agrément du chef du pays, et voire même sans son agrément, surtout s'ils sont puissants, peuvent faire esclave un des membres de la famille, si la dette est insolvable. Si c'est au *moami* (roi suprême) lui-même qu'on a manqué gravement, toute la famille du délinquant peut être obligée à payer ou à être punie de mort. Un cas tristement célèbre dans les annales du Kabende prouve ce que je dis. Il y a quelques années, lorsque le *moami* Séranda fut tué: toute la famille du meurtrier, une vingtaine de personnes, fut prise, et tous, hommes, femmes et enfants, furent brûlés ou égorgés de la manière la plus atroce que l'on puisse imaginer.

E. **Organisation interne de la famille.** — 1° Ménage. — Dans le ménage polygamique, chaque femme a sa case, sa poterie, ses vivres. D'ordinaire, le mari polygame renferme les cases de ses femmes dans une seule cour en roseaux. Si ce sont les cases des femmes du chef, cet enclos s'appelle *lukutu*. La femme maîtresse *(wasanga)* est toujours celle que le mari a épousée en premier lieu: elle a tous les honneurs de la part des étrangers et toutes les préférences de la part de son mari, qui lui donne les plus beaux habits, etc. C'est même dans sa case *(isanga)*, surtout chez les chefs, qu'ont lieu les jugements importants. Les autres femmes doivent la regarder comme leur mère et maîtresse, l'aider dans ses travaux et l'honorer de toutes manières. Quant à la succession, les enfants de la femme principale n'ont pas de privilèges.

Les non-mariés vivent séparés des mariés et habitent des cases particulières que l'on nomme *isalo*.

Pour les repas, les hommes et les garçons sont ensemble; les femmes et les filles mangent à part. Les chefs *(moami* et *watware)* prennent ordinairement leurs repas avec leurs *myampara* ou ministres. Ils invitent cependant facilement d'autres personnes à partager leur menu.

2° Le chef de la famille. — Le chef de la famille est le père; à son défaut, le frère aîné. C'est à lui que revient la plus grosse part dans le partage des biens, les armes du défunt, les étoffes, le maïs. Par contre, il concourt pour une grande part à payer pour les méfaits de ses subordonnés. Il n'a aucune justice à rendre sans la permission du chef; on lui accorde toutefois le droit de correction, mais il en use presque jamais, du moins pour ce qui regarde les voies de fait. Il n'a dans aucun cas le droit de le pouvoir vendre, ni d'engager ses subordonnés pour garantir ses dettes.

233959

F. **Relations matrimoniales.** — Le mariage est polygamique et le nombre des femmes est illimité. Si tous les Wabende n'ont pas plusieurs femmes, c'est que tous n'ont pas les moyens de se les procurer. Hors le cas d'inconduite, la polyandrie est inconnue.

Je ne pense pas que chez les Wabende il y ait des mariages positivement contractés à terme ou à l'essai, mais en réalité, cela existe, car à la moindre discorde, le mari licencie sa femme ou la femme abandonne son mari.

Un homme libre peut se marier avec une femme esclave; mais alors il doit habiter dans le même village que le maître de son épouse. Rarement un homme esclave se marie avec une femme libre, on excepte le cas où cet homme serait voué au service des dieux du pays.

Mariage *(bweha)*. — La demande en mariage est faite par le jeune homme ou quelquefois par un tiers. On apporte quelques présents afin de témoigner que la demande est sérieuse. Si les présents sont acceptés, c'est que l'on a été agréé; si l'on les refuse, c'est qu'on ne veut pas le mariage. Le prix d'achat d'une femme varie entre six et vingt biens (étoffes, pioches, chèvres, etc.). A cause de la pauvreté des Wabende, ces biens ne sont payés que par termes. Les jeunes gens commencent de très bonne heure à mettre du bien sur une fille, comme ils disent, mais ils ne se marient pas cependant avant d'avoir atteint vingt ans.

Célébration du mariage. — Une huitaine de jours avant la célébration du mariage, les parents de l'époux et de l'épouse prennent part à des réjouissances communes qu'on appelle *kumbini*, parce qu'on y joue une guitare indigène ainsi nommée. Il va sans dire que dans ces jours d'amusements et et de danses, le pombe, la bière si prisée par les Wabende, est servi copieusement à tous ceux qui prennent part à la fête. Pendant tout le temps que dure le *kumbini*, tous les matins, l'époux, accompagné de son garçon d'honneur *(sinsindi)*, est lavé à grande eau par les sœurs de sa future, et cela durant huit jours consécutifs. Il est convenable que pendant tout ce temps, l'époux jeûne, mais l'épouse est strictement tenue à jeûner.

Quand le jour des noces est arrivé, les époux sont bien frottés d'huile et habillés de leurs plus beaux atours. Toute la parenté assiste à la noce, mais la mariée, dans une maison à part, se tient tranquille, soigneusement voilée et cachée derrière le dos de l'une de ses proches parentes qui est assise sur le seuil de la porte de la maison. L'époux, lui, se tient fièrement debout devant la porte, auprès de son beau-père, qui, une flèche à la main, la lui donne en disant: «Perce de cette flèche quiconque voudra violer ta femme.» Le fiancé reçoit la flèche et par le moyen d'un tiers, fait parvenir un petit cadeau à sa future afin de la décider à sortir de la maison. Un parent de la fiancée prend ensuite la parole et s'exprime comme il suit: «Mariage». L'assistance répond: «De paix». L'orateur continue: «Mariage». On répond: «De discorde»! S'adressant à la femme, l'orateur dit: «Sois bonne ménagère, sois fidèle à ton mari, ton père n'a qu'un gendre, n'en augmente pas le nombre (sic), connais la capacité du ventre de ton mari (c'est-à-dire ne le laisse pas mourir de faim)!» Puis, s'adressant au mari: «Nous te confions notre fille, ne l'abandonne pas, ne nous méconnais pas, nous, ses

parents; dans le danger, nous te secourerons; dans le bonheur, nous nous réjouirons ensemble.» En lui montrant du doigt les membres de la famille: «N'insulte pas un tel et une telle, un tel est ton beau-père, une telle ta belle-sœur», etc. On met ensuite une poignée de farine dans la main de l'époux et de l'épouse, et ils se la jettent mutuellement à la figure: c'est la consécration du mariage.

L'épouse portée à califourchon sur les épaules d'une autre femme, sa parente, prend le chemin de la maison de son mari. Dans le trajet, on s'arrête de temps à autre, et la femme chargée du lourd fardeau de la mariée, fait mine de ne pas pouvoir avancer: quelques perles qu'on lui verse dans le creux de la main, lui donnent du courage. Mais comme elle est intéressée à multiplier les haltes, il va sans dire qu'elle s'arrêtera le plus souvent possible jusqu'à ce qu'enfin elle dépose le lourd fardeau de la mariée à la porte de la maison de son mari.

Dès ce jour, les mariés dorment dans la même maison, en compagnie des *wasindi*, garçons et dames d'honneur. Pendant deux ou trois jours, au chant du coq, la mère de l'époux vient chanter devant la maison où dorment les nouveaux-mariés: «Femme de mon fils, le coq a chanté: cocolico». Les époux se réveillent pour manger. Vers le quatrième jour, la belle-mère donne à sa bru un panier de maïs qu'elle doit piler et moudre avec sa suivante. La belle-mère cuira elle-même la bouillie et la mettra dans trois plats: l'un pour l'époux, le second pour le beau-père, le troisième pour les tantes de l'époux.

Les premiers jours du mariage, l'épouse ne parle pas à son époux; elle attend que celui-ci lui fasse un cadeau.

Jamais une femme mbende ne mange avec son mari. Elle boit cependant le pombe dans la même calebasse que son mari. La politesse demande même qu'une femme qui donne à boire du pombe à son mari trempe d'abord ses lèvres dans cette précieuse liqueur et en avale quelques gorgées. Mais pendant que son mari boit, elle doit bien se garder de le voir. Quand son mari a bu son content la femme reçoit alors la calebasse, frappe des deux mains et boit elle même autant qu'elle veut. C'est toujours à genoux que la femme doit servir son mari, soit qu'elle lui donne à manger, à boire ou à fumer. C'est encore à genoux que la femme doit entendre les paroles de son mari. Quand le mari a été en voyage et qu'il revient, la femme doit courir à ses devants, le soulager de sa lance ou de son fusil. Une fois arrivé à la maison, le mari prend le siège que lui offre sa femme, il s'assied pendant que sa femme à genoux frappe des mains en inclinant la tête jusqu'à terre. Elle se relève lorsque son mari frappe lui-même des mains.

Le mari ne doit jamais parler à sa belle-mère. S'ils se rencontrent, ils doivent faire un détour pour éviter de passer l'un à côté de l'autre dans un même chemin. Il peut parler à son beau-père et manger avec lui.

Les mariages par échange sont très rares.

Les fiançailles ne sont pas toujours très sérieuses et partout elles sont résiliées bien souvent.

Chez les Wabende, si le mari meurt, la femme n'est pas tuée pour suivre son mari jusque dans la tombe. Il y a une exception cependant pour le *moami*

(roi suprême); à sa mort, on égorge deux ou trois de ses femmes pour les ensevelir avec lui. Lorsqu'une femme a perdu son mari, elle reste cinq jours dans sa case sans sortir; le sixième jour, elle se rase de bonne heure, et court à la rivière noyer sa tristesse dans un bain. Si c'est le mari qui pleure sa femme, il demeure enfermé quatre jours, il se rase le cinquième. Chose curieuse, les personnes d'un même village prennent part au deuil en ne travaillant pas pendant plusieurs jours. Si c'est un chef qui est décédé, le deuil dure un mois.

Divorce. — Chacun des conjoints en tout temps et à volonté peut résilier le mariage. Mais si c'est la femme qui abandonne son mari, elle ne peut se remarier avant que ses parents n'aient remboursé à son mari le prix d'achat. S'il y a des enfants dans le mariage divorcé, les garçons et les filles suivent le père. La femme s'en va avec ses esclaves en portant sa poterie.

Les causes les plus ordinaires du divorce sont la mésintelligence entre les conjoints, la stérilité et la vieillesse.

G. **Vie domestique.** — 1° Naissance. — A la naissance d'un enfant, garçon ou fille, il y a de grandes réjouissances dans toute la famille. On danse beaucoup à cette occasion et on fait de copieuses libations de pombe. Il est défendu d'entrer dans la maison où la mère a mis au monde. On ne fait d'exception que pour la personne qui remplit le rôle de servante auprès d'elle. La mère s'abstient de prendre toute nourriture jusqu'à ce qu'on lui apporte un remède qui est destiné à la purifier de toutes les souillures qu'elle a contractées en mettant au monde un enfant. Les époux restent séparés *quoad torum* jusqu'à ce que l'enfant sache marcher seul.

Si une femme enfante deux jumeaux, c'est l'occasion de faire de grandes danses; car les jumeaux sont regardés comme des dieux. Le premier est appelé: *mtunda*, le second: *mpaso*. On les promène dans une corbeille d'un bout du village à l'autre au milieu d'un grand vacarme. La coutume demande aussi que l'on paie un cadeau au chef du pays.

Les monstres et les enfants dont les incisives supérieures poussent avant les inférieures, sont jetés aux hyènes: s'ils vivaient, ils porteraient malheur au roi ou à un des membres de la famille royale.

2° Enfance. Adolescence. — L'enfant, si c'est un garçon, reçoit le nom de son grand-père; si c'est une fille, il reçoit celui de sa grand'mère. Si on a un second enfant, on l'appelle du nom de son père; si c'est une fille, on lui donne le nom de sa mère. Quelquefois aussi on donne le nom d'un oncle ou d'une tante. On attend jusqu'à cinq ou six mois avant de donner un nom définitif à l'enfant.

Il n'y a pas, à proprement parler, de cérémonie religieuse à la naissance d'un enfant, mais on y observe beaucoup de pratiques superstitieuses. La circoncision est inconnue.

3° Femmes. — La femme mbende est propriétaire de ses ustensiles de cuisine et des étoffes qu'elle gagne par son travail. Elle peut aussi avoir des esclaves à elle, soit par héritage, soit en paiement d'une dette. Elle a le droit de demander au chef le poison d'épreuve, lorsqu'elle a un différend grave avec quelqu'un; dans le procès, elle est écoutée.

Une femme ne peut pas être *moami* (roi suprême), ni *mtware* (roitelet), ni même *nyampara* ou ministre.

4° Vieillesse et maladie. — Les Wabende n'abandonnent pas les vieillards et les malades. Seuls les esclaves dont on désespère de la guérison, sont abandonnés dans la forêt, destinés à devenir infailliblement la proie des hyènes.

5° Mort. — Généralement, les Wabende n'enterrent pas leurs morts, seuls les *moami* et les *watware* ont les honneurs de la sépulture. Les autres sont traînés dans le pori (quelquefois même avant qu'ils aient rendu le dernier soupir) et couverts d'épines. Les tout petits enfants sont enterrés dans la maison même de leurs parents, sous le lit; quelques autres sont enterrés dans l'enclos en roseaux de la maison. Le *moami* et les *watware* sont enterrés, eux aussi, dans la cour en roseaux qui entoure les cases de leurs femmes et qu'on appelle, comme je l'ai dit plus haut, *lukutu*.

Il va sans dire que puisque le commun des mortels chez les Wabende n'est pas enterré, à plus forte raison on ne donne pas la sépulture aux lépreux et aux varioleux.

III° Succession.

Dans la succession, on observe l'ordre suivant: les frères du défunt sont les vrais héritiers, puis viennent les enfants du défunt, ses sœurs, les enfants des sœurs, ceux des frères, etc.

Quand son épouse meurt, le mari hérite de tout ce qu'elle possédait, si lui-même lors de son mariage a acheté sa femme; si non, les biens sont partagés entre les parents de la femme et ceux du mari. Mais la femme n'hérite pas des biens de son mari lorsque celui-ci vient à décéder le premier; ce sont les frères du mari qui héritent.

Les biens dont se compose l'héritage sont: les femmes du défunt, ses étoffes, ses pioches, son fusil, sa lance, ses paquets de sel, les vivres, les esclaves. Les vivres, le fusil et les vêtements du défunt sont le lot de l'héritier principal. Les femmes sont partagées entre les divers héritiers, mais la première femme du défunt devient toujours la propriété de celui qui est le premier par le droit entre les héritiers. On laisse cependant une certaine liberté aux autres femmes de choisir parmi les héritiers celui qui leur plaît davantage: ce qui explique que certains Wabende aient beaucoup de femmes tandis que d'autres demeurent vieux garçons, malgré eux, toute leur vie.

L'héritier principal est responsable des dettes du mort, comme aussi il a le droit de se faire payer par ses créanciers.

IV° Organisation politique.

Le Kabende n'est pas un royaume mais bien plutôt une sorte de confédération dont plusieurs *moami* (rois) se partagent le gouvernement, chacun étant maître absolu du pays qui est soumis à son autorité. En dehors des *moami*, il y a les *watware*, qui sont fils ou petits fils des *moami*, par conséquent de sang royal eux aussi. Ils sont placés à la tête de villages plus ou moins importants, mais dépendent dans leur administration du *moami* lui-même. Jamais un *mtware* ne peut devenir *moami*, à moins qu'il n'ait pour

père un *moami*. Ces *watware* ont plus ou moins de pouvoir suivant qu'ils sont plus ou moins personae gratae du *moami* lui-même. Les plus riches en pouvoir sont ceux qui peuvent donner le poison d'épreuve, qui peuvent garder l'ivoire trouvé sur leur territoire, et surtout qui peuvent mettre des têtes d'hommes, de lions, de léopards, sur les portes de borne de leurs villages.

A la mort d'un *moami*, les autres *moami*, les *watware* et tout les gens de haute volée, ministres et autres, se réunissent pour nommer son successeur, qui est ordinairement le frère du *moami* défunt. En dehors de cela, les Wabende n'ont pas d'assemblée populaire; les affaires courantes sont arrangées par le *moami* et son conseil qui est composé des *watware* et des *nyampara* principaux.

Les Wabende sont très hospitaliers; mais la coutume demande à ce que ce soit le chef qui reçoive les étrangers de passage dans son village. Ils trouvent toujours chez lui la nourriture et le logement. S'ils sont malades, il les soigne convenablement. S'ils viennent à mourir, on ne leur donne pas la sépulture, mais leur cadavre est déposé dans la forêt et recouvert d'épines. On soulève un peu sa main droite qu'on dirige du côté de son pays d'origine, et tout le monde se retire en disant: «Ne nous en veux pas!»

Les chefs ont le droit de tuer leurs sujets, surtout leurs esclaves, et de s'emparer de leurs biens. Mais la manière ordinaire de faire mourir quelqu'un dont ils veulent se débarrasser, c'est le poison d'épreuve *(mwavi)*.

Les chefs ne perçoivent d'impôts proprement dits. Avant que le maïs soit mûr, la politesse demande qu'on en porte quelques épis au chef, que ses femmes feront cuire, et on le mangera en commun. Maintenant, à la moisson proprement dite, c'est-à-dire, lorsque le maïs sera sec, chaque famille en porte un panier au chef. Celui-ci emploie cette offrande de ses subordonnés à faire du pombe qui sera aussi bu en commun. Le chef reçoit bien encore quelques offrandes: ainsi un chasseur qui tue une bête, lui en porte une cuisse; si quelqu'un fait trois cruches de pombe, il lui en porte une en cadeau. Ces offrandes faites au chef sont regardées comme faites aux dieux-mêmes.

On observe avec le chef, dans les visites, un cérémonial particulier. On ne va pas le trouver directement pour affaire; on se fait annoncer par son *nyampara* principal. Si le chef accepte la visite, le visiteur, toujours accompagné d'un ou de plusieurs *nyampara*, se présente. Arrivé près du chef, il frappe des mains et en même temps il se prosterne jusqu'à terre qu'il touche du bout des doigts. Le chef frappe alors des mains avec tout son entourage, c'est lui dire de se relever. On cause alors d'affaires. Si le chef éternue, on frappe des mains; s'il prend la pipe pour fumer, la calebasse pour boire, nouveaux battements de mains. Si pendant la séance quelqu'un passe devant le chef, le cérémonial veut qu'il se courbe profondément; s'il a une lance, qu'il la prenne par le fer, etc.

La population se divise en trois classes:

1° Les nobles, *wakulu*, qui sont: les *watware*, les *nyampara* et leurs familles.

2° Les gens libres, *wakwamwandja*, qui agissent comme bon leur semble suivant les coutumes du pays.

3° Les esclaves, *wakama*. Quelques-uns ont été achetés, mais un plus grand nombre ont été pris dans les guerres que les Wabende ont faites principalement au Marungu. Tant les uns que les autres de ces esclaves travaillent chez leurs maîtres jusqu'à ce qu'ils soient vendus. Le maître a le droit de vie et de mort sur ses sujets esclaves, il peut les punir comme il entend sans que personne y trouve à redire. Et si, comme cela arrive souvent, son maître lui offre de boire le poison d'épreuve à sa place, le malheureux esclave n'a qu'à s'exécuter, s'il ne veut pas être assommé. Si un esclave est trop malmené par son maître, il peut en choisir un autre. Il ira par exemple casser les pots de celui qu'il s'est choisi, renverser sa poudre, sa farine, etc...., c'est lui dire: Je veux être ton esclave.

Dans le Kabende, il y a une classe spéciale d'individus qu'on nomme *wapesi*. Il y en a comme deux catégories: les sacrificateurs, et les sorciers. Les *wapesi* (sacrificateurs) sont chargés de faire des sacrifices aux dieux, à certaines époques de l'année. Les sorciers ont pour mission de découvrir les malfaiteurs et de faire connaître au peuple la volonté des dieux. Certaines montagnes, certains rochers sont l'objet d'une vénération particulière, ce sont les *migabo*, divinités.

Les mânes des parents et des jumeaux sont les dieux lares de chaque famille: tout vrai Mbende les honore et leur fait de temps à autre des sacrifices: libations de pombe, offrande d'un peu de farine délayée dans de l'eau dont on asperge la maisonnette des dieux lares.

Mais le grand dieu du Kabende, celui que les Wabende vénèrent davantage, c'est *Msomwera*. *Msomwera* passe pour être le premier habitant du Kabende; il a pour père *Mwera*, pour fils *Tembe*, qui engendra *Sibumbu*, etc.... *Msomwera* demeure dans le lac Tanganika, mais il a fixé sa demeure plus particulièrement à Sumbure, endroit situé à une heure environ de Karemu, et très riche en poissons.

V° Organisation industrielle.

Les arts ne sont pas très avancés chez les Wabende. Ils ont cependant:

1° Leurs forgerons *(wakasula)*, qui excellent à faire de grandes pioches plutôt employées comme objets d'échange que comme instruments de culture. Ils forgent aussi des pioches plus petites, des haches, des lances.

2° On rencontre aussi des artisans qui travaillent le bois, ils ne font guère que de petits sièges *(visele)*.

3° Il y a les *wabohi*, ouvriers qui tressent de petites corbeilles *(visele)*, destinées à servir de plat pour l'*ugari*. Ils font aussi de grands paniers à provisions qu'on nomme les uns *luhe*, les autres *vikubulu*.

4° L'art de la poterie assez avancé chez eux est le travail des femmes qu'on nomme *wakabumba*.

VI° Justice.

1° **Jugement.** — C'est le *moami* (roi suprême) qui a seul le droit de juger les affaires importantes. Les *watware*, petits chefs, jugent les *maneno*, affaires moindres de leurs sujets.

Si le chef est embarrassé dans un jugement, il a recours au poison d'épreuve. Quelquefois l'accusateur et l'accusé le demandent eux-mêmes. Ils

jettent aux pieds du *moami* ou du *mtware* un «bien», comme ils disent, c'est-à-dire une pioche, une étoffe, etc. L'accusé jette son bien en disant: «Si j'ai fait ce dont on m'accuse, que je meure!» L'accusateur dit en faisant de même: «Si ce que j'avance est faux, que je meure!» Ils dorment dans la même case la nuit qui précède l'épreuve. Au point du jour, l'exécuteur des hautes œuvres donne le poison au nom du chef, qui n'assiste pas à la scène de crainte de s'obscurcir la vue. A côté des malheureux qui ont bu le poison, se trouve une cruche pleine d'eau fraîche dont ils ont la permission de boire. Suivant qu'ils vomissent le poison ou qu'ils en meurent, on juge de la culpabilité ou de l'innocence.

2° **Peines et amendes.** — La peine du talion existe chez les Wabende. Elle s'exerce contre le meurtrier seulement si on ne veut venger que le meurtre d'un homme ordinaire; mais si c'est un *moami* que l'on venge, elle s'exerce contre toute la famille du coupable. La vengeance peut être apaisée cependant par le paiement du prix du sang. C'est au chef qu'il appartient de juger s'il convient de poursuivre le meurtrier et de le tuer ou bien de le faire payer. On est obligé de s'en tenir à sa décision, et si le lignage lésé, malgré l'opposition du chef, tuait le meurtrier, il aurait à payer lui-même le prix du sang.

Il n'y a pas de taux fixe pour le prix du sang: la coutume demande cependant que l'on paie 14 biens, un coquillage particulier appelé *pande* (perles indigènes), en plus 10 petits colliers de perles. Si le meurtrier ne peut pas tout payer, ses parents l'aident à s'acquitter de sa dette. Si entre tous ils ne peuvent pas payer: le meurtrier, sa femme et ses enfants deviennent par le fait même esclaves.

Voici en outre un aperçu du code pénal chez les Wabende:

1° Pour simples blessures, on paie 1 ou 2 biens.

2° Pour un œil crevé, on mérite la mort.

3° Pour avoir brisé une main, un pied, etc., on mérite également la mort.

4° Pour une dent brisée, on paie 14 biens.

5° Pour avoir enlevé un homme et l'avoir vendu, on mérite la mort.

6° L'adultère est plus ou moins puni suivant qu'il y a grossesse ou non: dans le premier cas, 1 ou 2 biens, dans le second, 14 biens.

7° Pour viol, on paie 14 biens et 1 esclave.

8° Pour avortement, on paie 14 biens, un esclave et 10 petits colliers de perles.

9° Dans le cas de vol, on distingue: si quelqu'un est trouvé volant au milieu de la nuit et qu'on le tue, il n'y a pas de mal, c'est comme si on tuait un sanglier; s'il se sauve jusqu'au chemin, on ne peut plus le tuer, mais il paiera 1 ou 2 biens.

VII° Droits de possession.

1° **Régime foncier.** — Le sol appartient au *moami*. Mais comme le terrain ne manque pas, chacun prend des champs comme il veut. Les gens libres laissent leurs terres en héritage; les champs des esclaves sont la propriété du roi.

2° **Droits sur les choses mobilières.** — Les Wabende possèdent en propre leurs cases et les objets à leur usage. Les objets perdus et retrouvés deviennent la propriété de celui qui a fait la trouvaille. Si c'est de l'ivoire, cependant, on doit le donner au chef sous peine de devenir son esclave.

VIII° Relations commerciales (trafic).

L'argent est inconnu dans le Kabende: les Wabende les plus rapprochés de notre station connaissent les peços en zinc qui ont cours chez nous.

Les objets d'échange sont: les étoffes, les pioches, les perles, les fils de laiton, les chèvres, les moutons, les poules, les canards, les pigeons, les fusils, etc.

Le marché est conclu lorsque le vendeur et l'acheteur ont brisé un petit morceau de bois *(kuputunka kasiti)*. On peut se dédire cependant le jour même. Passé ce jour, on ne peut plus revenir sur le marché qui a été conclu. Le vendeur n'est pas responsable des vices des animaux ou des objets vendus.

Les Wabende faisaient autrefois payer des hongos aux caravanes d'Européens qui passaient chez eux, même aux explorateurs ou missionnaires qui, voyageant sur le lac, avaient le malheur de relâcher en pays kabende. Mais depuis l'occupation allemande, cela a cessé. Tout au plus s'ils se permettent encore d'inquiéter leurs voisins, les Wafipa, lorsqu'un voyage ou la pêche les amène chez eux. Ils se montrent moins durs cependant envers eux qu'autrefois: ils se contentent aujourd'hui de leur faire payer quelques gros cadeaux tandis que jadis, ils prenaient leurs barques et quelquefois même les faisaient esclaves.

IX° Notes sur l'histoire des rois de l'Usoa dans le Kabende.

Le Kabende est partagé entre un grand nombre de petits pays gouvernés par des chefs indépendants. Tous ces chefs n'ont pas la même origine, ils appartiennent à des familles diverses dont plusieurs venues de pays étrangers au Kabende depuis moins d'un siècle. Il serait donc bien long et bien difficile de faire l'histoire générale du pays. Nous choisirons la partie du pays qui avoisine Karema et ne parlerons que de la famille qui y domine et qui doit être la plus importante du Kabende, car elle lui a donné les chefs qui gouvernent actuellement depuis Karema jusque près d'Ujiji, c'est-à-dire sur tout le Kabende Occidental qui longe le Tanganika et une partie de l'Ukolanga. A l'intérieur, il y a des chefs indépendants qui n'ont d'autorité que sur quelques villages, quelques-uns sur un seul ne comptant pas toujours cent âmes. La famille dont nous allons parler, est dite de l'Usoa car elle rendait ce pays allodial et c'est là que les rois *(moami)* sont constitués et ensevelis.

Elle compte actuellement du nord au sud: Mkojala, qui domine près de Karema; de droit il devrait être le chef de la famille, mais il n'est guère obéi des autres chefs, ses parents, et n'a pas encore le titre de *moami.*

Katunka, dans l'Usoa.

Ulrilo, établi au village de Logosa à quelques heures du lac dans le pays dit Ulungu.

Katolola, dans l'Urimla, au cap Tongwe, d'où les Wabende sont appelés Watongwe à Ujiji.

Mtala, dans le Mgobwe sur la rive gauche du Malogarazi.

Wamlile ou Masua, dans l'Ukalanga sur la rive droite du Malogarazi.

Origine des Wabende-Wasoa. — Cette famille qui gouverne dans le Kabende aux bords du lac, est originaire de l'Itawa et appartient par conséquent à la famille des Watabwa. C'est une esclave utabwa qui actuellement à Kafisya garde le sanctuaire où sont honorées les statues représentant les ancêtres de la famille. Les Watabwe chassés de leur pays il y a six ou sept générations par les Wabembe, refoulés eux-mêmes par les Wangoni du Nyassa, s'établirent sur les bords du Tanganika depuis Moliro jusqu'à Rutuku aux bords de la Lukuga. Les Warua-Watumbwe, il y a une cinquantaine d'années, firent irruption à leur tour aux bords du lac au cap Tembwe et chassèrent d'Usongo les Watabwe qui s'y étaient établis près de marais salins. Ceux-ci se retirèrent vers le nord chez Rutuku, plusieurs familles y passèrent le lac et abordèrent dans l'Usoa en face du cap Tembwe d'où les Warua les avaient chassés. Jusqu'en ces dernières années, ils ont conservé des relations avec leurs frères Watabwe de l'autre côte et même leur dernier *moami* demandait encore à Rutuku de l'intrôniser. De temps en temps, ils faisaient aussi des expéditions pour se venger sur les Watumbwe qui les avaient expulsés, et leur enlevaient des femmes et des enfants qu'ils conservaient comme leurs esclaves domestiques.

Occupation du Kabende Occidental par les Watabwe. — Les Watabwe, chassés du cap Tembwe, ont abordé sur cette côte dans l'Usoa sous la conduite d'une femme, appelée Kiluvya. Ils y trouvèrent un pays excellent pour la culture du maïs, avec peu d'habitants comme encore aujourd'hui. Ils y rencontrèrent les Wamohale qu'ils refoulèrent peu à peu sur les montagnes voisines très hautes et très fertiles, et les Wagalala, venus eux-aussi de Tembwe. Ils habitèrent pacifiquement côté à côté avec ceux-ci qui étaient aussi de la race des Watabwa. Les Wagalala sont encore dans le pays vivant en bonne intelligence avec les Wasoa, se gouvernant eux-mêmes, sur des territoires leur appartenant mais reconnaissant la suzeraineté des Wasoa.

Voici la liste des chefs de cette famille des Wasoa jusqu'à présent:

Kiluvya, Winamisi, Kapama, Shyagulula, Lwima, Kanjimba, Uswangalo, Chata, Urundi et Ukojala vivant.

Kiluvya se maria avec Beyo, venu de Kalago près de N'hondo. En ce pays coule un ruisseau appelé Bende qui a donné le nom au pays. Kiluvya eut de Beyo plusieurs enfants, entre autres: Winamisi, Karima, Katanina et Mahomba.

Winomisi, appelé aussi Lusogalika, se disputa avec son neveu Kapama qui alla se réfugier au pays de sa mère, au Lulolizi (près Urimba). Winomisi voulut châtier Kapama et alla porter la guerre dans le Lulolizi, mais il fut repoussé, et en s'enfuyant, son pied s'embarrassa dans des racines et lui-même fut pris et tué sur l'ordre de Kapama.

Kapama succéda comme chef de famille à son oncle, il était fils de Karima et de Wansahira. C'est Kapama qui constitua la fortune des Wasoa,

et le premier il se fit instituer *moami*. Aussi occupe-t-il une place d'honneur dans le sanctuaire des ancêtres à Kafisya. Il guerroya beaucoup. On raconte que ses bandes étaient si nombreuses qu'elles faisaient un grand chemin en passant une fois dans les herbes, qu'ils battit divers pays, entre autres l'Uyala dont il tua le chef Malolwe, qu'il ne craignit pas d'attaquer l'Unyanyembe, qu'il voulut même aller battre jusqu'à la côte mais qu'il retourna à l'Ugogo.

Il plaça son fils Irumba à Kafisya après avoir chassé de ce village et d'Ikola, Kajigola, qui alla mourir dans l'Urungwa. Il plaça un autre de ses fils, Chata, à Urimba, un gendre à Mgobwe au Malogarazi, un fils, Ponga, à Kantamba et à Ikolongo, Baga à Itoto et d'autres en divers lieux.

Il finit par être tué par les Wayombe conduits par Pamanga.

Shyogulula, comme Kapama, fils de Karima et de Wansahira, lui succéda comme *moami*. Mais il ne tarda pas à être tué par des frères jaloux et ambitieux.

Lwima, fils de Kapama et de Wangombe, lui succéda comme *moami*. Les fils sont connus: Leranda, Urundi, Ukajolu, Muana, Pembe et Katunka, etc., les trois derniers vivent encore.

Il batailla beaucoup, particulièrement en Lyola, Utinta, Ugalo, Mpimbwe et Urungure, où il fut tué.

Kanjimba, fils de Kapama et de Wabemba, lui succéda comme *moami*, mais il ne gouverna que peu de temps. Les frères, Usuangabo et Chata, s'entendirent pour l'accuser de sorcellerie et le faire mourir. Chata se chargea seul de l'exécution et attaqua Karia. Kanjimba fut tué avec son frère Baga d'Itoto. Cependant ce fut sous Kanjimba qu'eut lieu dans le pays la première invasion des terribles Watuta. Ces Watuta ou Wangoni, peut-être des Zoulous refoulés par les Boers du sud de l'Afrique, s'élancèrent du Nyassa, où ils étaient établis pour saccager une immense étendue de pays. Cette première fois, ils retournèrent à l'Usoa mais il revinrent quelques années plus tard (Chata étant à Karia), allèrent jusque dans l'Ukalanga près d'Ujiji, tournèrent vers l'Uvinza et repassèrent par un autre chemin. Personne ne leur resistait, ils brûlaient les villages, tuaient avec plus de férocité encore que les Rugaruga du Kabende, ils emmenèrent au Nyassa beaucoup d'esclaves et des troupeaux de chèvres ou de bœufs. Mais ils ne voulaient que des enfants d'une dizaine d'années, les hommes, les femmes, les enfants en bas âge, ils les massacraient sans pitié.

A la mort de Kanjimba, Uswangalo, fils de Kapama et de Wakulirwa, fut établi chef de la famille mais ne put devenir *moami* à cause de son éléphantiasis et de la jalousie de Chata. Uswangalo reprocha à Chata d'avoir tué leurs frères quoiqu'il eût comploté leur mort avec lui, il envoya Kawilambe attaquer Kafisya où gouvernait alors Chata, celui-ci avait quitté Urim pour remplacer Irumbe à Kafisya où ce chef était mort. Chata repoussa Kawilambe et appela à son secours Mohammadi, Matimula qui avait à leur service des Wangurana et des Wanyamwezi de l'Unyanyembe. C'est alors que les fusils firent leur première apparition dans le Kabende. La guerre se fit en plusieurs endroits. Etola où était Uswangalo fut pris, et Uswangalo s'enfuit dans l'Uyombe à Kalunga. Ndere aussi fut pris avec d'autres villages. Chata, revenu vainqueur

à Kafisya, voulut se faire proclamer *moami* à Karia dans l'Usoa. Il s'y rendit en grande pompe avec une foule de guerriers et un troupeau de bœufs pour faire ripaille et immoler aux six idoles que Chata fit venir de Rutuku sur la côte occidentale du lac. Selon les traditions, sur ces idoles on répandit aussi le sang d'un esclave, et on alla faire une expédition dans le Makalé pour donner l'occasion à Chata de tuer quelque chef de sa main et aux guerriers de jeter dans le feu des incendies les plumets qui ornaient leur tête. Un des prisonniers fut égorgé et sur son cadavre d'où le sang ruisselait encore, Chata s'assit et fut rasé jusque là on ne pouvait que lui couper les cheveux.

Uswangalo dans l'Uyombe s'allia avec un aventurier étranger, Kipaya, qui avait aussi des fusils, s'empara de divers villages, reprit entr'autres Ndere près du lac où il s'établit pour combattre Chata. Kipaya fut tué dans une expédition à Mgobwe, près le Malagarazi. Alors Uswangalo envoya une pointe d'ivoire au roi de Bunga, rive orientale du Rikua. Il en obtint des hommes armés de fusils, avec lesquels il guerroya de plus belle et investit Karia où se trouvait Chata. Dans une rencontre, Mosipala, chef des Wabungu, fut tué et ses gens songèrent à se venger de sa mort sur celui qui les avait appelés. Ils dirent qu'il fallait faire revenir tous les fusils pour faire sur eux des conjurations, en enlever les maléfices. Il fut convenu que les Wabungu recevraient les premiers leurs fusils après leur purification. Mais lorsqu'ils les eurent reçus, il tombèrent sur leurs alliés qui n'avaient encore que leurs lances et tuèrent Usongela que Uswangalo avait établi chef de l'armée. Il s'en suivit une grande mêlée dans laquelle tombèrent beaucoup d'hommes, les Wabungu se retirèrent emmenant les esclaves qu'il avaient capturés. Uswangalo n'en continua pas moins d'inquiéter Karia, empêchant les habitants d'aller dans les champs. Aussi c'eux-ci, pressés par la faim, résolurent de se retirer; un jour, ils mirent eux-mêmes le feu au village et s'échappèrent en cachette pour se rendre à Kafisya, Chata s'en alla en barque, la plupart des gens à pied.

C'est peu de jours après que passa Stanley. Juin 1876, il trouva Karia désert et à moitié brûlé. Il l'appelle Kihoueça pour Li Bevesa qui est le nom d'un *mzimu* habitant dans un rocher formant alors une île toute petite près de Kalogo qui était une île d'environ deux kilomètres de longueur. On appelle, en effet, souvent tout le pays du nom du *mzimu* qui en est regardé comme le gardien. Stanley appelle Chata: Ponda, c'était, en effet, un de ses noms, moins employé cependant que Chata.

Uswangalo, maître de la situation, vint s'établir près de Karia; il demeura plusieurs années à Muibigo, dans l'île de Kalogo maintenant réunie à la grande terre ainsi que le rocher de Li Bevesa. Là, comme ses voisins du Kabende, il pillait les barques qu'il pouvait attraper, de sorte que ceux qui voulaient aller d'Ujiji dans l'Ufipa, traversaient deux fois le lac pour passer par la côte occidentale. Ou, s'ils se risquaient le long de la côte du Kabende, ils n'osaient comme on faisait ailleurs, aller coucher à terre, ils couchaient dans leur barque mise à l'ancre le plus loin possible du rivage; le jour seulement ils descendaient pour faire cuire, mais préparés à l'attaque.

A cette époque, mai 1880, moi-même je passai en barque entre la grande terre et l'île de Uswangalo, je dus payer tribut et on était en train de déva-

liser ma barque lorsque Uswangalo arriva à propos et chassa les pillards en disant que le tribut payé suffisait, que d'ailleurs cet homme à chair blanche devait être quelque divinité. D'autres Européens furent attaqués sur cette côte, MM. Gambier et Carter avant moi au commencement de 1880 de cette même île; M. Gambier dut mettre en joue les marins que la peur faisait coucher au fond de la barque et M. Carter faisait feu sur les gens qui tiraient de la côte et sur une barque qui venait les attaquer. Avant eux, novembre 1879, M. Debaize et le Père Deniaud furent attaques plus au nord au moment où heureusement ils venaient de remonter dans leur barque. En 1890 M. Moir, directeur de la Compagnie des lacs, revenant d'Ujiji avec sa dame, fut attaqué au moment où il s'embarquait, pour Katunka dans l'Usoa, sa femme qui l'aidait à remonter, eut le chapeau percé d'une balle.

Uswangalo fit la paix avec Chata retiré à Kafisya, et s'y fiant il envoya ses gens chasser l'esclave au cap Tembwe à la côte occidentale. Chata ayant appris qu'il ne lui restait que peu de défenseurs, l'attaqua à Sere, bâti près de l'emplacement de Karia, le village fut pris et Uswangalo tué 1881. Il fut cependant enterré avec deux esclaves, honneur donné au *moami*. Chata, devenu seul chef de la famille et *moami*, revint demeurer à Kafisya. De concert avec Malioshi, il attaqua Kankula, chef indigène de Karema; le siège dura six jours, Kankula donna une femme à Chata et obtint la paix. En 1879, Chata laissa, sans les inquiéter, les Belges de l'Internationale s'établir à Karema à trois heures de Kafisya sur un terrain acheté à Matimula, allié de Chata; lui-même y gagna des cadeaux et ses gens purent se procurer à la station des étoffes, particulièrement en y vendant des vivres. Cependant il s'éleva quelques querelles. Un jour en particulier, M. Storms revenait de battre Katakure, lorsque, arrivé à Kafisya, il s'en vit fermer les portes. Il les enfonca, entra et saisit bon nombre de fusils du village, Chata lui-même il le prit par le bras et le secoua rudement. Le lendemain, Seranda, neveu de Chata, ami de la station, vint chez Storms pour arranger l'affaire, les fusils furent vendus, et Chata paya 40 chèvres.

Cette expédition contre Katakure, chef de Ndolo, avait été occasionnée parce que les courriers et les caravanes étaient tracassés en ce pays; la dernière fois, les hommes du courrier avaient été battus et pillés, les lettres dispersées. En ce moment, deux Allemands se trouvaient à Karema, MM. Raichard et Boehn. M. Raichard resta garder la station, MM. Storms et Boehn s'en allèrent à Ndolo, le village fut pris et brûlé, Katakure lui-même fut tué, mais l'Allemand reçut une balle à la cuisse et on dit que c'est des suites de cette blessure qu'il mourut près du Moero, au pays de Usiri, chef de Katanga. Peu de temps auparavant avait brûlé le village appelé Karema, dont le chef, encore gouvernant aujourd'hui 1900, s'appelle Kasagula, il était à une bonne heure de la station. Les Rugaruga de Kasagula avaient maltraité et même tué plusieurs fois des gens de la station; un soir, un Ubemba du poste revient, la tête ensanglantie d'un coup reçue au village de Kasagula. De suite, M. Storms appela ses gens aux armes et les envoya avec la lieutenant M. N. tirer vengeance de cette audace. Il y eut quelques coups de fusils tirés, le lieutenant jeta du feu par-dessus le boma sur des cabanes de paille, et bientôt tout le

village fut incendié, quelques femmes et enfants furent emmenés à la station. Seranda, neveu de Chata, vint de nouveau arranger cette affaire avec STORMS. Les prisonniers furent rendus. On montra à Kasagula un emplacement un peu plus éloigné pour y rebâtir son village, et chaque semaine, il dut venir saluer et apporter un cadeau en signe de vassalité.

Les Belges eurent encore à lutter beaucoup contre les Rugaruga, qui venaient enlever les gens, quand ils s'en retournaient chez eux avec les étoffes qu'ils avaient obtenues pour leurs vivres. Un jour, sept femmes de la station furent enlevées près d'une mare à cinquante mètres à peine du fort Leopold. Deux soldats envoyés à la poursuite furent tués, mais les femmes furent ramenées et quelques Rugaruga tués[1]. Le P. DENIAUD et M. DEBAIZE s'y rencontrèrent en 1879 avec M. HOM et l'explorateur JOHNSTON.

Après le depart des Belges et de leurs soldats, juillet 1885, les missionnaires vécurent en bonne intelligence avec Chata et les autres voisins; il est vrai qu'ils se montraient conciliants et cultivaient l'amitié des chefs avec des cadeaux.

Chata mourut en 1887, sa tête fut portée à Karia au tombeau des ancêtres, et son corps fut enseveli avec deux esclaves envoyés dans l'autre monde pour le servir. Mourut-il de maladie ou d'empoisonnement? Il est difficile de savoir cela dans le Kabende. D'après l'opinion, ce n'est pas le Bon-Dieu qui fait mourir ici les chefs, mais le diable. A la mort de chaque chef, on cherche ceux qui l'ont fait mourir, en lui jetant un maléfice ou en l'empoisonnant, car on n'a qu'un seul mot pour dire maléfice et empoisonnement *(ulozi)*. A la mort d'un puissant chef comme Chata, il convenait de faire mourir beaucoup de *walozi* (des gens ayant empoisonné ou jeté un sort). On n'y manqua pas, le poison d'épreuve fut donné à beaucoup de gens libres et d'esclaves. Je connais des esclaves qui n'échappèrent à la mort qu'en se sauvant du pays.

Urundi, fils de Lwima et de Walufu, lui succéda comme chef de la famille mais ne put parvenir à être *moami*. Il essaya cependant de se faire une renommée dans trois expéditions mais elles lui réussirent assez mal.

La première à Lubalisi, pour se venger de quelques paroles injurieuses des gens du pays contre les siens; il en ramena une cinquantaine d'esclaves mais eut à déplorer la mort de plusieurs des siens. L'autre expédition se fit contre Kaswende au Malagarasi pour insultes faites à Masua, son parent; il put brûler une partie du village, mais il prit peu d'esclaves et beaucoup de ses guerriers y restèrent. La dernière fut honteuse, car il ne put forcer un petit village solidement fortifié par la nature mais défendu seulement par trois hommes, qui tuèrent et blessèrent des siens et obligèrent les autres de se retirer. Il n'entreprit rien contre les missionnaires de Karema quoiqu'il fût excité contre eux par les Wangwana, surtout en 1888, 1889, 1890, à l'époque à laquelle les Allemands se battaient à la côte. Il mourut chez lui en 1892, on fit mourir moins de monde que pour Chata.

[1] Je signale encore la visite de GIRAUD en décembre 1883 pendant l'occupation des Belges. Je n'ai pas parlé de CARTER et de CADENHEAD qui emmenèrent deux éléphants à Karema et furent tués au Ujimbwé à leur retour à la côte en 1880.

Ukajala, fils de Swina, lui succéda comme chef de famille mais jusqu'à présent n'a pu se faire proclamer *moami*, on l'appelle simplement *mtuaré* et il ne peut se faire raser la tête. Il essaya deux expéditions, l'une contre Kaswende au Malagarasi, l'autre contre Kasagula, son voisin, mais elles avortirent, les guerriers se dispersèrent d'eux-mêmes avant d'arriver sur le terrain. Il ne pourra plus obtenir son titre de *moami* par ses exploits mais seulement par l'autorité allemande. Ce n'est aussi que par cette autorité qu'il pourra faire reconnaître sa suzeraineté par ses parents chefs dans les pays voisins. Ils devraient se reconnaître ses vassaux mais ils ne l'écoutent pas et se considèrent maintenant comme absolument indépendants. Jusqu'à présent, l'autorité allemande ne s'est guère occupée du Kabende mais le respect qu'elle inspire de loin a suffi pour faire cesser l'ère des expéditions guerrières et même le maraudage des Rugaruga. La lance ou le *mwavi* (poison d'épreuve) font bien encore quelques victimes par ici par là, mais tout fait prévoir qu'une leçon sera donnée prochainement qui mettra fin aux libertés sauvages.

Betóya-Sprachen Nordwestbrasiliens und der angrenzenden Gebiete.

Von THEODOR KOCH-GRÜNBERG.

(Fortsetzung.)

Kobéua.

1. Aufgenommen am oberen Caiarý-Uaupés, September bis Dezember 1904, besonders mit dem Kobéua-Bahúna Uaíkumu-Kâdyu (José) vom Rio Cuduiarý.

2. Aufgenommen am Rio Içána und seinem rechten Zufluß Aiarý, Oktober 1903 bis Januar 1904, mit Káua-Indianern, von einem früheren Aruakstamme des oberen Aiarý.

A. Körperteile.

Zunge 1. *hẹmẹ́do*, 2. *hemedó*
Mund 1. *hihẹ́kamu*, 2. *hihẽ́kamu*
Oberlippe 1. *hihẹ́talabẹ*, 2. *hihétalapẹ*
Unterlippe 1. *hihẹ́talabẹ*, 2. *hihétalapẹ*
Zahn 1. *hikopi*, 2. *hikopi*
Zähne 1. *hikopíyoa*
Nase 1. *uẹ́ka*, 2. *uẽ́ka*
Nasenloch 1. *uẹ́kobẹ*, 2. *uẽ́kopẹ*
Auge 1. *hiyakóli*, *yakóli*, 2. *hiakóli*
Pupille 1. *yakópoẹikẹ*
Lid 1. *yakókahẹ*
Innerer Augenwinkel 1. *yakókobẹ*
Ohr 1. *hikāmuká*, 2. *kāmuká*
Ohrläppchen 1. *kamúkalõbo*
Ohrloch als Gehörgang 1. *kāmúkobẹ hãp(i)-yẽkobẹ*, 2. *kāmukopé*
Loch im Ohrläppchen 1. *kāmúkobẹ*
Loch in der Unterlippe 1. *yẹdẹ́uẹkakobẹ*
Stirn 1. *tẹtẹ́ua*, 2. *hiuá*
Kopf 1. *hipõbẹ*, 2. *hipóbẹ*
Schädel 1. *hipõbẹ koãbẹ*, *hipóteuẹ*[1], 2. *hipóbẹ bohéino*
Kopfhaar 1. *polá*, 2. *pozá*
Augenbrauen 1. *yakópola*, *ẽká*, 2. *hiakópoza*
Augenwimpern 1. *yakópola*, 2. *hiakópoza*
Bart 1. *hẹuẹ́*[2], 2. *hẽuẹ́*
Schamhaare 1., 2. *hīdá*
Achselhaare 1. *ālíkalopola*
Haare an den Beinen 1. *alãlopola*
Wange 1. *uiõbẹ*, 2. *hipẽ́ua*
Kinnbacken 1. *hipẹ́ua*
Kinn 1. *yẹdẹ́uẹ*, 2. *dzẽdeué*
Schulter 1. *ālẹ́bo*, 2. *hālípo*
Arm (Oberarm, Unterarm) 1. *āmũuẹ*, 2. *hiámuẹ*, *hiamúe*
Schultergelenk 1. *āmũuẹ lobẽ́to*
Mittleres Armgelenk 1. *āmúuẹ kutuíno*
Ellbogen 1. *ālẹ́dyo*, 2. *hīalidzó*
Hand 1. *pẹlẹ́*, 2. *hípẹlẹ*
Handgelenk 1. *pẹlẹ́dyobẹ́to*
Handrücken 1. *pẹlẹ́bāba*, 2. *hīapítẹmẹ*
Handfläche 1. *pẹlẹ́kolíba*, 2. *pẹlẹ́kólipa*
Finger 1. *ãmũdyo* (Sing.), *ãmũdyoa* (Plur.), 2. *hiamũdzoa*[3]
Daumen 1. *āmūbẹkẹ́dyo*, 2. *hamũpukẹdžẹ*[4]
Zeigefinger 1. *hābióloi̯yo*, 2. *hiabioai̯yo*
Mittelfinger 1. *hābióloi̯yo yẹbákalo*, 2. *hiabioai̯yo kolikakalo*
Ringfinger 1. *hābióloi̯vo apẹpoláuẹkalo*, 2. *pinintekalo*
Kleinfinger 1. *ãmúpinitekalo*, 2. *hamupiní-tekalo*[5]
Fingernagel 1. *kẹ́aue*, 2. *kẹ́auẹ*
Bein 1. *alãlo*, 2. *álalo*
Oberschenkel 1. *kẹhóuẹ*[6] *toãlẹ*, 2. *kẹxaúẹ*
Unterschenkel 1. *alãlo*, 2. *hiálalo*
Schienbein 1. *alákakauẹ*
Wade 1. *alãlo hiãlẹ*, 2. *álābo*
Knie 1. *niãbo*, 2. *niãpo*
Kniescheibe 1. *moãlo*
Kniekehle 1. *nyẹláuahẹ́ino*, *nyẹlátai̯to*, 2. *hīkẹhauẹhiá*
Fuß 1. *kẹbõba*, 2. *kẹbopá*
Fußrücken 1. *kẹbóbalapítẹmẹ*, 2. *kẹbópalapítẹmẹ*

---

[1] An dem Schädel eines Cujubim (Baumhuhns) abgefragt. [2] Schnurr- und Vollbart. [3] Von einem anderen: *hiamúdyo*. [4] Von einem anderen: *hipẹlẹpẹkẹ́dyẹ*. [5] Von einem anderen: *pinintekalo*. [6] Hinterer fleischiger Teil am Oberschenkel.

Sohle 1. *kębobatękólę*, *kębokoliba*, 2. *kębótekólę*
Ferse 1. *kębótiālę*, 2. *kębót(š)ialę*
Fußknöchel 1. *koǻlę*
Hintere Fußsehne 1. *pępému*
Zehe 1. *kębólo* (Sing.), *kębóloa* (Plur.), 2. *kębóloa*
Große Zehe 1. *kębőbękédyo*
Kleine Zehe 1. *kębopinitekalo*
Zehennagel 1. *kębólokęáuę*, 2. *hīkębókęaų̆ę*
Hirschklauen 1. *yamákęauę*, 2. *yamákęaų̆ę*
Körper 1. *dyękaikę*, *kaikę*, *kaikę poęikę*, 2. *hīkahé*
Leichnam 1. *yaidyę́*, 2. *raį̆yébākę*
Hals 1. *yamę́mu*, 2. *hiamę́mu*
Schlüsselbein 1. *kōpętędyo*
Nacken 1. *olőbo*, 2. *hiamę́mu yapitúma*
Kehle 1. *hālęoidę*, 2. *hiamę́mu*
Achselhöhle 1. *ālikalo*, *ālikaro*, 2. *hiálikalo*
Schulterblatt 1. *hoępéua*, 2. *hiálipo*
Rippen 1. *tękelámi*, 2. *dētára*
Brust ♂ 1. *nyalę́ba*, 2. *hīalébu*
Brustwarze ♂ 1. *opę́*, 2. *opé*
Brust ♀ 1. *nomioiopę́*, 2. *nomīopé*
Brustwarze ♀ 1. *nomioiopę́lakolę*, 2. *opélakole*
Warzenhof 1. *opę́(ę)kalę*, *opętalabę*
Muttermilch 1. *opękolęnūnyé*
Zitze des Hundes 1. *yauĭmi opę́*
Bauch 1. *yapĭpę*, 2. *hiapĭpe*
Nabel 1. *homę́lo*, 2. *kelápo*[1]
Nabelstrang 1. *homę́mę*, 2. *hiélokę*
Seite 1. *tękelámi*, 2. *hiapitúmę pulę́mę*
Rücken 1. *yapitemę*, 2. *hiapítumę*
Rückgrat 1. *yapitęmę koǻmę*, 2. *hiapitúmę koálo*
Gesäß 1. *kęlábę*, 2. *kelápę*
Penis 1. *nóędę*, 2. *noętę*
Glans 1. *nóędę hipóbę*, 2. *nóēto*
Praeputium 1. *nóędękahé*, 2. *hinoęte kahé*
Scrotum 1. *kapębo*, 2. *kapébo*
Testiculi 1. *kapętea*, 2. *hikapéte hiukálę*
Semen virile 1. *hęli*
Vagina 1. *noędo*[2], *yaikobę*[3], 2. *komúdyę* (vgl. Clitoris)
Schamlippen 1. *noędokāuę*, 2. *noēdokáku*
Clitoris 1. *komędyo*, 2. *komúdyę hipókolo*
Anus 1. *kęlákobę*, 2. *kelákopę*
Haut 1. *kahé*, 2. *őikahé*
Fell des Hundes 1. *yauĭmi kahę*, 2. *yauĭmi kahé*
Knochen 1. *koǻlo* (Sing.), *koǻloa* (Plur.), 2. *kōǻlo*
Blut 1. *hiuę́*, 2. *hiué*
Ader 1. *pępémę*, 2. *pępémeé*
Puls 1. *umę́dę*, 2. *hiumé*
Fleisch 1. *hiálę*, 2. *hihiá*
Sehne 1. *pępémę*, 2. *pępémeé*
Herz 1. *pēnibo*, 2. *hiūmétę*
Leber 1. *kolębę*, 2. *hiapĭpe uié*, *hiapĭpe uį̆yé* (= Leber, Lunge, Magen)
Lunge 1. *pēni*
Magen 1. *umę́(n)dę*[4]
Leber mit Herz 1. *penĭbo*[4]
Herz 1. *umę́(n)dę*[5]
Leber 1. *penĭbo*[5]
Magen 1. *talĭdę*[5]
Niere 1. *tę́ndo*
Darm 1. *kęlábo*[6], 2. *hikęlábo*
Gehirn 1. *hipóhia*, 2. *hiuéimę*
Fett 1. *nēó*, 2. *hinēó*
Rotz, Nasenschleim 1. *uękobędokę*, 2. *ēniú*
Speichel 1. *hękótoįuę*, 2. *hekótonyę*
Urin 1. *kōlę́*, 2. *hīkolę*
Schweiß 1. *i(x̣)hóę*, *iḥóę*, *ihóę*, 2. *hīlhoé*
Träne 1. *oliyako*, 2. *hioliakó*
Kot 1. *kęlá*, 2. *hīkęlá*
Flatus 1. *kęlǻuaį̆uę*, 2. *kęlákoę*
Atem 1. *hihękamęūmę́*, 2. *ométapūpódyę*
Wunde, Narbe 1. *tx̣uli*, 2. *tx̣uli*, *hitx̣uli*
Geschwür 1. *bohó*, 2. *ketiaúe tédyę*
Eiter 1. *bohó mēnineiuę*, 2. *bohó*
Frieiras (Entzündung der Zehen) 1. *kőkoloa*
Fieber, Malaria 1. *ęóbękę*, *ęőbękę*, 2. *laį̆ébākę*
Dysenterie 1. *hiuękolo*, 2. *kolődyę*
Hunger 1. *yapiuę*
Durst 1. *aiuę*
Schnabel 1. *uękó kapĭbo*[7], 2. *mĭhidoį̆ kapĭyo*[8]
Schwanz des Hundes 1. *yauĭmi pikómu*, 2. *yaų̆ĭmi pikómu*
Schwanz des Fisches 1. *moǻkę pikőlę*, 2. *moǻkę pikőpa*, *moǻkę pikómu*
Schwanz des Vogels 1. *mihikę pikólo*, 2. *mĭhi(n)doį̆ pikólo*
Flügel des Vogels 1. *mihikę kauębba*, 2. *mĭhi(n)doį̆ kaų̆épa*
Feder des Vogels 1. *mihikę polá*, 2. *mĭhi(n)doį̆ polá*
Flosse 1. *moǻkę kauĭyoa* (Plur.), 2. *moǻkę kauĭ(y)o* (Sing.)
Übler Geruch (an Menschen, Tieren, Fleisch usw. [brasil.: catinga]) *koláhękę*

---

[1] So mehrmals angegeben. [2] = Tuk.: *yaxpé*. [3] = Tuk.: *yoalipę*. [4] Nach einer Indianer-Handzeichnung in meinem Skizzenbuch abgefragt. [5] Richtig! Nach den Eingeweiden eines Cujubim abgefragt. [6] Andere Därme heißen *kęlámu* (nach einer Zeichnung im Skizzenbuch). [7] Des Papageis. [8] Des Vogels (allgemein).

B. Elemente und Natur.

Wasser 1., 2. *okó*
Fluß 1., 2. *hiá*
Bach 1., 2. *hiáhia*
Lagune, See 1. *makạ̈itápẹ*, 2. *makaitapẹ*
Stromschnelle, Katarakt (Cachoeira) 1. *kẹlálo, kẹlátakoẹ*, 2. *kẹlálo*
Schaum des Katarakts 1. *abúli*
Vom Sturm aufgewühlte Wogen[1] 1. *pakai(m)bo*
Schmaler Flußarm (paraná mirí) 1. *hẹ́bo*
Estirão (lange, gerade Flußstrecke) 1. *kolĩba*
Uferspitze 1. *kapíndo*
Feuer 1. *toá*, 2. *toápo*
Rauch 1. *bikó*, 2. *abópiko*
Asche 1. *uá*, 2. *óābo*
Kohle 1. *ụ̄ãtẹdya*, 2. *uatatši, uatadži*
Brennholz 1. *pẹ́ká*, 2. *pekátaụ̈lo*
Himmel 1. *kaudlo*, 2. *kaúalo*
Wolke 1. *okó tẹuabo*, 2. *haláupu hĩno*
Regen 1., 2. *okóbo*
Nebel, Tau 1. *bikóuaị̈yẹ, bīkó, abóxẹbīko*, 2. *okólemie palaixalaụ̈ẹ, abópiko*
Wind 1. *umẹ̄bo*, 2. *umébo*
Gewittersturm 1. *yauíumẹ̄bo*, 2. *umébo*
Blitz 1. *yauíua, hitoẹté(i)no*, 2. *kaudro, kaudlo* (vgl. „Himmel")
Donner 1. *opõpopẹino, opóẹmẹno* = heftiger Donnerschlag, 2. *kaudro bẹhĩno, hitoa-*
Regenbogen 1. *nāmé*, 2. *abólame* [*tĩno*[2]
Sonne 1. *āụ̈iyá*, 2. *aụ̈iyá*
Schatten 1. *pẹlẹ́tẹko pẹlẹ́dẹko* (= „Schatten der Hand"), *mitẹkokẹ* (= „dein Schatten")[3], 2. *mahétekokẹ*
Sonnenaufgang, Morgen 1. *hauẹ̄na*, 2. *hálaụ̈ẹ* (vgl. „Tag")
Mittag 1. *hālaúẹ kolĩka*, 2. *hálaụ̈ẹ kólika*
Sonnenuntergang, Abend 1. *yami, naị̈nú*, 2. *nyami*
Jahr 1. *kuiná hẹ́lẹmẹ* (= „ein Jahr"), 2. *(m)bó*
Regenzeit 1. *okó hālaụ̈ẹ*, 2. *nyēmẽ palaiu*
Trockenzeit 1. *bó hālaụ̈ẹ*, 2. *(e)hĩro mahãle*
Tag 1. *hālaúẹ*, 2. *hãraụ̈ẹ*
Nacht 1. *yami*, 2. *nyami* [*hãle*
Abenddämmerung 1. *naị̈nú*, 2. *nainúmu ma-*
Aurora 1. *mialẹ́ daiụ̈ẹ, mialẹ́ taiụ̈ẹ*, 2. *komẽu mahãle*
Madrugada 1. *yamikolika*
Mond 1. *aụ̈iyá, aụ̈iyá yamikakẹ*, 2. *aụ̈iyá, yamikokaụ̈iyẹ*
Neuer Mond 1. *mamáuiya*, 2. *mamakaụ̈iyẹ́*
Vollmond 1. *aụ̈iyá dibõlaị̈bẹ, aụ̈iyá dibõladyẹ*, 2. *aụ̈iyá tibóladyẹ*
ein Monat 1. *kuiná kaụ̈iyá*, 2. *kuiná kaụ̈iyé*
Mondfinsternis 1. *aụ̈iyá láibẹ*, 2. *aụ̈iyá yaidyẹ́*
Sonnenfinsternis 1. *aụ̈iyá láibẹ*, 2. *aụ̈iyá eẹkẹaị̈dyẹ́*
Ringförmiger Mondhof bei dunstigem Himmel 1. *aụ̈iyẹ́i bialitalábẹ*
Stern 1., 2. *abiákoa* (Plur.)
Morgenstern 1. *uarẹ̄tẹ, ualẹ́tẹ, oalẹ́dẹ, oarẹ̄dẹ, oalẹ́bokẹ, oarẹ́bokẹ*
Abendstern 1. *nainuarẹ̄tẹ, nainuālẹ̄tẹ*
Orion 1. *túibẹ* [schlange)
„Skorpion", Sternbild 1., 2. *aikẹ* (= Wasser-
„Antares" (a Scorpii) 1. *abiákolẹ*
„Sirius" und andere Sterne erster Ordnung 1. *hiálauiua* (= Fischottern)
„Walfisch", Sternbild 1. *yauí* (= Jaguar)
Zwei Sterne in diesem Sternbild, darunter „a Ceti" 1. *yauíhẹụ̈ẹ* (= Jaguarschnurrbart)
„Krone", Sternbild 1. *pamũlẹ* (= Gürteltier)
Sternbild, wahrscheinlich „Rabe", 1. *moákalaua* (= Fischbratrost)
Drei Sterne im Dreieck stehend in ONO 1. *tálihaláụ̈ẹ*
Eine Reihe kleiner Sterne in derselben Gegend 1. *ãlã* (= Jararáca-Giftschlange)
Plejaden 1. *ũtiụ̈ẹ*[4], 2. *ut(s)iụ̈ẹ*[4]
„Krebs", Sternbild 1. *nahõko* (= Krabbe), 2. *túipe*[5] [Reiher)
Sternbild (wahrscheinl. „Crux") *yai* (= weißer
Milchstraße 1. *maúma* (= „Froschweg"?), 2. *oalẽti* [2. *hobó*
Erdboden 1. *hobólo*; *hobó* (= feine Erde),
Savane, Campo, Campina 1. *dá*, 2. *ẹpátaị̈pẹ*
Weg 1., 2. *má*
Berg 1. *kẹlãko, kẹlãku*, 2. *klãko*
Wald 1. *makãlo*, 2. *makãu*
Loch 1. *kobẹ́*, 2. *kobẹ́*
Grab 1. *poẹ̄toku*, 2. *kobẹ́*
Höhle, Grotte 1. *kẹlãkobẹ* (= Steinloch), *kẹlãkẹlāmi* (= Steinhaus), 2. *klãkope*
Insel 1. *hiaúẹ*, 2. *kapíndo*[6]
Sand, Strand 1. *epãku*, 2. *epãku*
Stein 1. *kẹlãbo*, 2. *klãbo*
Eisen 1. *taúẹ, táua*
Silber 1. *taụ̈tẹ́laụ̈a*
Kupfer 1. *taụ̈tẹ́la hoãli tẹlaụ̈a*
Salz 1. *nūmá*

---

[1] Lingoa geral: *kapénu*. [2] Offenbar „heftiger Donner mit Einschlägen". [3] „*tẹkókẹ*" sagt man nur beim Schatten der ganzen Person. Beim Schatten eines Körperteils oder eines Gegenstandes sagt man: „*tẹko, dẹko*". [4] „*utíua, ūt(s)ĩua*" = Wespen. [5] ? Vgl. Orion. [6] Wohl Irrtum; vgl. oben „Uferspitze".

C. Haus, Gerät, Schmuck usw.

Dorf, Maloka 1. *imálo*[1], 2. *ke(i)ló*
Dorfplatz 1. *táibę*
Haus 1. *kęlámi*[2], 2. *kelámi*
Dach 1. *ęmękaláuę*, 2. *kelákalaua*
Eingang 1. *hedęoakobę*, 2. *hedeuakobé*
Ausgang 1. *tęló*, *tęró*
Klapptüre des Eingangs 1. *yudyęiba*, 2. *dzudzéiba*
Giebelwände 1. *hęlĭba*, 2. *biéiba*
Seitenwände 1. *totóhika*, 2. *biéiba*
Hauptstrebepfosten 1. *bękępolali*, *bękępolalę*, 2. *pękępolalę*
Malerei auf den Hauspfosten 1. *taudidę*
Rundes Loch mit ausgespartem Knopf inmitten dieser Malerei 1. *kolękobę* (= „Spechtsloch")
Vertikale Balken des Gerüstes der Giebelwände 1. *hęltbakohiuaitęa*
Horizontale Balken des Gerüstes der Giebelwände 1. *huaibólętakóle*
Giebelbalken 1. *ęmękalalo*, *(e)mękalalo*
Dachsparren, von oben nach unten verläufend 1. *kęlábōlo*, 2. *kelābo*
Horizontale Dachsparren 1. *huaiualyo*
Die drei Querbalken, die je zwei der sechs Hauptpfosten miteinander verbinden 1. *kopoltakōlę*, 2. *kalaúali*
Blätter der Caraná-Palme als Dachbekleidung und Bekleidung der Vorderwand 1. *tĭna*, 2. *tĭna*, *tsína*, *t(š)ína*
Lagerplatz 1. *kaintauę*, *kaintaua*
Pflanzung 1. *hió*, *hióba*, 2. *hióba*
Sitzschemel 1., 2. *niáka*
Gerüst entlang der Hauswand, um Sachen darauf zu legen und daran zu hängen 1. *kálaua*, *kęlámikalaua*, 2. *káraua*
Fackel aus harzigem Holz 1. *kámа*
Gerüst mit horizontalen Latten, zwischen die Fackeln gesteckt werden 1. *kámakalaua*
Hafen einer Maloka 1. *kuyábabi*, *kęlámi kuyábabi*
Hängematte 1. *páukę*, 2. *nóekę*
Weitmaschige Hängematte (aus Miritifasern) 2. *báukę*
Engmaschige, gewebte Hängematte (aus Tucumfasern) 2. *nóaikę*
Miritĭ-Hängematte 1. *nęipáukę*
Tucum-Hängematte 1. *múiyukapáukę*
Baumwolle-Hängematte 1. *kuitótę páukę*
Baumwolle 1. *kuitótę*
Baumwollfaden 1. *kuitótęmę*
Faden 2. *olaimé*
Knäuel aus Tucumfaserschnur 1. *muyukále*, 2. *muyukörаitę*
Knäuel aus Miritifaserschnur 1. *neyukále*, 2. *nĕyuka*
Tuch, Hemd, Kleid 1. *kuitótekahę*, *kuitótękahę*, 2. *(e)kuidotekahé*
Neues Tuch 1. *mamákahę*
Roter Baststoff 1. *tăro*, *tăkahę*, 2. *dăkahe*
Hängestühlchen für kleine Kinder[3] 1. *tăro*, *tălo*, 2. *dăro*
Tragbinde aus rotem Bast für Säuglinge[3] 1., 2. *kălŭbo*
Kurauáfasern 1. *yŏnyoka*, 2. *hiŏnyuka*
Brauner, feiner Baststoff eines Baumes (Tauarí) als Zigarrendeckblatt 1. *tauali*
Blätter der sog. „Banana brava" als Zigarrendeckblatt 1. *óloka*, 2. *ōloká*
Baumharz, Pech 2. *koēnó*
Tragkorb der Weiber 1. *pęé*, 2. *pęé*
Kugeliges Hängekörbchen für Kleinkram 1. *pŏhībę*, 2. *mŏdyumpę*
Korb zum Rösten des Pfeffers (Capsicum) 2. *biăuę*
Großer, flacher Korb für Mandiokafladen (Beijús) 1. *abokudyá*, 2. *abúkudya*, *bamóhahęli*
Tiefer Korb, mit Blättern ausgelegt, für Mandiokamehl (brasil.: paneiro) 1. *yakóboę*
Großes, flaches, rundes Sieb zum Reinigen der ausgepreßten Mandiokamasse 1. *hahióba*, 2. *haxióba*
Kleine, viereckige Matte zum Zudecken von Gefäßen 1. *yapóba*, 2. *dyapúba*
Lange, aus Palmblättern geflochtene Matte zum Zudecken des Kaschirítroges 1. *hiálobę moiba*, *yapóba*
Großer Holztrog für Kaschirí 1., 2. *hiálobę*
Großes, tiefes Sieb, sehr fein, zum Auspressen der frischen Mandiokamasse 1. *pędĭpa*
Matte, aus einem Caraná-Palmblatt geflochten, auch als Kehrichtschippe benutzt[4] 2. *nukába*
Desgleichen, aus einem Miritĭ-Palmblatt geflochten, als Unterlage beim Bemalen der Masken, als Windfang, Wand der Wohnungsabteilung und als Kehrichtschippe dienend 1. *nęibohęlęhauiyoiba*, *oęnihalęuaino*

[1] Bewohntes Haus, Maloka, Ortschaft. [2] Jedes Haus, ohne Unterschied, auch Baracke.
[3] KOCH-GRÜNBERG, Zwei Jahre unter den Indianern. Bd. II, S. 147, 148, Abb. 85, 86, 87. Berlin 1910.
[4] Ebenda, Bd. I, S. 193, Abb. 115.

Matte aus Yupatý 1. *yǒpoę, yópouę*
Feuerfächer 1. *yukǎpa*, 2. *nyukǎpa, yukǎpa*
Großer, zylindrischer Behälter aus Rinde zum Aufbewahren von Mandiokamasse 1. *tuǎlo*
Ring aus Rinde, um Tabak zu pressen[1] 1. *butitęlaua, but(ž)itęlaua*
Geflochtener Schlauch (Tipití) zum Auspressen der Mandiokamasse 1. *nālányę*, 2. *narányę, nalányę*
Vorstehende Stange, an die der Schlauch gehängt wird 1. *tuikalaua*
Preßstange für den Schlauch 1. *tuťdę*
Doppelter oder dreifacher Sipóring, mit dem die Preßstange an dem Hauspfosten befestigt wird 1. *tuikanebo*
Dreieckiges Gestell für großes Sieb zum Auspressen der Mandiokamasse 1. *yamákalaua*
Die beiden an diesem Gestell festgebundenen Querlatten 1. *yamákęhauę*
Dritte lose Querlatte dazu 1. *pędítutaiuę*
Frisch ausgepreßte Mandiokamasse 1. *mātó*
Ausgekochter, entgifteter Mandiokasaft (Manikuéra) 1. *pędíko*
Der ungekochte giftige Mandiokasaft 1. *abǔli*
Manikuéra-Schaum 1. *pędíkoabǔli*
Große, tiefe Schale für die Manikuéra 1. *pędikohat(e)oiyę*
Großer Kaschirítopf 1. *pakóholōbę*, 2. *bakóholobę, holǒbę*
Wassertopf, bemalter Wassertopf 1., 2. *holǒbę*, 2. *holóbę*
Speisetöpfchen, schwarz, mit Warzenverzierung 2. *holóhiyę*
Bemalte Schale, Teller 1. *holǒli*, 2. *holǒli, koaiyę*
Kochtopf 1. *koainyę*, 2. *koaiye, gó(i)yę*
Größere und tiefe Topfschale zum Essen 1. *ualukęoálinye*[2]
Bemalte Schale mit Fuß 2. *holǒlę*
Bemalung der Schale 2. *doayę́*
Topfbemalung 2. *nędoiuayebakę*
Pfefferbrühe 1. *ualúbo*
Kleines Gefäß aus Castanha-Schale (Kinderspielzeug) 2. *kuaibabę, koébabę*
Untersatz für Gefäße 1. *kānę́lę*, 2. *kālélę*
Untersatz für Wassertopf[3] 2. *holódobaliyę*
Blauer Töpferton 1. *holóboęla*, 2. *holóbolę, holóboeua*
Kiesel zum Glätten der ungebrannten Gefäße 2. *tartáli*
Kalabasse 1. *hokóę*[4], *mǔhidę*, 2. *múhidę*
Mandiokareibebrett 1. *pędíkū, pędíku*, 2. *pedíku, pędíku*[5]
Frisch geriebene Mandiokamasse 1. *hioíbo*
Bratrost 1. *moáhędyóaiyę*, 2. *kúpe*
Herdplatte aus Ton 1. *palǎmiua*, 2. *palāmiuá*
Die drei tönernen Herdfüße 1. *holóbola, holóbora*
Rinde des Caraipé-Baumes, die zu Asche gebrannt und fein gestoßen, dem Töpferton zugesetzt wird 1. *holópęna*
Brettchen zum Umrühren des auf der Herdplatte röstenden Mandiokamehls 1. *tękábo*
Rechteckiges Brettchen zum Umwenden der Mandiokafladen (Beijú) 2. *kękęi(m)bó*
Mörser 1. *totaibę*, 2. *todaibę*
Stössel 1. *totaidę*, 2. *oatudašúta*
Feuerzunder 1. *toǎnahoibę*
Quirlbohrer[6] 2. *(n)yǒboe*, 1. *(yaui kopi) hęliaiyo*[7]
Beil 1., 2. *hoaikę́*
Steinbeil 1. *abóxęhoaikę, abóxęhoęikę, abóxęhoaidę*[8]
Messer 1. *taúhiuę, táuę* (vgl. „Eisen"), 2. *dǎuę*
Waldmesser 1. *kalóę*, 2. *karauę́*
Schleifstein 1. *epákęlábo*
Scheere 1. *yiuaihalábo*
Einbaum 1. *hiá(o)loku, hiáloko, hiáloku*, 2. *hiaúako*
Montaría (Einbaum mit aufgesetzten Seitenplanken) 1. *kutuaiko, kutuaiku, hiá(o)loko kutuaiko*
Segel 1. *kopętioiyo, abólo, kuitótekahę hatútaiyo*
Anker 1. *tauhálauę* (vgl. „Eisen")
Mast 1. *mástro* (portug.)
Ruder 1. *hiáoloę*, 2. *hiaúauę, iaúauę*
Steuerruder 1. *hapęuaiuę*
Sonnendach (Tolda) über dem Boot 1. *hiólokękęlámi*, 2. *hiálękelámi*
Fiederblätter der Patauá-Palme zum Decken der Tolda 2. *pulámaloka*
Bogen 1. *tęmutálabę*, 2. *tēmutálapę, tēmutalápę, tēmutarápę*
Bogensehne 1. *tęmutálahętémę*, 2. *temutálape hętémę*
Pfeil 1. *tę́mu(d)yo*, 2. *tę́mudyo, tę́mudya*

[1] KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 140—141, Abb. 90. [2] Hauptsächlich für Pfefferbrühe: *ualúbo*. [3] Über die Töpferei vgl. KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. II, S. 224 ff., Abb. 149—158. [4] Aus Yamarú. [5] Von einem erhielt ich auch dafür *„kǐxiauo"*. [6] Vgl. KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 124, Abb. 74. [7] Zum Durchbohren der Jaguarzähne (*yaui kopi*) als Halsschmuck. [8] „Dämonenaxt", öfters hörte ich auch *abóxęhoęidę, abóhęhoęidę*.

Pfeilrohr 1. *uaę́*, 2. *uailo*
Holzstab, in den die Pfeilspitze eingesetzt wird 1. *tę̄mualálo*
Pfeilspitze 1. *tauṭę́mudyo* (vgl. „Eisen"), 2. *tę́muheuę*
Widerhaken 1. *tę́mualę́ka*
Handende des Pfeiles 1. *tęmuhęnólę*
Rotes Bogenholz 2. *hokę́kę*
Große vergiftete Pfeile für Hochjagd 1. *bęhóboka*[1]
Futteral für die Spitzen dieser Pfeile 1. *bęhóka, bęhóimālika*, 2. *imáliue*
Lanze mit Eisenspitze für Hochjagd 1. *taúmu*
Blasrohr 1. *pę́ǫnye*, 2. *bęhǫ́nię, bęhǫ́nyę*[2]
Blasrohrmund 1. *pę́ǫtoalo*
Blasrohrvisier (aus Nagetierzahn) 1. *pę́ǫpę*, 2. *pę́ǫpe*
Blasrohrreiniger 1. *pę́ǫhohaį̣vo*, 2. *bę́oxoxaį̣yę*
Giftpfeilchen 1. *pę́ǫlo*, 2. *bęhǫ́lo*
Köcher 1. *pę́ǫbę*, 2. *bęhǫ́bę*
Pfeilgift 1. *himá*, 2. *himá, hīmá*
Strychnos-Rinde für Pfeilgift 2. *imamu, himámu*
Länglich-spitzer Korb, in dem diese Rinde aufbewahrt wird[3] 2. *doliyę*
Gifttöpfchen 1. *himábę*, 2. *himahálobę*
Baumseide (Samauma) zum Umwickeln der Giftpfeilchen 1. *dyęi*, 2. *dy(i)ui*
Fischspeer (Drei- oder Fünfzack)[4] 2. *miahaihalabo*
Fischnetz 1., 2. *pápikę*
Großes Handnetz 1. *pápikę ęlákę*, 2. *bápike*
Käscher 1. *pápikę kihike*, 2. *bápike*
Kleines, rundes, flaches Netz, um kleine Fische an den Sandbänken zu fangen 2. *bábikę*
Körbchen zum Fang von Krabben 2. *nahódoleu*
Große Fischreuse 1. *hokę́to*, 2. *hokédo*
Kleine Fischreuse 1. *dōlíyę*, 2. *dolíyę*
Fischfalle Cacurý 1., 2. *kobóbę*
Cacurý für kleine Fische (Pirá mirí) 1. *ę́mīdo*
Angel 1. *hahóaį̣*, 2. *hahǫ́aịo, hahǫ́aį̣yo*
Angelhaken 1. *hahóaį̣tulúbę*, 2. *hohǫ́aį̣yo*
Angelschnur 1. *hahóaį̣mę*, 2. *hahǫ́imę*
Keule 1. *palúpibo, parúpibo*
Blatt der Keule 1. *palúpibo yobę́to*
Griff der Keule 1. *palúpibo hę́ino*
Rotes, schweres Holz der Keule[5] 1. *kógohuanikę, kógoyęminikę*
Gewehr 1. *ōpǫ́nyę*, 2. *obǫ́nyę*
Pulver 1. *ōpǫ́oa*, 2. *obǫ́oa*
Schrot 1. *ōpǫ́labea*, 2. *obǫ́lobę*
Hüftschnur 1. *táę(i)mę*, 2. *dá(u)mę*
Schambinde des Mannes 1. *táikahę*, 2. *kuį̣tótekahe*
Schamschürze der Frau, Perlenschürzchen 1. *taúę(i)bo, táibo, nomiuatáibo*, 2. *daibó*
Breiter Bastgürtel der Umáua (Hianákoto)[6] 1. *aivuękauę dúnyę*
Entenflaum (zum Tanzschmuck verwendet) 1. *będębo kuịto, bętębo kuịto*
Perlen 1. *mó(a)hida*, 2. *mǫ́hida*
Schmuck um das Handgelenk 2. *pęlękamę*
Binde aus Perlenschnüren um das Handgelenk 1. *pęlędyobętobęoiyę*
Kamm 1. *kępa*, 2. *kępa*
Stift im Ohrläppchen 1. *kāmutękálę*
Stift in der Unterlippe 1. *yędęuękatękálę*
Ohrringe 1. *yūdyúiyę*
Spiegel 1. *hiudlę*
Kleiner, runder Spiegel 1. *hiuáhindę*
Strohhut 1. *yapóhauṇībo*
Filzhut 1. *móhibo, móibo*

Galaschmuck:

Federkopfbinde (Cangatára) 1. *mǫ́pęna*
Aufstecker aus feinen, weissen Reiherfedern 1. *yaimęlę*
Affenhaarschnüre als Rückenschmuck 1. *umaípoe*
Tukanschwänze als Rückenschmuck 2. *hoịrahidúite*
Armschmuck aus Affenhaarschnüren, bunten Federn usw.[7] 2. *hęhę́ēbo, hęxę́ēbo*
Knochen zum Befestigen des Rückenschmucks 1. *pidítęka*
Einfacher Kopfreif aus Tukanfederchen 1. *hoēlahę́ku*, 2. *hoịrahíku*
Strohreif zu diesem Schmuck 1. *tarámaku, talámaku*, 2. *talámaku, talámaku*
Quarzzylinder als Brustschmuck 1. *kęlálo*
Kniebänder, aus Kurauáfasern gewebt 1, *yeláua*
Kopfteile des Herkules-Käfers als Stirnschmuck 1. *imémoabo*
Brustschmuck, rechteckig, aus Gürteltierschale, beim Tanz getragen (stammt von den Uanána) 1. *haitulubę*
Spitz zulaufender Tanzhut, aus Stäbchen und Sipó verfertigt[8] 1. *yukálo*, 2. *nukálo*
Dreieckig zugeschliffene Silberstücke als Brustschmuck 1. *momóa*

---

[1] KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 95ff., Abb. 56; Bd. II, Abb. 74. [2] Ebenda, Abb. 51—55. [3] Ebenda, Bd. I, Abb. 53. [4] Ebenda, Bd. II, Abb. 9. Über die Fischerei: S. 27 ff., Abb. 6—23. [5] Lingoa geral: *mirapára iua*. [6] KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. II, S. 114, 121ff., Abb. 59, 62, 63, 64, 65. [7] Ebenda, Bd. I, Abb. 102. [8] Ebenda, Bd. II, S. 168, Abb. 99, 100.

Kasten aus Palmblättern zum Aufbewahren des Federschmuckes 1. *yapótoko*, 2. *rāpótoku, yapótoko*

Gelbe, glänzende Blätter, aus denen dieser Kasten verfertigt ist 1. *yapóloka*, 2. *yapó(u)oka*

Viereckige Blätter aus braunem Baststoff, die zwischen die einzelnen Schmuckstücke gelegt werden 1. *uãt(s)i kolobę*, 2. *uãtši*,

Kürbisrassel 1., 2. *hahãbę* [*uãt(š)i*

Fußklappern aus halbierten Fruchtschalen 1. *hęuębo*, 2. *heuębo, heuébeme*

Taktstab des Häuptlings und Vortänzers, mit solchen Klappern umwunden 2. *hokędyo*

Tanzstab aus ausgehöhltem Ambaúvaholz 1. *kūmá, kumãbę*, 2. *komãpę, komãbę, kumãbę*

Rassellanze 1. *bęhólę*, 2. *behólę, bęhóli*

Tanzschild 1. *bębędę*

Langer Häuptlingsstab in Form einer Lanze 1. *pinaimãro, pinaimãlo*, 2. *pinéima*

Kleine, scharf klingende Flötenpfeife aus Rohr 1. *tālaio*, 2. *tálaio* [2. *pedúnyę*

Kurze, dünne Flötenpfeife aus Rohr 1. *pędúyo*,

Flötenpfeife aus Yupatíholz 2. *pętú*

Große Flötenpfeife mit fünf bis sechs Löchern 2. *dakátanyę*

Sehr große Querpfeife aus dickem Bambus mit sechs Löchern[1] 2. *uãpę*

Große Flötenpfeife aus Paxiúbaholz 1. *kęlaia, hapúye kęlaia*, 2. *hapúyę*

Panpfeife 1. *hęhéiba*, 2. *hehéiba, hehéi*

Hölzerne Signaltrompete, auch während des Tanzfestes geblasen[2] 1. *pulíbę*, 2. *bolíbę bultpe, pulíbę*

Tanztrompete „Kulirina“[3] 2. *kulídiyę*

Kleine Tanztrommel 1. *tęmúlibę*

Holzzylinder dieser Trommel (aus Samaumaholz) 1. *yęitalauakę*

Trommelfell 1. *tęmúlikahę*

Trommelschlägel 1. *tęmúlibęlęboaitękali*

Schnur zum Anhängen der Trommel 1. *tęmúlibęlętó*

Große Flötenpfeife, beim Juruparý-Tanz geblasen 1., 2. *bękębojkę*[4]

Peitschen, mit denen sich die Teilnehmer an diesem Tanzfest auspeitschen 1., 2. *halãlo*[5]

Baum, der den weißen Baststoff für die Maskenanzüge liefert 1. *uahõmo*, 2. *dã*

Baum, der den roten Baststoff für die Maskenärmel liefert 1. *tãlo*

Roter Baststoff (Tururí) 2. *dã, dãkahe*

Tanzmaske 1. *tãkahę*, 2. *dãkahe*

Maske des Schmetterlings, des Aracúfisches usw. 1. *tatálokotãkahę, bolikakętãkahę* usw.

Maskenärmel (aus rotem Bast) 1. *tãamuuę, tãkaamúę, tãkahęamúę*

Maskenbehang aus gelben Baststreifen 1. *dū*, 1., 2. *dũkę*

Lange, breite Streifen aus demselben Bast, die bei einem bestimmten Tanz von den Männern um den Hals getragen werden 1. *dũkauę*[6]

Maskenzopf (aus demselben Baststoff gewickelt) 1. *káuimu, hipómu ekauimu*

Flügel der Schmetterlingsmaske 1. *tatálokauębа* [*nęnętalauę*

Rüssel der Schmetterlingsmaske 1. *tatáloko-*

Heul- und Rasselinstrument des Jaguarmaskentänzers 2. *holóbę*[7] (= „Wassertopf“)

Klopfhölzer für Maskenfabrikation 2. *kakoítekeli*[8]

Nadel aus Knochen des Barrigudo-Affen zum Nähen der Maskenanzüge 1. *kapálokoámęalo*, 2. *taumēyó*[9]

Pinselstäbchen zum Bemalen der Masken 1. *toiuayo*, 2. *doiyuaiyo*

Lineale aus gespaltenen Miritíblattstielen, beim Bemalen der Masken gebraucht 1. *pipiuę*, 2. *doiyuaiyue*

Sipó zum Ziehen der gebogenen Linien bei der Maskenbemalung 2. *dyiaimę́*

Stempel aus einem Stück hohlen Ambaúvaholzes zum Zeichnen der Flecken der Jaguarmaske 2. *komãtekeli*

Ruß oder feingeriebene Kohle für die Schwarzmalerei 1. *(n)yēmi*, 2. *nyēmi, yēmi*

Gelber Ton zum Bemalen der Masken 1. *kęlãhimę*, 2. *klãhęmę, klãxęmę, kęlãhęmę*

Rote Urucú-Farbe zum Bemalen der Masken 2. *mohálio*

Weiße, klebrige Milch des Tururí-Baumes, mit der die Farben für die Bemalung der Masken gemischt werden 1. *tãkuito*

Milch des Kumá-Baumes zu demselben Zweck 2. *uahóka*

Bemalung 1. *toiuaino*, 2. *doiyuaiyo*

---

[1] KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 110, 111, Abb. 60, 61. [2] Ebenda, Bd. I, S. 88, Abb. 48. [3] Ebenda, Bd. I, S. 198, 199, Abb. 116. [4] Ebenda, Bd. I, S. 187—189, Abb. 113. [5] Ebenda, Bd. I, S. 188, Abb. 112. [6] Ebenda, Bd. II., S. 152, 153, Abb. 89. [7] Ebenda, Bd. I, S. 135, 136, Abb. 80, 81. [8] Ebenda, Bd. I, S. 117, Abb. 61, 62, [9] Bezeichnet wahrscheinlich „Eisennadel“; vgl. „Eisen“.

Muster auf Maskenanzügen[1]:

1. *olóhuaįno* = „Fledermauszeichnung“

1. *tet(s)impialoino, bolikakęlętet(s)impialoino* = „Aracúschuppen“

1. *tatáloko(e) kauębą toiuaįno* = Schmetterlingsflügelzeichnung“

1. *apálouaino, apalotoiuaįno* = Aracúhaut[2]

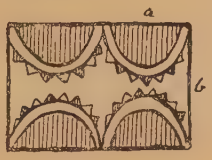
1. *kolóbęa toiuaįno* = Hirschhaut[2]

1. *a) tálabętęaino, b) kolóbętęaino*; das Ganze: *abóxękękãhę* = „Dämonenhaut“

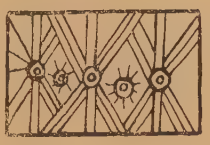
1. *uaįbó tękátękalaino* = „Dämonenbauchzeichnung“[3]

1. *tękátękalaino*

1. *apálouaino*



1. *a) tálabętęuaino b) kolóbętęuaino*

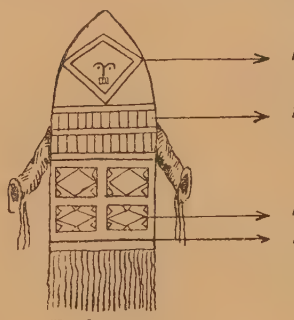


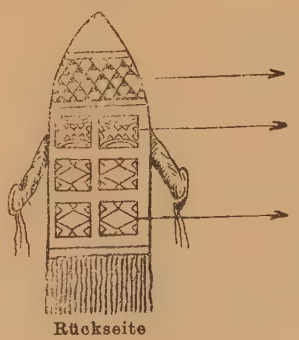
1. *kolóbębhiueladoléino*

1. *kolóbębhiuelatoiuaįno*

1. *abóxękępola* = „Dämonenhaar“[4]

Maske des Papagei 1. *kulika*





[1] Die Schraffierung der Zeichnungen ist die heraldische. [2] So von den Indianern angegeben. [3] Von den Indianern angegeben als „Dämonenbauch“. [4] Nur der Dämon *Mãkukę* hat rotes Haar.

Muster auf Tanzstäben der Koroa[1]:

1. *kolõbudyaino*

1. *yẹkẹ́dyẹkẹdyaino*

1. *pẹdikutõlea* = Reibebrettmuster

Zerfällt in vier Muster:

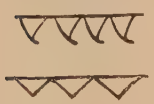
1. *talãbolaino*

1. *ẹmiualẹlaino* = „kleine Fische-Zeichnung"

1. *dolẹ́dolẹlaino*[2]

1. *tamatalaino*

1. *kolõbudyaino*



1. *olóhuaino* = „Fledermauszeichnung"

Zerfällt in zwei Muster:

1. *dolẹ́dolẹlaino*[2]

1. *tatálokauẹlaino* = „Schmetterlingsflügelzeichnung"

1. *talãbolaino*
Dasselbe Muster auf der *Piẹ́ko*[3]-Maske = *piẹ́koẹ-(i)kẹlãmu* = „*Piẹ́ko*-Gedärme"

Muster auf Bastgürteln der Hianákoto-Umáua[4]:

1. *abóxẹkẹhipõbẹ*[5] = Dämonenkopf

1. *tolóteuẹ, poẹ́ikẹ pẹualẹ muháhihóhaino* = Wangenbemalung der Leute

1. *tẹ̃tála*[6] = Rippen

1. *dolẹdolẹ́tidẹ*[7] *yainomakane*

Tanz, Fest, Gesang 1. *upaiuẹ*, 2. *upaiẹ*
„Uarápaka"-Tanz[8] der Aruakstämme des Rio Aiarý 1., 2. *upaiuẹ*
Laßt uns tanzen = 1. *hálika upãlamẹ*
Kaschirí[9] 1. *okúyẹ*, 2. *ukúye*
Cachaça[10] 1. *koaiuaiyẹ*, 2. *koaiyuaiyẹ*
Mingaú[11] 1. *doá(i)hiyẹ*
Schibé[11] 1. *hẹtẹ́la ẹnóaiye, hẹtẹ́lẹ ẹnúhakẹ, hẹtẹ́lẹ ẹnüayẹ*, 2. *dóahiye*
Karibé[11] 1. *aúhabieyẹ, áuhapẹyẹ*, 2. *habiéyẹ, hapieyé*
Viereckiges Kästchen, aus Palmblatt geflochten, für Perlen und anderen Kleinkram[12] 2. *yapóbo*
Kinderhalskette aus viereckig zugeschliffenen Tucumá-Fruchtschalen und Perlen 2. *bẽtókulie* (= Tucumá-Fruchtschale)
Kinderhalskette, bestehend aus:
Caránya-Früchten 2. *tšibekehéyẹ*
Inajá-Früchten 2. *ẽtšĩdiyabé*
Schulterblatt der Jabutí-Schildkröte 2. *makákũbẹ kodlo*
Taiasú-Zähnen 2. *uãli kopia*
Alligator-Zähnen 2. *hĩábẹ kopia*
Menschenhändchen, geschnitzt 2. *etsite kũli*[13]

---

[1] Kobéua-Horde (Corocoró-Tapuyo) des Rio Çuduiarý. [2] *dolẹ́dolẹ* = kleiner Trahíra-Fisch (Erythrinus spec.) [3] Siehe unter „Medizin und Religion". [4] Karaibenstamm des Alto Apaporís. [5] Kopf eines verstorbenen Zauberarztes. [6] Von den Hianákoto als „Ameisenbärrippen" gedeutet. [7] *dolẹdolẹ́* = kleiner Trahírafisch. [8] KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 171 ff., Abb. 98, 101. [9] Leicht alkoholisches Getränk. [10] Zuckerrohrschnaps. [11] Alkoholfreie Mandiokagetränke. [12] KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, Abb. 75. [13] Bezeichnet den Stoff, aus dem das Händchen geschnitzt ist; offenbar Schale der Inajá-Frucht. Inajá = 2. *etsiti*.

Kinderhalskette aus Zähnen des Barrigudo-Affen und weißen und blauen Perlen 2. *kapálu kopia* (= „Barrigudo-Zähne").
Kinderhalskette aus grauweißen Grasfrüchten 2. *ueálabę*

Kinderspiele:

Stelzen aus Ambauva-Holz[1] 2. *komápę*
Knallbüchse[2] 2. *nyẽlę́*
Stössel zu dieser Knallbüchse 2. *hohaíyo*

Kinderspiele:

Pfropfen zu dieser Knallbüchse 2. *alaíno*
Einfacher Kreisel mit runder Scheibe aus Wachs oder Ton[3] 1. *koẹnotẹláua*, 2. *koenatulaúa*
Brummkreisel[3] 1. *bẹtólẹ*, 2. *betólẹ*
Schlagball aus den Umhüllungsblättern des Maiskolbens[4] 1. *hakópuịbo*, 2. *ueáloka* (= Maisblatt)

D. Mensch, Familie.

Mensch 1. *ẹmẹ́*[5], 2. *emẹ́*
Leute 1. *poẽkẹ*[6], 2. *poẽkẹ* (Sing.); 1. *poẹ́ua*, 2. *poẽua* (Plur.)
ein Umáua (Mann) 1. *aiyuekakẹ*
eine Umáua (Frau) 1. *aiyuekako*
die Umáua (Stamm) 1. *aiyuekáuẹ*
ein Uanána (Mann) 1. *okódyikẹ*
eine Uanána (Frau) 1. *okódyiko*
die Uanána (Stamm) 1. *okódyiua*
Mann 1. *ẹmẹ́*[5], 2. *emẹ́*
Gatte 1. *hĩmalepakẹ*, 2. *himalapakẹ́*
Vater 1. *hipákẹ*, 2. *hipákẹ*
Papa[7] 1. *bádyẹ!*, 2. *bái!*
Schwiegervater 1. *hĩuakẹ*, 2. *hahåradéka-kolĩpa (?)*
Mutter 1. *hipáko*, 2. *hipáko*
Mama[7] 1. *bã́! bã́!*, 2. *báko*
Schwiegermutter 1. *hĩuako*, 2. *iuáko*, *hĩparo-*
Kind 1. *hẹ́ẽlokẹ*, 2. *mamála* [*moko*
Säugling 1. *huálihĩkẹ*
Kleiner Sohn, kleine Kinder 1. *mamála*
Sohn meines Bruders 1. *hipálomoko*, *hipáromoko*
Sohn 1. *hĩmakẹ*, 2. *himakẹ*[8]
Schwiegersohn 2. *yamnonheká*, *yamnonhegá*
Enkel 1. *hipálamẹkẹ*, *hipåramẹkẹ*, 2. *makáhadyẹ*
Knabe 1. *hẹ́ẽlohĩkẹ*, 2. *mamálo*
Jüngling 1. *boh̃ẹ́dyo*, 2. *boxídyo*
Bruder 2. *hĩyokẹ*
Älterer Bruder 1. *himåmikẹ*
Jüngerer Bruder 1. *hĩyokẹ*
Schwager 1. *hĩkapẹnẹmẹ*, 2. *hikapénumo*
Schwester 2. *imáko*, *hĩyoko*
Ältere Schwester 1. *himámiko*
Jüngere Schwester 1. *hĩyoko*
Schwägerin 1. *hĩkapẹnẹmo*, 2. *imákimalapẹko*
Weib 1. *hĩnomio*, 2. *nomió*
Gattin 1. *himálepako*[9], 2. *hĩmalapeko*
Mädchen 1. *boh̃ẹ́dyo*, 2. *nomiherohiko*
Tochter 1. *hĩmako*, 2. *himako*
Enkelin 1. *hipálamẹko*, 2. *hipalameko*
Schwiegertochter 2. *hipalamẹko*
Oheim 2. *hĩpalimu*
Vaterbruder 1. *pãkẹ́*[10]
Mutterbruder 1. *hipálimẹ*
Tante 2. *hĩpalimu*
Vaterschwester 1. *pãkó*[10]
Mutterschwester 1. *hipalimo*
Neffe 1. *bẹ(x)kẹ́*, *pãkẹ́*, 2. *ĩyuiko*
Nichte 1. *bẹ(x)kó*, *pãkó*, 2. *ĩyuiko*
Greis 1. *bẹkẹ́kẹ*, 2. *bẹkĩko*[11]
Greisin 1. *bẹkẹ́ko*, 2. *bẹkĩko nõmió*
Vetter 1. *hĩtimakẹ*, 2. *himåmikimåkebakẹ́*
Base 1. *hĩtimako*, 2. *hĩoko* (= „meine jüngere Schwester")
Großvater 1. *hiẹ́ku*, 2. *hieko*
Großmutter 1. *hĩẹko*, 2. *hĩẽko*
Anrede zwischen ungefähr gleichalterigen Leuten 1. *pákumẹ*[12]
Bewohner von Tuibe[13] 1. *tuĩbẹkako*
Bewohner von Namokolíba[13] 1. *namokolíbakako*

Weitere Verwandtschaftsbezeichnungen siehe unter T. Sätze und Phrasen, z. B.:

Bruder 1. *mami*
Schwester 1. *kibẹ́*
Schwager 1. *kodyẹ́*
Neffe 1. *kidó*
Nichte 1. *kidó*

---

[1] Koch-Grünberg, a. a. O., Bd. I, S. 119, Abb. 66. [2] Ebenda, Bd. I, S. 119. [3] Ebenda, Bd. I, S. 119, Abb. 67, 68. [4] Ebenda, Bd. II, S. 126, 127, Abb. 69, 70, 71. [5] Auslautendes *ẹ* dumpfer als anlautendes *ẹ*. [6] Auch *poẹ́(i)kẹ* gehört. [7] Anrede des Kindes. [8] = „Mein Sohn"; *hi* hier, wie überall, Pronominalpräfix der 1. Pers. Sing. [9] Offenbar zusammengezogen aus: „*hi-mamala-pako* = meiner Kinder Mutter". [10] Auch ehrende Anrede für ältere Personen im allgemeinen. [11] *i* und *o* guttural. [12] Entspricht etwa unserem „Gevatter". [13] Malokas am Rio Cuduiarý.

Meine Genossin (port.: minha companheira) 1. *hiuaiyoimo*
Deine Genossin (port.: vossa companheira) 1. *miuaiyoimo*
Häuptling 1. *hãbõkẹ*, 2. *oaikẹ́*
Weißer, Fremder 1., 2. *yalanaui*
Freund 1. *hĩyauaĩmu*, 2. *hikamarãra* (port.: camarada)
Feind 1. *hĩkodyemẹ*, *maúkẹ*, 2. *umẽbo*
Indianer 1. *hipómua*
Neger 1. *yalanaui nyemĩkẹ*[1], 2. *tapayúna*[2]
Mein Genosse 1. *hĩkẹ*

E. Medizin, Religion.

Zauberarzt, guter und böser 1. *yaui*, 2. *yauí*[3]
Krankheitsgift[4] 1. *ihié*
Krankenkur *dẹuaitẹuẹ*
Holzstäbchen, die der Arzt aus dem Leib des Kranken zaubert (Träger des Krankheitsgiftes) 1. *dẹuai*
Weiße Zaubersteinchen, Exkremente des großen mythischen Geiers *ãmaka*, die der Zauberarzt dem Kandidaten in den Kopf zaubert, damit er die ärztliche Kunst ausüben kann 1. *dũpa*
Bergkristall, zum Apparat des Zauberarztes gehörend 1. *yauĩkẹlãlo*
Tabak 1. *buti*, 2. *buti*, *but(ž)i*[5]
Große Zigarre[6] 1. *nomẽbẹẹlãbẹ*
Zigarrengabel[6] 1. *nomẽhalabo*
Gewöhnliche Zigarre 1. *butíbẹ*, *butipẹpẹ*
Krankheit 1. *ihẽteuẹ*, 2. *ixhié*, *ihié*
Arzneimittel 1. *ẹué*, 2. *héauyẹ*
Sipó, dessen Saft schlimme Augen heilt und auch gesunde Augen frisch macht 2. *pukãlame*
Anderer Sipó, dessen Saft als Augenmittel dient 2. *kãme*
Stammesheros 1. *hẹmẹnihĩkẹ*[7], *hẹmẹnehĩke*
Bruder des Stammesheros, Erfinder der Masken und Maskentänze 1. *kúaí*[8]
Anderer Bruder des Stammesheros, der keinen Kopf und an Stelle der Brustwarzen die Augen hat 1. *mianikẹ tẹ́ibẹ*
Nähere Bezeichnung dieses Dämons 1. *hipóbẹkẹbẽ́kẹ* (= „ohne Kopf")
Frau dieses Dämons 1. *wẽnio*
„Haus des *Hẹmẹnihĩkẹ*", Felsen auf einem Gebirge am oberen Querarý 1. *hẹmẹnihĩkẹlãmi*
„Haus des *Kuaí*", Felsen auf einem Gebirge am oberen Carurú-Igarapé (Alto Caiarý-Uaupés) 1. *kúaikẹlãmi*
„Haus des *Mianikẹ tẹ́ibẹ*", Felsen auf dem Gebirge *Mãkẹlãmi* am oberen Caiarý-Uaupés 1. *mãkẹlãmi*
Hohes Gebirge der Stammessage, angeblich am Rio Querarý 1. *mãbo*
Anderes hohes Gebirge der Stammessage, ebendort 1. *mápẹnaba*
Großer See der Stammessage, angeblich am oberen Querarý 1. *pãludya*
Dämon im allgemeinen, Gespenst 1. *abóxẹkẹ*, *abóhẹkẹ*, 2. *apóxẹkẹ*, *abóxẹkẹ*
Böser Walddämon, Menschenfresser, in Gestalt eines sehr großen Tapirs 1. *kuinãopẹko*[9]
Zwerghafter Dämon in menschlicher Gestalt mit riesigem Phallus 1. *põpẽ́li*
Phallus dieses Dämons 1. *opóbẹbẽkẹ*
Dämon, Zwerg, in menschlicher Gestalt mit riesigem Phallus und schön geschnitzter Keule 1. *makátxikẹ*
Ungeheuer, Schlangendämon, in der Yuruparý-Cachoeira des Rio Aiarý 2. *kobĩhukẹ*
Sehr böser Dämon des sog. Yuruparý-Tanzes 1. *bẹkẹ́boikẹ*
Yuruparý-Tanz 1. *bẹkẹ́boikẹlẹhapúiuẹ*

Musikinstrumente, beim Yuruparý-Fest geblasen:

Flötenpfeifen[10], große 1. *uãlĩdẹ*; kleinere 1. *dẹ́kadẹ́kãdyẹ*; kleine 1. *kainie*
Trompeten[11], große 1. *bẹkẹ́ko*, *bẹdẹbẹkẹ́ko*; kleinere 1. *kainī(n)doa*; sehr große, drei bis vier Meter lange, die bei dem endokannibalischen Totenfeste[12] geblasen werden 1. *umẹ́nahokẹ* (= „Wasserjungfer")
Affenhaarmasken[13] 1. *aimapolãmẹ*
Menschliche Seele, Schatten 1. *poẽ(n)tẹkókẹ*
Schatten *mahẹ́tẹkokẹ*
Totenseele, -schatten 1. *yaidyẹtẹkókẹ*, *yaid yitẹkókẹ*, 2. *hiumẹ́*

---

[1] Wörtlich: „schwarzer Fremder". [2] Lingoa geral-Wort. [3] Vgl. „gefleckter Jaguar". — Über den Zauberarzt vgl. KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. II, S. 153—157. [4] Lingoa geral: *„marakaimbára"*. [5] Kaum hörbarer Zischlaut nach *t*. [6] KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, Abb. 159, 160. [7] Vgl. die Texte. [8] Von den Aruakstämmen übernommen. [9] Entspricht dem *Kurupíra* der Lingoa geral. [10] KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 186—189, Abb. 113. [11] Ebenda, Bd. I, S. 314—316, Abb. 195, 196, 197. [12] Ebenda, Bd. II, S. 152—153. [13] Ebenda, Bd. II, S. 252—253, Abb. 174.

Maskenseele, -schatten[1] 1. *tãkaḥetẹkókẹ*
Jenseits für die Totenseelen 1. *mãkẹlãmi* (= „Arára-Haus")[2], *yamãkẹlapeuẹ*[3]
Jenseits für die Maskenseelen 1. *tãku*[4]
Name 1. *hiamia* (= „mein Name"), 2. *mĩamiá* (= „dein Name")
Bild 1. *kolẹ́auạ̊ino*; *poẽ(n)tẹkoalẹ̃no* (= Photographien von Leuten)
Sprache 1. *hĩyauaiyẹ* (= „meine Sprache"), *yalánauị̊ yauaiyẹ* (= „Weißen-Sprache")
Echo 1. *kaị̊uaino*, *kaị̊uákẹlĩno*
Schlaf 1., 2. *uẹ́ó*
Ich will schlafen 1. *uẹ́ó ihiuẹ*
Traum 1. *dẹkóboị̊uẹ*, *tẹkóboị̊uẹ*

Menschen- und Tierdämonen der Masken und Maskentänze:

Kobéua 1.

Böser Waldgeist, Zwerg, mit rotem Haar und Bart *mãkukẹ*
Seine Frau *mãkuko*
Böser Waldgeist, Riese *kohẽ́kẹ*
Seine Frau *kohẽ́ko*
Böser Waldgeist, Riese, hat ein „Steinhaus" auf dem Gebirge *uahókapolakẹlãku* oberhalb *mãkẹlãmi hailẹkẹ*
Böse Waldgeister, Riesen *hokẹabóxẹkẹ* (= „Baumdämon")[5], *uãluli abóxẹkẹ*, *uãlikẹ*, *ạ̊uaúakẹ*, *palútx̊ikẹ*, *palẹ́tx̊ikẹ*, *haúhabo*[6]
Gefleckter Jaguar *yauĩ*
Hirsch *yamãko*
Faultier *ũ*
Papagei, wohnt im See *uẹkóhãbẹ* am oberen Caiarý-Uaupés *kulĩ́ka*
Schwarzer Aasgeier (Urubú) *kauãlẹmi*
Weißer Aasgeier (Urubutínga) *kauãbolẹ*
Kleine Eule, Kauz *pupúli*
Papagei *kẹbẹ́uẹ̀ko*
Kleiner Habicht *kẹlapilẹ́bẹ*
Kleiner Vogel *pinĩkabokẹ*
Carará-Dämon *uãlali abóxẹkẹ*
Großer Raubvogel, Geier *miaụ̊i*
Kleine Flußente *ihiabolẹ*
„Wirklicher" Aracúfisch *bolikakẹ*
Rotmäuliger Aracúfisch *mãuayo*
Großer bunter Aracúfisch *ẹ̊uahẹlẹ́bẹ*, *ẹ̊ua-*
Kleiner Aracúfisch *ỹudyo* [*hẹlẹ́bẹ*
Kleiner Aracúfisch *ẹ́uali*
Jandiáfisch *hãimẹ*
Schwarzer Jandiáfisch *bẹtákahaimẹ*
„Krötentochter", auch als „kleiner schwarzer Flußfisch" gedeutet *piẹ́ko*
Kleiner Frosch *bãkoko*
Jararáca, Giftschlange *ãlã́*
Schmetterling *tatáloko*
Ein Schmetterling *bolitataloko*
Großer Abendschmetterling von der Gattung „Morpho" *mãlakaibo*, *mãlakai(m)bo*
Kleiner Nachtschmetterling *bẹbẽ́ko*
Wasserjungfer *umẽnahokẹ*
Buschspinne *mãka*
Spinne, wohnt im See *bẹbẹ́bẹ* am oberen Caiarý-Uaupés *bẹbẹ́bo*
Mistkäfer, wohnt in der Bucht *kẹlatomṍbẹ* am oberen Caiarý-Uaupés *kẹlatómoli*
Sehr kleiner Mistkäfer *kẹlatímali*
Stinkende Blattwanze *bũdyáuẹbo*
Käferlarve; lebt unter Baumrinde *pẹkápikokẹ*
Raupe *kumãtidiauẹ*
Raupe *tadyíua pikóa*

Kobéua 2.

Böser Waldgeist, Zwerg *mãkukẹ*
Böser Waldgeist, Riese *hailẹkẹ*, *hailẹkẹ*
Gefleckter Jaguar *yaụ̊i*, *yauĩ*
Faultier *ũ*
Papagei *uẹkó*
Geier *miaui*
Kleiner weißer Vogel *binika*, *binikabokẹ*
Aasgeier (Urubú) *kauá*
Eule *murukutúke*
Aracúfisch *bolikakẹ*
Rotmäuliger Aracúfisch *máuayo*, *toahákẹ máuayo*
Schmetterling *tatáloko*
Kleiner Schmetterling, in der Abenddämmerung fliegend *bẹbẹ́tẹ*, *bẹbẹ́tẹ*
Schmetterling *bẹbẽko tatáloko* [(Plur.)
Mistkäfer *k(e)latómoli* (Sing.), *kelatómoa*
Kopf der Mistkäfer-Maske *kelatóme hipṍpẹ*
Große Schmetterlingsraupe mit dickem Kopf *oadyálukẹ*
Haarige Raupe *himáukẹ* (Sing.), *himáua* (Plur.)
Raupe *kahétoa*, *kahẹ́toa*
Große, rote Schmetterlingsraupe *hiákalaua*
Käferlarve, unter Baumrinde lebend *pekápikokẹ*, *pẹkápikõkẹ*, *pekápinokẹ*
Pfeffermade *biáxukẹ*, *biáḥukẹ*, *biáhukẹ*
Raupe oder Made *hũkẹ*
Raupe oder Made *kalémubo*

---

[1] Die Seele verläßt die verbrannte Maske und geht ins Jenseits. [2] Gebirge am oberen Caiarý-Uaupés. [3] Gebirge nahe bei dem letzteren. [4] Höheres Gebirge am oberen Caiarý-Uaupés. [5] *hokẹ́kẹ* = Baum. [6] Bezeichnet die große Eule, eine Art Uhu.

Tänze, die von verschiedenen Masken ausgeführt werden:

Tanz der Sandflöhe 1., 2. *kubúua, kobohóa*
Tanz des Aracuã-Vogels 2. *ẹlẹ́mẹokó*
Tanz des Temtem-Vogels (Tachyphonus spec.) 2. *umẹnami*
Tanz der Schwälbchen 2. *yẹlẹ́ueua*
Phallustanz 1., 2. *nóẽdẹ*[1]

F. Säugetiere.

Alle Jagdtiere 1. *aĩmala, aĩmara*
Affe (Macaco prego) 1. *takẹ́, 2. takẹ́*
Brüllaffe 1. *ẽmú, 2. emẹ́*
Oayapisá-Affe 1. *uaú*
Uacarí-Affe 1. *ẹmótolẹ*
Caiarára-Affe 1. *uahá*
Barrigudo-Affe 1. *kapálo*
Yuruparý-Affe 1., 2. *malúku*
Macaquinho (sehr kleine Äffchen) 1. *hihĩyo, hihipaua*
Fledermaus 1. *olõlẹ ẹláke, 2. olõli*
Vampir 1. *kúyeolõlẹ, kúiolõlẹ*
Sehr kleine Fledermaus 1. *olõlẹ, naịnõlohīdẹ, naịnẹõlohīdẹ, naịnẹõlohī(n)dẹ*
Gefleckter Jaguar 1. *yauí toikẹ, yauí, 2. yauítóite, yauĩ*[2]
Schwarzer Jaguar 1. *yauí yẹmikẹ, 2. yauí yemikẹ*
Puma 1. *yauí hoakẹ*
Maracajá 1. *ualĩyu, 2. uhaúaliu, uhaúalyu*
Micúra 1. *hẹhẹ́uẹ*
Irára 1. *buẹ́dyauị*
Hirsch, weißer 1., 2. *yamáko*
Hirsch, sehr kleiner 1. *yamáhẹmẹko*
Hirsch, roter 2. *yamáko hóeko*
Hirschgeweih 1. *yamãko hauãro, 2. yamáko kãmukẹ*
Fischotter 1. *hiyãlauị, 2. yãlauị*
Tapir 1. *uẹkẹ́, 2. uekẹ́*
Tapirpenis 1. *uẹkẹ́noẽdẹ*
Capivára 1. *yãlẹ́, 2. yālé*
Páca 1. *hẹmẹ́bo, 2. hemépo*
Agutí 1., 2. *buẹ́*
Cuatí 1. *baipí, 2. baịpi*
Kleines Cuatipurú 1. *butitẹno*
Großes Cuatipurú 1., 2. *hẹhóli*
Kleines Wildschwein 1. *oãlihẹhẹ, 2. oãlihehẹ́*
Großes Wildschwein 1. *oãliobẽtiuẹ, 2. oãliuẹ*
Schweinszähne 1. *oãlikopi, 2. oãlikopi* (Sing.)
Faultier 1., 2. *ũ*
Großer Ameisenbär 1. *miẹ́, 2. mĩé*
Kleiner Ameisenbär 1. *mihãkẹ, 2. mīhákẹ*
Sehr kleiner Ameisenbär 1. *uaịyãlẹ*
Pferd 1. *kauãlu*
Hund 1. *yauĩmi, 2. yauĩmi*
Junger Hund 2. *yauĩmi mamáke*
Katze 1. *pisána, 2. pitsána*[3]
Maus 1. *bẹ́ipo, ẹtábẹipo, 2. béipo*
Ratte 1. *bẹ́ipo, 2. miúbeipo*
Gürteltier 1. *pamũlẹ, 2. pamúlẹ*
Riesengürteltier 1. *poẹpamúlẹ*
Schale des Gürteltiers 1. *pamúkuli, 2. pamulẹkáhẹ, pamulikáhẹ*
Delfin 1. *okóhapuịbo, 2. amálakẹ*[4], *amárakẹ*

G. Vögel.

Vogel 1. *mĩhikẹ* (Sing.), 2. *mĩua* (Plur.)
Kleiner Vogel (port.: passarinho) 2. *mĩhindo*
Ei 1. *mihikẹhĩdẹ, ẹịhĩdia* (Plur.), 2. *mĩuaihĩ*
Nest 1. *mihikẹhuaịbo, 2. mĩuaịkelãmi*
Arara, rot 1., 2. *má*
Arara, blau (Ararúna) 1. *mãhẹmẹ*
Periquito 1. *kẹdyẹ́le, 2. kedyĩua* (Plur.)
Papagei 1. *uẹkó, 2. uekó*
Kleiner Papagei *tóibo*
Paraua-í, hellgrüner Papagei mit hellblauem Kopf 1. *tóīdẹ*
Mariána 1. *pĩkudyaịdẹ*
Maracaná 1. *ẽuá*
Anacã 1. *ẹihia*
Tucáno 1. *hoẹ́uẹ, 2. uẽue*
Arassarý *kakáuẹ*
Mutum da serra 1. *alókuịbo*
Mutumschwanzfedern 1. *anõxkuịpixõkõro*
Mutum de vargem 1. *hẹ́dyẹ́kẹ, 2. hẹdyẹ́kẹ́*
Urumutum 1. *yapẹtolitẹ, 2. yapetolite*
Jacú 1. *mẹ́oko, 2. méoko*
Cujubim 1., 2. *huíko* (Sing.), 1. *huíua* (Plur.), 2. *huikó*
Jacamy 1. *taịntẽle, 2. taidẹ́rẹ*
Corocoró 1. *kõló, kõró, 2. kõró*
Inambú (im allgemeinen) 1. *akãbo, akã(m)bo, 2. akábo*
Großes Inambú 1. *ẹlã(a)kã(m)bo, ẹlã(a)kãbo*
Mittelgroßes Inambú 1. *akã(m)bo*
Kleines Inambú 1. *yuwiãlẹ*

---

[1] Über Masken und Maskentänze der Kobéua und Káua vgl. KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 117—119, 130—131, 133—140; Bd. II, S. 169—201. [2] Auch *(d)yauí*, mit sehr weichem *d*-Vorschlag. [3] Lingoa geral-Wort. [4] Im Siusí (Aruak) des Rio Aiarý: *amána*.

Taube 1. *hulẹ̆ko*[1], 2. *hulituko*
Japú 1. *ūmú*
Japeim (Webervogel) 1. *umúpuka*[2], *kădyuli*, 2. *ẹmópuka*
Nest des Webervogels 1. *umúpukahuaiuẹ*
Specht 1. *kōlẹ́ko*
Uirapajé 1. *uadyúe*, 2. *uadyóe*
Urú 1. *tūkulábẹ*
Taiasuirá 1. *aláka*[3]
Taiasuirá (spec.) 1. *koẹnŏro*, *koẹnŏlo*[4]
Aracuã 1. *ẹlẹ́mẹōko*, 2. *ẹlẹ́mẹoko*[5]
Felsenhahn (gallo da serra) 1. *kẹlăkuma*
Trovão uirá 1. *uaiuẹyokẹ*
Anduri (kleine Tagschwalbe) 1. *yẹlẹ́uẹdẹ*, 2. *yẹlẹ́ueua*[5], *dillueua* (Plur.)
Kleine Nachtschwalbe[6] 1. *kelămoaloa* (Plur.)
Große, dunkle Nachtschwalbe (fliegt in der Morgen- und Abenddämmerung) 1. *pakúibo*
Weiße Nachtschwalbe[7] 1. *moălo*, 2. *móalo*
Urutauí 1. *máuẹko*, *(m)baŭ(u)ẹ*, *(m)baŭ(u)ẹko*
Curupíra-kíua[8] 1. *kuịnó(e)pẹkoịmi*
Uainambé 1. *piălá*, *piărá*
Uainambé (mit schlechtem Geruch) 1. *dăpiara*, *dăpiala*
Uirauna 1. *pialá*
Anu[9] 1. *(n)yoi*, *(n)yui*
Kolibri 1. *mimĭyo*, 2. *mimĭyó*
Temtem-Vogel, klein (Tachyphonus spec.) 1. *umẹnami*[10]
Uainambé[11] 1. *ihĭapolibẹ*[12]
Surucuã, Sorocoã 1. *olŏko*
Hahn 1., 2. *kădyu*
Hahn, Henne 1. *kădyuko nōmió*, 2. *kădyuko*
Küchlein 1. *kădyumamáhina*, 2. *kădyumamă*
Ente 1. *bẹdẹ́bo*, 2. *pedébo*
Ipéca-í (kleine Ente) 1. *hiápabolẹ*, *hiăpopoli*
Maréca-Ente 1. *aĭbẹtẹbo*
Cauaré 1. *yaŭĭnamẹ*
Massaríco 1. *păpio*, *păpiyo*
Saracúra 1. *kōtẹ́*, *kō(n)tẹ́*
Socó-Reiher 1. *nyūnú*, 2. *dyŭnu*
Weißer Reiher 1. *yai*, 2. *dyai*
Yaburú 1. *kauălaị*, 2. *kaụ̆rai*
Maguarý 1., 2. *ŏko*
Massauarý 1. *moáuịdyo*, 2. *moaúidyo*
Tuyuyú 1. *tuyúyu*[13]
Carará 1., 2. *oălali*, 2. *uălali*[14]
Mergulhão 1. *hiăpabẹ*
Arirambá 1. *hahá*
Schnepfenartiger Vogel[15] 1. *yaólo*, *yaóro*
Wasservogel[16] *piabẹ́*
Kleine weiße Möve 1. *tẹ́uẹ*, *ẹmidẹuẹ*
Größere Möve 1. *dẹ́ueẹ̆lákẹ*
Große Möve 1. *kákuẹ*, *kăkuẹ*
Massauaranyã 1. *piupúibo*[17]
Kleiner Vogel mit flötenden Lauten (wie wenn einer etwas ungeschickt auf einer Flöte bläst) 1. *okótxĭbẹkẹ*
Urubú 1. *kauálẹmi*[18], 2. *kauá*
Urubutínga 1. *kauăbolẹ*[18]
Kleiner Gavião (Raubvogel) 1. *iyẹ́ẽbẹ*[19]
Großer Gavião 1. *miauị*, 1. *mĭaui*[18]
Fänge dieses Raubvogels 1. *miauịkẹbŏba*
Krallen dieses Raubvogels 1. *miauịkẹ̆ōuẹ*
Großer Raubvogel 1. *miaui elăkẹ*
Sehr großer Raubvogel (Gebirgsbewohner) 1. *năbo miauị*
Kleiner Raubvogel 1. *miauị̆ kihikẹ*
Mittelgroßer Raubvogel (Art Habicht) 1. *bẹ́bẹpẹlia*
Caracara-í 1. *dẹá*
Fischfalke (Lingoa geral: *caripíra*) 1. *munyúlẹlẹkẹ*
Sehr großer Geier (vielleicht: Harpya destructor) 1. *ămaka*[20]
Cacão 1. *takăkạ*, 2. *dagága*[21]
Eule 1. *murukutú*, *mulukutú*, 2. *murukutúke*
Große Eule 1. *haúhabo*[22]
Kleine Eule, Kauz 1. *pupúli*[23]

---

[1] Ruft „*grrrú!*“. [2] Schwarz. [3] Silbergrau; fliegen am Flußufer hin. [4] Onomatopoëtisch, nach den Lauten, die sie ausstoßen; laufen im Sumpfwald am Ufer flüchtig hin. [5] Vögel der Maskentänze. [6] Sehr klein, weiß; stets viele beisammen. [7] Lingoa geral: *uákurauá* (onomatopoëtisch). [8] Nachtvogel, ähnlich einem Jacú, mit häßlichem Ruf: „*kō-ẹ́---kō!*“ [9] Schwarz, etwa so groß wie ein Star oder eine Krähe, mit langem Schwanz, kommt stets in Schwärmen vor und fliegt am Flußufer entlang. [10] Vogel der Maskentänze. [11] Vgl. oben. [12] Schwarz, so groß wie ein Rabe, mit starkem, geraden Schnabel und Federkamm. Sein Ruf klingt wie eine Signaltrompete der Indianer, daher sein Name: „Caiarý- (Fluß-) Trompete“. [13] Lingoa geral-Wort; kommt dort nicht oder wenigstens äußerst selten vor. [14] Dämon der Maskentänze. [15] Lingoa geral: *papão*. [16] Lingoa geral: *taburipará*; schreit ähnlich wie eine Saracúra. [17] Onomatopoëtisch; pfeift grell in drei Tönen. [18] Vogeldämonen der Maskentänze. [19] Onomatopoëtisch; schreit: „*iyẹ́-iyẹ́!*“. [20] Spielt bei den Zauberkuren eine Rolle; mythisch? [21] Erhielt auch: *elémẹoko* (? vgl. Aracua). [22] Dämon, Riese der Maskentänze. [23] Onomatopoëtisch.

H. Fische, Reptilien.

Fisch 1., 2. *moákę*
Schuppen 1. *moátędya*
Gräten 1. *moákęlābo*
Kiemen 1. *moákęuauéabo*
Kiemenplappen 1. *moakipéua*
Blase 1. *moákohobę*
Rochen 1. *palámebo*, 2. *palámēbo*
Sorubim (Weis) 1. *kulĭdi*, 2. *kulidi*
Piranha 1. *muniúbo*, 2. *muniębo*
Zitteraal 1. *hęhęlimęuę*, 2. *hehélimeue*
Pirarára 1. *mămoakę*, *măkulidi*
Pirahíba 1. *kulidibokę́*, 2. *lędębokę́*
Tucunaré 1., 2. *yapăbo*
Sehr großer Tucunaré, goldgelb glänzend, mit einigen schwarzen Vertikalstreifen 1. *poęlapābo*
Tucunaré, grau, mit vielen weißen Flecken und weißem Bauch[1] 1. *kuitónapābo*, *kutiónapā(m)bo*
Tucunaré-táua, gelbgrün glänzend, mit einigen schwarzen Ringen 1. *pitúmābo*
Pacú 1. *uędăboli*, 2. *edăbolę*
Aracú 1., 2. *bolíkakę*
Rotmäuliger Aracú (uaracú yurupiránga) 1. *măuayo*, *măuaiyo*
Bunter Aracú (uaracú piníma) 1. *(n)yǫ̃tẽkę*
Aracú (spec.) 1. *ihiabolíkakę*[2]
Aracú mit je drei schwarzen Flecken auf jeder Seite 1. *nęibolikakę*[3]
Pacú (spec.), der am Bauch und an den Kiemenklappen rötlich glänzt 1. *dălapialibo*[3]
Acará 1. *ualĭdę*, 2. *oálidę*
Trahíra 1. *dōlé*, *dōrę́*, 2. *dōlé*, *dōlę́*
Uaracapurý[4] (tariíra mirí) 1. *namōlę*
Mandí 1. *himĭdę*, 2. *himídę*
Yutaiuarána (Matrincham) 1. *poęhiabo*
Pirandíra 1. *uẽmaiuę*, 2. *olŏueuę*
Ituí 1. *nulítako*
Mandubé 1. *kabókolo*
Jacundá[5] 1. *nęitokędyo*
Roter Jacundá (jacundá piránga) 1. *uáuihŭăko*, 2. *ŭauihŭauę*[6]
Hanuyá 1. *amălę*
Piraputão 1. *ihiahaime*, *ihiahaimę*
Jandiá 1. *háimę*
Jandiá (spec.) 1. *pauákę*
Pirapucú 1. *pāláuę*, *(n)yahéuę*
Pirapucú (spec.) sehr groß 1. *umúaidę*
Uatucupá 1. *kęlăkabo*
Araripirá 1. *yupálidę*, 2. *dyupáliędę*[7]
Uiuarána 1. *kuitótękalę*
Sarapó asú 1. *bigóęko*
Sarapó mirí[8] 1. *mikoęko*
Matupirí[9] 1. *hęhęlimę*
Saráto 1. *tęlębōlę*
Musu 1. *buę́*
Jejú 1. *unyú*
„Pirá mirí" („kleine Fische") 1. *ęmiua*
Schuppen-Fisch 2. *dŭmaidę*[10]
Patauaranya 1. *hęuăli*
Alligator 1., 2. *hiăbę*
Eidechse 1. *bęędyo*[11], 2. *będyo*
Tamacuarí[12] 1. *dŭpu*, *dóupu*
Leguan (yacarerana) 1. *txamaidāli*
Yacuruarú 1. *makapalaúę*, 2. *makápalauę*
Großer Frosch 2. *momáko*
Frosch 1., 2. *umáua*
Frosch (spec.)[13] 1. *ębęko*
Kröte[14] 1. *bobŏko*, 2. *bębęko*
Tartaruga 1. *kuębo*, *kuę́(m)bo*, 2. *doikakębo*
Tracajá 1. *kuębo*
Cabeçudo 1. *kuębo*, 2. *kębo*
Jabutí 1. *makákębo*, *makákuębo*, 2. *makákębo*
Matamatá 1. *hŏpẽbo*
Matamatá-Ei 1. *hŏpẽbohĭdę*
Schild der Schildkröte 1. *koękuli*, 2. *kŏpękuli*
Schlange 1., 2. *aikę*
Sucuriyú (große Wasserschlange) 1., 2. *aikę*
Jiboya 1. *yulęma*
Jararáca 1. *ālá*, 2. *hiăkokę*
Große Jararáca 1. *kolędębo*
Surucucú 1. *mikáka*
Uaracubóya 1. *doęuę*
Sacaibóya 1. *butĭuę*

I. Niedere Tiere.

Ameise 1. *ęmŭę*, 2. *hĕmŭę*
Sauba-Ameise 1. *ęnóakaua*
Saúba-Maniuára 1. *męáua*
Tocandíra-Ameise 1. *piālá*, 2. *pialá*

---

[1] Lingoa geral: *sarapiáno*. [2] = „Uaupés-Aracú". [3] Kommt im Caiarý-Uaupés nur oberhalb des Katarakten-Gebietes (Yuruparý-Cachoeira) vor. [4] Sehr kleiner Fisch der Bäche. [5] Kleiner Jacundá. [6] Im Siusí (Aruaksprache des Rio Aiarý): *ŭaui*. [7] Im Siusí und anderen Aruaksprachen: *dúpali*. [8] Kleiner Fisch der Bäche. [9] Kleiner Fisch. [10] Im Siusí: *dŭme*. [11] Zweites *ę* lang. [12] Große Ufer- und Wassereidechse. [13] Lingoa geral: *arú* (kleiner Frosch). [14] Lingoa geral: *mauá*.

Taracuá-Ameise 1. *mẹ́lẹkoa*
Tauóca-Ameise[1] 1. *akẹ́liomẹua*
Termiten 1. *bokómiuẹ*, 2. *bokómiu*
Wespe 1. *utíua*, 2. *ūtx̱íua*, *ūt(š)íua*
Wespenarten 1. *momautíua*, *pẹ̄utíua*[2], *penábaua*, *pẹnábautíua*[3]
Sehr große Wespe, schwarz mit weißen Fühlern 1. *mákauĩmu*
Wespenstachel 1. *niőka*
Biene 1. *mūmíua*, 2. *mūmiuẹ*
Gelbrote Biene 1. *moámumiua*
Honig 1. *mūmíua*, 2. *kaụ́ámenene* (?)
Bienenwachs 2. *momíua*
Großes Bienennest 1. *hiuẹ́mumībo*
Mosquito (Carapaná) 1. *mẹléua* (Plur.), 2. *mẹlékẹ* (Sing.)
Pium 1. *huhíua*, 2. *uhĩua*
Mutuca 1. *nuåbo*, *nulåbo*, 2. *beipó* (?)[4]
Maruim 1. *komőẹua*
Carapaná mirí 1. *pamůmẹleua*
Fliege 1. *miáua*
Heuschrecke 1. *olókatāko*, 2. *nĩdeko*
Gottesanbeterin 1. *åbioko*
Grille 1. *muhúnyuko*
Wasserjungfer 1. *umẹ́nahokẹ*, 2. *umẹ́nahukẹ*, *umẹ́nahuke*
Zikade 1. *t(s)iaitẹ*[5]
Mistkäfer 1. *k(ẹ)latómoli*, 2. *k(ẹ)latómolı*
Leuchtkäfer 1. *utúẹ*
Jakirána 1. *piārátēdyẹ*, *piālátēdyẹ*
Jakiranamboya (Laternenträger) 1. *piāráāra*, *piāláāla*
Schwarzer Rüsselkäfer 1. *hokélietōle*
Schmetterling (allgemein) 1., 2. *tatáloko*
Schmetterlinge 1. *tatáloa*
Viele Schmetterlinge 1. *tatálobétiuẹ*
Morpho 1. *mālakaibo*
Nachtschwärmer 1. *bẹbẹ́ko*
Kleiner bunter Tagschwärmer 1. *bẹbẹ́lẹ*
Raupe (Spannerraupe) 1. *akẹ́liokẹ*
Puppe 1. *akẹ́liokẹhuráuẹ*, *akẹ́liokẹhuláuẹ*
Cocon 1. *hokẹ́ua*
Blattwanze 1. *budyáuẹbo*
Barata 1. *kohĩdiuẹ*
Carapato 1. *kolóhōbo*, 2. *konóxẹbo*
Tausendfuß 1. *auĩmēkẹ*
Laus 1. *kẹ́ua*, 2. *hůa*
Floh 1. *t(o)ubáua*, 2. *mĩaua*
Micuim 1., 2. *důtua*
Sandfloh 1. *kūbúxẹkẹ*, 2. *kobóxẹkẹ*
Sandflöhe 1. *kubúua*, *kubúhua*, 2. *kobohóa*
Spinne, Hausspinne 1. *bẹbẹ́bo*, *kẹlåbẹbẹbo*, *pẹpẹ́bo*, 2. *bẹpẹ́bo*
Mittelgroße, giftige Waldspinne 1. *nahóbẹbẹ́bo*
Große, giftige Vogelspinne 1. *måka*
Spinnennetz 1. *pẹpẹ́bokẹlāmi*
Netz der Vogelspinne 1 *måkakẹlāmi*
Wasserspinne mit langen Beinen 1. *táiyo*
Skorpion 1. *mūli*
Krebs 1. *kamĩdẹ*
Krabbe 1. *nahőko*, 2. *nahokó*
Schnecke 1. *kauálẹ*
Regenwurm 1. *kůa*, *bolĩmoa*[6], *kolókue*, *korókue*

K. Pflanzen.

Baum, Holz 1., 2. *hokẹ́kẹ*
Blatt 1., 2. *yoká*
Ast 1. *hokẹ́kauabẹ*, 2. *hokẹ́he(i)yẹ*
Rinde 1. *hokẹ́kẹkuli*, 1., 2. *hokẹ́kuli*
Wurzel 1. *hokẹ́kẹnẹaụ́mẹ*, *hokẹ́nẹaụ́mẹ*, 2. *hokẹ́naụ́mẹ*
Dorn 1., 2. *miú*
Samen 1. *hokẹ́dẹkalẹ*, 2. *hokẹ́dyape*
Harz, Milch 1. *hokẹ́kuido*[7]
Schale, Hülse 1. *hiåloko*, *kulihẹlóku*
Blüte 1. *hokẹ́kẹkoua*, *hokẹ́koua*, 2. *hokẹ́kaụẹ*
Frucht 1. *hokẹ́dẹkalẹ*
Strauch 1. *abóhīdyoa*, 2. *hokẹ́dya*, *hokẹ́dx̱a*
Sipó[8] 1. *(d)yahĩmẹ*, 2. *dyiaimẹ́*
Sipó (spec.) 1. *holá*
Gras 1., 2. *kōliá*
Mais 1. *uẹá*
Maisblatt 1. *uẹåloka*[9]
Maiskaschirí 1. *uẹákolo*
Mandióca 1., 2. *kẹ́ika*
Maníba (Mandiócasteckling) 1. *kẹlbabẹ*
Mandiócamehl 1., 2. *hẹdẹ́lá*, 1. *hẹdẹ́la*
Mandiócafladen 1. *áulo*, *áuro*, 2. *aúro*
Curatá (Art Mandiócafladen) 1. *ētálo*
Tapióca *ētá*
Banane 1. *ŏlẹ*, 2. *ŏleku*, *ŏledi*

---

[1] Mittelgroße Wanderameise, schwarz-gelb. Ihren Kobéua-Namen hat sie wegen ihrer Gewohnheit empfangen, in dichten Zügen und Schlangenlinien zu wandern, die entfernt an eine „Raupe" *(akẹ́liokẹ)* erinnern. [2] Baut ein sehr großes Nest, an den Bäumen hängend. [3] Lingoa geral: *menyúkaua*. [4] ? Vgl. „Maus, Ratte". [5] Mit scharfem Ruf: *„tsẽ-tsẽ-tsẽ"*. [6] Weiß. [7] Lingoa geral: *mirá-kambí* = „Baum-Milch". [8] Schlingpflanze zum Binden. [9] Vgl. Maisball (Kinderspielzeug).

Batate 1. *yapi*, 2. *yapĭka*
Inyame, Cará 1. *yamę́*, 2. *yamú*
Art Batate [1] 1. *męó*
Knollenfrucht [2] 1. *uaɨuăli*
Knollenfrüchte, eßbar 1. *tŏlunyę* [3], *pamú-hęuęa* [4]
Große Wurzel eines dicken Sipó (Schlingpflanze), die in Ermangelung von Mandióca zu Fladen verarbeitet wird; schmeckt etwas bitter 1. *kalĭba, karĭba.*
Capsicum 1., 2. *biá*
Schikitáya, gerösteter und fein gestoßener und mit Salz gemischter Capsicum-Pfeffer 1. *biápęna, biátodaɨyę*
Bohne 1., 2. *aĭmea*
Erdnuß 1. *yapiópęka*
Kakao 1. *oakó*
Ananas 1. *ihĭbo*, 2. *ihĭ*
Mamão (Papaya) 1. *mamáu*
Acajú-Baum 1. *kau*
Acajú-Frucht 1. *káulę*
Cumarú-Frucht 1. *ualélokakęhéiyo*
Abíu 1. *kālĭka*, 2. *kalĭka*
Cubíu 1. *bętáka* [5], *bętáka kĭndoa*
Abacáte 1. *unyú*
Uacú 1. *auĭna*
Cucúra [6] 1. *ę́(d)yeibo, ę́dyęibę*, 2. *ę́diaɨ*
Wilde Ingá [7] 1. *aĭkęmęnę, bolĭkamęnę*
Zahme Ingá 1. *mēnę́*, 2. *męné*
Yapurá-Baum [8] 1. *dăpua*
Kürbis 1. *hobŏbolę*
Yurú (Kürbis) 1. *hokómu*
Yamarú 1. *hokóę*
Kalabasse 1. *hokóhiuę, hokóeęláuę* (groß)
Cuyeté-Baum 1. *hahákobo*
Umarí 1. *māmę́*
Zuckerrohr 1. *kauámenę* [9]
Bambus 1. *uăbę*
Tacuarí 1. *pāli*
Urucú 1. *muhá, muhálio*, 2. *mohălio*
Carayurú 1. *muhá*
Genipápo 1. *uę́i, węi*
Kautschuk, Rohgummi, Kautschukmilch 1. *d(i)yę́ka, yę́ka*
Art niedrigen Kautschukbaumes 1. *holá*
Timbó [10] 1. *ę́o, ę́ŏmu*, 2. *ĕumu*
Cunambý [11] 2. *éomu, éo(m)bu*
Salsaparilha 1. *opóa*
Curuá [12] 1. *yapó*
Macucú (Baum) 2. *bŏkulibo*
Cumã-Baum [13] 1., 2. *uahóka*
Caránya-Baum [14] 1. *tĭbękę*
Molongó [15] 1. *hiáuahokakę*
Uferbäume 1. *moăli, kędakę, munyúaɨūĭna* [16]
Baumflechte 1. *auę́li*
Baum der Capoeira (Wüstung) 1. *yęmędę*
Blätter zum Auslegen der Mehlkörbe 1. *măpęloka*
Schlingpflanze am Ufer mit großen, weißen glockenförmigen Blüten 1. *momálapotokoa*
Carurú 1. *huĭualu* [17], *numá* [18]
Pinupinú 1. *huhĭ*
Caapí 1. *mihĭ* [19]
Uarumá-Rohr (für Flechtarbeiten) 1. *pę́ę*

Palmen:

Miritĭ 1. *nę́i*, 2. *yuká*
Tucum 1. *múhiyuka, múiyuka*, 2. *múhiuka*
Tucumá 1. *muhiyukányę*, 2. *múyuka, bētó*
Tucumá-Fruchtschale 2. *bētókulie*
Caraná 1. *tĭna, t(s)ĭna, tsĭna*
Carana-í 1. *kŭa* [20], 2. *dóiti*
Carana-í 1. *toidi*
Inajá 1. *ętĭtę*, 2. *etsiti*
Paxiúba 1. *yŏuęanię*
Paxiúba barriguda 1. *éua*
Piassába 1. *piasáua* [21]
Yasitára 1. *năme*
Assaï 1. *ęmimuę*, 2. *emĭmuę*

[1] Wie Zwiebel aussehend und auch mit vielen Häuten wie diese, aber mehlig und ähnlich schmeckend wie Kartoffel. Lingoa geral: *maguary*. Tukáno: *duxtú*. [2] Lingoa geral: *ualiă*. Tukáno: *nūlipagę*. Uaíana: *noniyukę*. Ebenso wie (Note) 1 zur Kaschirí-Bereitung verwendet. [3] Riesig; soll bis mannshoch werden; zur Kaschirí-Bereitung verwendet. [4] Sehr klein. Uaíana: *yáhia*. [5] Groß. [6] Waldbaum mit traubenähnlichen, sehr süß schmeckenden Früchten. [7] Zahlreich am Flußufer. Die Namen bedeuten: „Schlangen-Ingá" und „Aracúfisch-Ingá". [8] Aus den Früchten wird eine Art Käse bereitet. [9] Vgl. oben „Ingá". [10] Fischgift; Schlingpflanze, wild wachsend. [11] Fischgift; Strauch, angepflanzt. [12] Attalea spectabilis Mart. Aus den Blättern flechten die Indianer Matten. [13] Die klebrige Milch dient zum Bemalen der Maskenanzüge. [14] Die klebrige Milch, mit Carayurú angerührt, dient zum Bemalen der Tanzstäbe, Tupfenbemalung bei Krankheitsfällen etc., aber nicht zum Bemalen der Maskenanzüge. [15] Sehr weiches und sehr leichtes Holz. [16] Vgl. oben „Uacú". [17] Angepflanzt. [18] In den Stromschnellen auf Felsen wachsend. [19] Banisteria. Die Indianer stellen daraus ein stark berauschendes, narkotisierendes Getränk her. [20] ? Vgl. unter „Patauá". [21] Lingoa geral.

Pupunha 1. *ẹlẹ́*, 2. *ẹlé*
Patauá 1. *pulãma*, 2. *puláma*, *puráma*
Patauá (spec.) 1. *kõhá* [1]
Patauá mit großen Früchten 1. *yaulkoha* [2]
Aguti-Patauá 1. *buẹ́koha*
Bacába 1. *bolťabẹa*

Männernamen:

yamápola [3]	*ẹbé* [12]	*mianíkẹ*	*yẹlẹ́*
yamáheuẹ [4]	*uekẹ́* [13]	*uaíkumu*	*kuẹnõlo, kuẹnõro*
pauákẹ [5]	*olõlẹ* [14]	*kúli*	*uãkoẹma*
uali [6]	*pupãli* [15]	*au(m)bo*	*ẹláhindo*
nahá(u)kẹ [7]	*bolikakẹ* [16]	*kuãbẹ*	*oaró, oaló*
(m)biohakẹ [8]	*umú* [17]	*kokáhẹna* [20]	*uaíkumuõlo*
pĩdú [9]	*uálali* [18]	*adiálikẹ*	*aụiyáta* [21]
yalẹ́kẹ [9]	*miaụi* [19]	*duplyẹ*	*(m)bẹ́hido*
umũbo [10]	*uayõli*	*bẹkẹ́bo*	*põkaị*
kãdyu [11]	*ẹlá*	*kogaikẹ*	*kopẹ́kẹ*

Zusammengesetzte Namen werden fast stets mit Abkürzungen gerufen, z. B.: *ẹlá* statt *ẹláhindo*, *yamá* statt *yamápola* oder *yamáheuẹ*.

Doppelnamen:

uaíkumu kãdyu	*ẹbé uménahokẹ* [22], eigentlich: *ẹbé uménahotẹkali*	*ẹláhi(n)do yamáheuẹ*
pàuãkẹ yauťdẹ		*aũbo uayãli*
kõkẹ́ mẹãtokolo	*yauťdẹ bẹdẹ́buti*	

Frauennamen:

Kobéua 1.

kolẹ́ko [23] *pauáko* [24] *henáko* *aụiyáta* *kẹbõbako* *hũká* *matãka* *tãko*

Stammesnamen:

Kobéua 1.

Stämme des Caiary-Uaupés:

Tukáno *huẹ́ueua*
Tuyúka *holóbolapalãmenẹ*
Bará *ẹuẹ́palãmẹnẹ*
Desána *huẹ́ẹkuịuẹ*
Tariána *olaídiauẹ*
Pirá-Tapuyo *moápalãmẹnẹ*
Arapáso *kõlẹ́ua*
Kurauá-Tapuyo *ihiyukáua*
Uíua-Tapuyo *bãrãlẹauẹ, bãlãlẹauẹ*
Yurupary-Tapuyo *abóxẹpalãmẹnẹ*
Uanána *okõdyiua*
Yurutí-Tapuyo [25] *hulẹ́laliua*
Karapaná-Tapuyo [25] *mẹlẹ́ua*
Tatú-Tapuyo *pamóa*
Pisá-Tapuyo *pãpiua* [26]
Frühere Aruak-Stämme des Rio Querarý [27] *yulẹ́maua* [28], *yulẹ́mapalãmẹnẹ, kolẹ́talapẹauẹ, tõlẹáuẹ* [29]
Stämme im Quellgebiet des Rio Querarý, Quellfluß Piraputão *bióua, abóxẹhẹhẹnaua*
Kobéua *hẹhẹ́naua* [30]
Kobéua-Horden:
õlobahẹhẹnaua [31]
uãlaliua [32]
pãpulihẹhẹnaua [33]

---

[1] Vgl. oben „Carana-í". [2] = „Jaguar-Patauá." [3] „Hirschhaar." [4] „Hirschbart." [5] „Jandiá-Fisch", ein häufig vorkommender Name. [6] „Acará-Fisch." [7] „Krabbe." [8] Ein kleiner Vogel. [9] „Capivára." [10] „Japú." [11] „Hahn." [12] Eine kleine Kröte; Lingoa geral: *arú*. [13] „Tapir." [14] „Fledermaus." [15] „Eule, Kauz." [16] „Aracú-Fisch." [17] „Japú." [18] „Carará." [19] „Geier." [20] Öfters vorkommender Name. [21] Auch Frauenname. [22] „Kröte, Wasserjungfer." [23] „Specht." [24] „Jandiá-Fisch." [25] Im Quellgebiet des Tĩ- oder Itĩ-Igarapé. [26] Auch *ua(d)zẹ́na* genannt. [27] Sogenannte „Baníwa", heute nur mit Kobéua-Sprache, den Káua nahe verwandt. [28] „Jibóya-Tapuyo", nahe der Mündung des Querarý. [29] Am oberen Querarý. [30] Die „eigentlichen" Kobéua in drei Ansiedlungen am unteren Cuduiarý. [31] Bewohner von Uaracapurý. [32] Kobéua oberhalb Uaracapurý. [33] Kobéua von Surubiróca am Cuduiarý; stammen von Tukáno ab, die seinerzeit vom Papurý einwanderten; daher der Name.

Kobéua-Horden:

pialáua, ɐlăpialaua [1]
mialáua [2]
bălɐáua [3]
koróa, kolóa [4]
bahókɐoa [5]
mălapɐáuɐ, mălapɐaúɐ, mălapeóua [6]
hɐlɐ́ua [7]
ihoɐdóuɐ, iɦoɐdóuɐ [8]
pɐdíkuɐ, piɐ́tokauɐ [9]
bɐtóua [10]

Káua-Tapuyo *utĭuaiua* [11]
Horde am Tuí-Igarapé *numălaui*
Sarapó-mirí-Tapuyo *tx̌ĭdua* [12]
Kleine Kobéua-Horden am Caiarý-Uaupés oberhalb Yuruparý-Cachoeira *bɐoíboa, bialĭdoa*
Makú *bōróa, bōlóa* [13]
Kuruá-Tapuyo *yapóoa* [14]
Makú am Rio Querarý, Sklaven der Uanána *(okŏdyiua)*, die früher dort wohnten *okódyiboloa*
Sagenhafter Stamm des oberen Cuduiarý *kúaiua* [15]

Indianer zwischen dem Quellgebiet des Caiarý-Uaupés und dem Guaviare *uaiua* [16]

Aruakstämme des Içána-Gebietes:

Káua-Tapuyo [17] *kɐlăhihɐua*
Siusí-Tapuyo [18] *makápoɐuaapiákoa*
Huhúteni [19] *kabótɐlaua*
Kuatí-Tapuyo [20] *baĭpíua*
Tatú-Tapuyo [21] *pamúpalămɐnɐ*
Yauareté-Tapuyo [22] *yaʋípalămɐnɐ*
Horde am Rio Cuiarý *măuɐpalămɐnɐ*
Ipéka-Tapuyo [23] *bɐdɐ́ua*
Katapolítani [24] *mamɐ́koɐauɐpalămɐnɐ*
Karútana [25] *makápoɐua*

Stämme des Yapurá-Gebietes:

Umáua *atuɐkauɐ* [26]
Hianákoto [27] *miauipalămɐnɐ*
Urubú-Tapuyo *kauápalămɐnɐ* [28]
Kauyarí [29] *akɐ́lioa*
Uainambý-Tapuyo [30] *mimiakɐlioa*
Miránya [31] *taĭ(n)tépalămɐnɐ*
Nachbarstamm der Kauyarí am Pirá-Paraná *uauɐɐ́ua*

Namen von Flüssen und Bächen.

Kobéua 1.

Die Namen von Flüssen und Bächen haben gewöhnlich die Endung *-ia, -ya* [32] oder *-la*, selten *-ma*. Einige Namen sind aus früheren Aruak-Namen korrumpiert.
Rio Caiarý-Uaupés *ihía* [33]
Rio Querarý *kɐlălia* [34]
Rio Cuduiarý *huíkola, kuluhália* [35]
Rio Apaporís *păpuli*
Abacáte-Paraná *unyúya, unyúnya*
Paraná-piníma *toĭhĭdiya*
Tapiíra-Igarapé *uɐkɐ́ya*
Miritý-Igarapé *nɐ́iya, nɐ́ya*

---

[1] Tokandíra-Tapuyo, am Caiarý-Uaupés kurz oberhalb der Mündung des Cuduiarý. [2] Oberhalb der Mündung des Cubíu-Paraná. [3] An der Mündung des Dyí-Paraná. [4] Corocoró-Tapuyo am Cuduiarý. [5] Bahúna oder Bahuána am Cuduiarý. [6] Am Cuduiarý; „früher Makú", d. h. streifende Indianer mit anderer Sprache. [7] Am oberen Cuduiarý; früher Aruak-Stamm. [8] Am Puránga-Paraná. [9] Am oberen Cuduiarý. [10] Am oberen Caiarý-Uaupés; stammen vom oberen Querarý. [11] Am oberen Uaupés; kleine Horde; nicht zu verwechseln mit den Káua des Rio Aiarý. [12] Kleine Horde am Tĩ-Paraná. [13] Bezeichnet die „Makú" im allgemeinen, d. h. alle streifenden Indianer. [14] „Makú" im Quellgebiet des Cuduiarý. [15] Angebliche Erbauer der dortigen Höhlenlabyrinthe. Der Name hängt offenbar mit K ú a i, einem der Stammesheroen der Kobéua und Aruak-Stämme, zusammen. [16] Offenbar G u a h í b o. [17] Am Rio Aiarý. „Wespen-Indianer." [18] Am Rio Aiarý und oberen Içána. „Plejaden-Indianer." [19] Am Aiarý. [20] Am oberen Içána. „Nasenbär-Indianer". [21] Am oberen Cuiarý und Guainía. „Gürteltier-Indianer." [22] Kleine Horde am unteren Cuiarý. „Jaguar-Indianer." [23] Am oberen Içana. „Enten-Indianer." [24] Die sogenannten „Baníwa" von Tunuhý; auch „Umarí-putira-Tapuyo" genannt. [25] Die sogenannten „Baníwa" des unteren Içána. [26] So werden unterschiedslos alle Karaiben-Stämme des Yapurá-Gebietes bezeichnet. [27] Karaiben-Stamm des Rio Macáya (Alto Apaporís). [28] Quellgebiet des Pirá-Paraná. [29] Aruak-Stamm des Pirá-Paraná und Apaporís. [30] Aruak-Stamm am Pira-Paraná, den Kauyarí benachbart. [31] Auf dem rechten Ufer des Yapurá. [32] Von *hiá* = Fluß; *hiáhia* = Bach. [33] = Fluß *κατ' ἐξοχήν*. [34] = *kɐlăli-ia*; Aruak-Wort mit Kobéua-Endung. [35] *huíkola* = „Cujubim-Fluß" ist ein echtes Kobéua-Wort; *kuluhali-ia* ist das Aruakwort *kuduiari* mit Kobéua-Endung *-ia*.

Tatú-Igarapé *pamúya*
Uirauasú-Igarapé *miauiya*
Japú-Igarapé *umúya*
Carurú-Igarapé *numáya*
„Querarý"-Igarapé *kẹlália, kelalĭya*
Yandú-Igarapé *bẹbẹya*
Membi-Igarapé *pẽdũ(d)ya*
Pirasebu-Igarapé *mihilia*
Tuyúca-Igarapé *hobóxẹtẹya*
Inajá-Igarapé *ẹpidiya*
Acará-Igarapé *ualiya*
Umarí-Igarapé *mamẹya*
Yuruparý-Igarapé *ĭpakalẹa*
Ituí-Igarapé *hóhia* usw.
Tĩ-Paraná *uẽkauẽla*
Puránga-Paraná *méala*
Pupúnha-Igarapé *ẹlẽla*
Cuya-Igarapé *hokóla*
Inambú-Igarapé *akãla*
Yatíma-Igarapé *honãla*
Turí-Igarapé *kãmala*
Curuá-Igarapé *yapóla*
Timbó-Igarapé *ẹõla*

Pacú-Igarapé *katámala*
Paxiúba barriguda-Igarapé *ẹuala*
Tuí-Igarapé *hiuẽla*
Pinaïua-Igarapé *halãla*
Pirayauira-Igarapé *kauãuididãla*
Uacú-Igarapé *aụĭnala*
Uaracú-Igarapé *bolíkala*
Umáua-Igarapé *aiyuekala*
Tucunaré-Igarapé *yapãla* usw.
Bach des oberen Caiarý-Uaupés *kalãma*

Namen von Bächen, die alte Aruak-Formen mit Kobéua-Endung *-ya* zeigen:

manapiali-ya
umapiali-ya[1]
yaịuali-yá

Reine Aruak-Namen, die noch heute von den Kobéua gebraucht werden:

Uaracuboyarumasáua-Igarapé *kunáliali*
Mĭtú-Igarapé *kuĭtšiali*[2]
Nebenbach des Cuduiarý *uaiuãli*[3]

Namen von Seen und Buchten (poços).

Kobéua 1.

Die Namen von Seen und Buchten haben gewöhnlich die Endung *-bẹ, -pẹ*, selten *-do, -lo*:

Urubú-Lago *kauauẽbẹ*
Tapiíra-Poço *uẹkẹ́bẹ*
Surubiruaya[4]-Poço *kulidipikõbẹ*
Pirasébu-Poço *míhilibẹ*
Uirauasú-Poço *miaụibẹ*
Cuatí-Poço *baipibẹ*
Miritĩ-Poço *néibẹ*
Camutí-Lago[5] *holõbẹ*
Musu-Poço *buẽbẹ*
Ucurí[6]-Poço *pãkolobẹ*
Mira-Poço[7] *poẽbẹ*

Paná-Poço *múmubẹ*
Batata-Lago *yapĭbẹ*
Parauá-Lago[8] *uẹkópẹ*
Carabatána-patrona-Poço[9] *pẹõbẹ*
Amanía-Lago *kuịtotehãpẹ*
Iuapischúna-Lago *kẹpẹ́hãpẹ* usw.
Tauá-Poço *kẹlãhẹmẹdo*
Yuruparý-Lago *gohẽlalido*
Carurú-Lago *numãlo*

Außerdem:

Tucunaré-Poço *yapápina*
Yuruparý-Lago *abóxẹkẹuaihẹli*
Poço *nauĭdi*
Lago *wĭdi*

Namen von langen, geraden Flußstrecken.

Kobéua 1.

Die Namen von langen, geraden Flußstrecken (port.: estirões) haben die Endung *-koliba*:

uẹkópekoliba[10]
namokoliba
kalókoliba
tatálomẹkoliba
muhẹ́kẹkoliba
tukulálakoliba
toịhĭdiyakoliba[11]
opẹ́kolakoliba
kẹlália koliba[12]
abóxẹbokoliba[13]
hoẹuẹdokoliba

---

[1] Übersetzt mit „Yuí-Igarapé = Froschbach". [2] „Mutum-Bach", *kuĭtši* = Mutum (crax) in vielen Aruaksprachen. [3] Der indianische (Aruak-) Name des Guaviare. [4] Surubim-Schwanz. [5] „Topf-See." [6] Ucurí ist ein Baum. [7] „Leute-Bucht." [8] „Papagei-See." [9] „Blasrohrköcher-Bucht." [10] „Estirão des Papagei-Sees." [11] „Estirão des Paraná-piníma." [12] „Estirão des (Baches) *kẹlália*. [13] „Estirão des Dämonenfelsens."

Ortsnamen.

Kobéua 1.

Die Namen von Stromschnellen und Katarakten (Cachoeiras) haben die Endung *-takoẹ, -takuẹ*[1] oder auch nur *-bo, -po, -pu*[2]:

Uariri-Cachoeira[3] *mihátakoẹ, mihátakuẹ, mihátakoẹ, mihátakuẹ*
Miritĩ-Cachoeira *nẹ́itakoẹ*
Aï-Cachoeira[4] *ũtákoẹ, ũtákuẹ, ũtákoẹ, ũtákuẹ*
Tucáno-Cachoeira *pópuịtukúẹ, púpuịtukúe*[5]
Timbó-Cachoeira *ẹ́ótakoẹ*
Pacarão-Cachoeira *momåkotakoẹ*[6]
Parý-Cachoeira *pipitakuẹ*
Pimenta-Cachoeira *biátakuẹ*

Stromschnellen des Dyí-Paraná:

Andirá-Cachoeira[7] *olótakoẹ*
Curauá-Cachoeira *yukátakoẹ*
Macucú-Cachoeira *bũkulitakoẹ*
Uainambý-Cachoeira[8] *mimitakoẹ*
Patauá-Cachoeira *kohátakoẹ*
Yapú-Cachoeira *umúkukatakoẹ*
Tamanduá-Cachoeira *miẹ́takoẹ*
Suasú-Cachoeira[9] *yamátakoẹ*
Yapurá-Cachoeira *dãpoatakoẹ*
Jabutí-Cachoeira *makákẹmbotakoẹ*
Yauareté-Cachoeira *yauítakoẹ*
Matupirí-Cachoeira *hẹ́hẹ́limẹtakoẹ*
Sarapú-Cachoeira *mikoẹ́takoẹ*
Panapaná-Cachoeira[10] *momótakoẹ*
Murucutúcu-Cachoeira[11] *pupũlibo, bupũlipu*
Uacurauá-Cachoeira *moãlapo, moãlobo*
Itapiníma-Cachoeira *toidipo*[12]
Tucáno-Cachoeira *hoẹ́uẹbo*
Ipéca-Cachoeira[13] *bẹdẹ́po*
Urumitú-Cachoeira *alũkibo*
Acará-Cachoeira *uãlibo*
Cachoeira im Puránga-Paraná *manúpidibo* usw.

Namen von Uferspitzen:

Umarírapekúma *mãmẹ́kapinto, mãmẹ́kũliauạ*
Iuikuirapekúma *epãlauẹ*

Die Namen von Inseln haben die Endung *-hiauẹ, -yauẹ*:

Tucunaré-kapuámu *yapápinahiauẹ*[14]
Tatú-kapuámu *pamúyauẹ*
Uirauasú-kapuámu *miauịhiauẹ*
Uiramirí-kapuámu[15] *pípidihiauẹ*
Inseln im oberen Caiarý-Uaupés *ẹhẹ́hiauẹ, mũlihiáuẹ*
Agutí-kapuámu *bõhiauẹ*
Tipití-kapuámu *naláhiauẹ*
Tucunaré-kapuámu *yapáhiauẹ*
Inselchen im oberen Caiarý-Uaupés *dolãhiauẹ, mãkukẹhiauẹ* usw.

Die Namen von Sandbänken (prayas) haben die Endung *-ku*[16]:

Naná-Praya[17] *ihĩboku*
Praya am oberen Caiarý-Uaupés *mumiuụịku*

Die Namen von charakteristischen Felsen haben die Endung *-bo, -po, -bẹ*[18], selten *-ko*:

Yuruparý-Felsen *ịpakalépo*
Uirauasú-Felsen *miauịbo*
Micurigarapáua[19] *olókauẹbo, olókauẹbẹ*
Yuruparý-, Dämonen-Felsen *abóxẹbo*
Sorubim-Felsen *kulĩdibo*
Felsen Kanániuera[20] *mẹ(d)yúako*
Großer, flacher Felsen am oberen Caiarý-Uaupés *kõlẹtálipo, kõlẹtálibo* usw.

Die Namen von Gebirgen, Bergkuppen und hohen, steilen Uferstellen haben gewöhnlich die Endung *-ku*[21], selten *-bo, -ba*:

Ipéca-uitéra *bẹdẹ́ku*
Umarí-uitéra *mamẹ́ku*
Miritĩ-uitéra *nẹ́iku*
Andirá-uitéra[22] *olóku*
Uirauasú-uitéra *miauịku*
Oayapisá-uitéra *uauku*
Caracara-í-uitéra *dẹákẹlaku*
Capií-uitéra[23] *kõleáku*
Parauáruáya-uitéra[24] *uẹkópikõloku*

---

[1] Auch *-takoẹ, -takuẹ, -tukuẹ, -tukue*, besonders am Cuduiarý. [2] Von *kẹlãbo* = Stein. [3] „Kleine Ameisenbär-Schnelle." [4] „Faultier-Schnelle." [5] *pũpuịtukúẹ* ist nur ein Teil der Tucáno-Cachoeira. [6] „Frosch-Schnelle." [7] „Fledermaus-Schnelle." [8] „Kolibri-Schnelle." [9] „Hirsch-Schnelle." [10] „Schmetterlings-Schnelle." [11] „Eulen-Schnelle." [12] „Bemalter Stein", nach einer dortigen großen Felszeichnung; wörtliche Übersetzung in Lingoa geral: *itapiníma*. [13] „Enten-Schnelle." [14] „Insel des Tucunaré-Poço *(yapápina)*." [15] „Kleine Vogel-Schnelle." [16] Von *epáku* = „Sand, Sandbank". [17] „Ananas-Sandbank." [18] Von *kẹlãbo* = „Stein, Felsen". [19] *igarapáua* bezeichnet in der Lingoa geral einen großen, flachen Felsen am Ufer. [20] In der Lingoa geral. [21] Von *kẹlãku* = Berg, Gebirge. [22] „Fledermaus-Gebirge." [23] „Gras-Gebirge." [24] Papageischwanz-Gebirge."

Prato-uitéra[1] *holólẹuaku*
Uíua-uitéra[2] *uahẹ́ku*
Gebirge am oberen Caiarý-Uaupés *hiáloku, hẹbẹ́kaku, buẹ́ku, kalámaku, hubíku, mákẹlauaku, kádyuōlahiku, malieipaláku, ẹmẹ́hẹliku* usw.
Tururí-uitéra (Masken-Jenseits) *táku*[3]
Hohes Ufer am oberen Caiarý-Uaupés *yakótilalaku*
Gebirge, auf dem der Cuduiarý entspringt *katápolību*
Gebirge am oberen Caiarý-Uaupés *hiálopoalíba, kohĩdipẽdẽba*

Andere Namen von Gebirgen und Bergkuppen am oberen Caiarý-Uaupés:
páluma, yamákẹlapẹuẹ, ẹmẹ́hẹlikutĩ(n)de

Namen von Gebirgen und hohen Felsen, die die Endung *-kẹlāmi* (Haus) haben, beziehen sich meistens auf die Mythologie:
Hohe Felsen auf dem Gebirge *Táku*, dem Masken-Jenseits *tákẹlámi*[4] oder *abóxẹkẹlámi*[5], *popẹ́likẹlámi*[6]
Arára-uitéra, Jenseits der Kobéua *mákẹlāmi*[7]

Auch die Namen von hohen Uferstellen (barreiras) haben die Endung *-kẹlāmi*[8]:
Hohes Ufer am oberen Caiarý-Uaupés *hahákẹlāmi*

Dörfer (malokas) werden häufig nach Buchten genannt, an denen sie liegen:
Surubiróka[9] *kulídikẹlámi*
Táua-Poço[10] *kẹláhẹmẹdo*

Außerdem: *ẹ́ibẹ*[11], *túibẹ*[12], *kuitólo*[13]

Namen der Höhlenlabyrinthe am oberen Cuduiarý:
kẹlálami = Haus des Felsenhahas (pipra rupicola)
takẹ́lami = Haus des Macaco prego (cebus fatuellus)
kẹlápẹnaba = Steinplatte, die auf zwei Steinpfeilern liegt und so eine Art Tor bildet

L. Zahlen.

1 1. *kuĩnálo*, 2. *kuinálole*
2 1., 2. *pẹkáloa*[14]
3 1. *dyópẹkẹloa*[14], 1. *dyopẹkẹ́ló*
4 1. *dyóẹkẹuainoa*[14], *dyaúaĩ kẹ́aĩyo*
5 1. *kuiná pẹlẹ́pẹ*, 2. *kuiná pẹlẹpẹ*[15]
6 1. *apẹpẹlẹ́kalo kuinálohãli*, 2. *kuiná aũini*
7 1. *apẹpẹlẹ́kalopẹkáloahãli*, 2. *pekálaũini*
8 1. *dyópẹkẹlĩyoa*, 2. *dyopẹkẹlĩaũīni*
9 1. *dyóẹkẹuaiyoa*, 2. *dyaúaĩkẹ́aĩyoini*
10 1. *kaipẹkapẹlẹ́ápẹ*, 2. *kaipẹkapẹliápẹ*

Ding (Sache) 2. *mahekéraĩyẹ*
Teil (des Hauses) 1. *kẹlámi kotẹ́lido*, 2. *mahé kelámi tẹ́ẹbẹ*
Wenig 1. *kihinóbahu, kihinóbahu hiakẹ* 2. *kĩno*
Viel 1. *ẹlé ẹlé hiakẹ*, 2. *ẹlé*
Halb 1. *kolĩkaĩ*, 2. *kolĩka*
Voll 1. *buĩno*, 2. *buyuẹ́*
Alles 1. *obẹ́diuẹ, obẹ́tiue*, 2. *ẹ-lé, ōbéteuẹ*
Allein 1. *kuiná kẹlábudyẹ, kuiná hikẹ́labudyẹ*, 2. *kẽnorẹ, kẽnolẹ*
Nur einer 1. *kuinakẹ*

M. Pronomina.

Ich 1., 2. *dyẹ́*
Du 1., 2. *mẹ́*
Er 1. *apẹ́kẹ* (= ein anderer), 2. *ẹ́*
Wir 1., 2. *mahá*, 1. *nihámu, niĥámu*
Ihr 1. *mẹhá, mẹĥá*, 2. *mẹ́*
Sie 2. *mẹhá*
Dieser 1. *yai*, 2. *nomahákẹ*
Selbst, derselbe 1. *ẹlẹkabẹ*, 2. *nolékabu*
Ein anderer 1. *apẹ́uẹtáme*
Mein Bogen 1. *hítalabẹ tẹ́mutalabẹ*, 2. *temutálape*
Dein Bogen 1. *mĩtalabẹ tẹ́mutalabẹ*, 2. *hitémudyo* (= mein Pfeil)
Sein Bogen 1. *ẹitálabẹtámu*, 2. *itémutalapẹ*
Unser Haus 1. *mahẹ́kẹlámi, nihẹkelámimu*, 2. *hikelámi*

---

[1] „Teller-Gebirge." [2] „Pfeilrohr-Gebirge." [3] „Baststoff- oder Masken-Gebirge." [4] „Baststoff- oder Masken-Haus." [5] Dämonen-Haus." [6] „Haus des (Dämonen) Popäli." [7] „Arara-Haus." [8] Entspricht dem *uii* = Haus im Tukáno. [9] „Wels-Haus", Dorf der Papulihähänaua (Kobéua) am unteren Cuduiarý. [10] Capoeira, d. h. Wüstung (Stelle eines früheren Dorfes) am oberen Caiarý-Uaupés. [11] Dorf am oberen Caiarý-Uaupés. [12] Dorf der Bahúna *(Bahókẹoa)* am mittleren Cuduiarý. [13] Wüstung am Cuduiarý. [14] Plural. [15] „Eine Hand."

Euer Haus 1. *nihẹ́kẹlåmi, nihẹ́lami,* 2. *mikelåmi*
Ihr Haus 1. *nẽkẹlåmitámu, nẹ́lamitámu,* 2. *nẽkelåmi*
Mein Messer 1. *hitaue, hiue táue*
Dein Messer 1. *mitaue, miue táue*
Sein Messer 1. *apẹ́kẹ hiuẹ́tamutáue*
Unsere Messer 1. *nihẹ́ue táue*
Mein Pfeil 1. *hitẹ́mudyo*
Dein Pfeil 1. *mitẹ́mudyo*
Sein Pfeil 1. *apẹ́kẹ hiyótamu tẹ́mudyo*
Unsere Pfeile 1. *nihẹ́lotamu tẹ́mudyo*

N. Adjektiva.

Groß 1. *ẹlålami; ẹlålami kẹlåmi* = ein großes Haus, 2. *elånami, ẹlålami*
Klein 1. *kihiyami,* 2. *maixoaliamix(h)e*
Hoch 1. *ẹmẹ́heliami,* 2. *ẹmúi*
Tief 1. *ẹmẹ́hẹlo,* 2. *hĺue*
Lang 1. *ẹmẹ́hẹlo,* 2. *hoålime*
Kurz 1. *ẹmẹ́hebẹno,* 2. *ẹmẹ́hẹbẹkẹ*
Breit 1. *ẹlålo,* 2. *ẹlålami, ẹlålamẹ*
Fett 1. *nẹókẹbi, nẹókẹbẹ,* 2. *kelåbo*
Mager 1. *uiõbẹ,* 2. *hiakẹbébẹ*
Schwer 1., 2. *dẹkẹ́uẹ*
Leicht 1. *nehuáhakẹ*
Flüchtig 1. *hóẹhabẹtalẹhåkẹ,* 2. *oåbeta*
Langsam 1. *dẹ̃tbalẹka,* 2. *(n)dĩpareka*
Hart 1. *hahálo,* 2. *hahåuẹ*
Weich 1. *yakálo,* 2. *mekákẹ*
Alt 1., 2. *bẹkẹ́kẹ*
Gerade 1. *nulĩno, nuliẹ́,* 2. *nõlié*
Rund 1. *kainĩdẹ,* 2. *mẹ́ålẹ*
Kalt 1. *hẹhẹ́udyẹlẹ,* 2. *hẹhẹ́ue*
Warm 1. *toáhiuẹ,* 2. *(n)dóahiuẹ*
Trocken 1. *hauẹ́ta popólẹbo,* 2. *popoiuẹ*
Naß 1., 2. *yakẹ́uẹ*
Verfault 1. *hauẹ́ta bohẹ(i)kema(u),* 2. *bohéibi*
Krank 1. *ihẹ́tedyẹ,* 2. *méauẹ*
Tot 1. *poẹ́halẹuayu,* 2. *ẹlõkẹ* [*kẹbẹkẹ*
Blind 1. *yakólẹhẹdyẹ, yakólẹkẹbẽkẹ,* 2. *yakó-*
Taub 1. *kamókobẹkẹbẽkẹ,* 2. *kãmókẹbẹkẹbẹkẹ*
Stumm 1. *yauaiemahibẹkẹ,* 2. *biadyẹ*
Lahm 1. *toanyẹ́,* 2. *haléalekudyẹ́*
Schwanger 1., 2. *mikáko*
Gut 1. *mẹáko, mẹámiko,* 2. *méhakẹ*
Schlecht 1. *mẹåmẹuẹ,* 2. *amẹ́kẹ, amẹ́(i)kẹ*
Dumm 1. *ãlẹ́mẹkẹ,* 2. *alůmẹkẹ*
Unnütz[1], unbrauchbar, Kleinigkeit 1. *yaẹ́kẹ*[2], 2. *kainolẹ*
Erfolglos[3] beim Fischfang 1. *moába(e)bẹkẹ*
Tapfer 1. *yaẹ́kẹ,* 2. *dyahẹ́kẹ*
Feig 1. *yaẹ́bẹbi, yaẹ́bẹkẹ,* 2. *dyahẹ́bẹkẹ*
Gefährlich 1. *palẹpẹhokalĩhoálauẹmẹha*[4], 2. *hĩdaúapẹ*
Mit häßlichem Schwanz[5] 1. *pikõmukẹkẹ*
Mit schlechtem Geruch[5] 1. *kõláhẹkẹ*
Ein schönes Mädchen 1. *mẹ́ålo*

O. Farben.

Weiß 1. *bõló,* 1., 2. *bokẹ́*
Schwarz 1. *yemĩno,* 2. *yemikẹ*
Dunkel 1. *yami,* 2. *(n)yami*
Schmutzig 1. *dokẹ́,* 2. *dyadyẹ́uakẹ*
Rot 1. *hůålo,* 2. *hoákẹ*
Blau 1. *hẹmẽ́no,* 2. *hemẹ́kẹ*
Grün *mamáhia*[6], 2. *hiẽlahikẹ, hiẽrahikẹ*
Gelb 1. *huålo*[7], 2. *huákẹ*[7]

P. Zeit.

Gestern 1. *ẹnoá,* 2. *enóa*
Vorgestern 1. *apẹhaláuẹ,* 2. *apéhálauẹ*
Morgen 1. *ẹnoá,* 2. *enóa*
Übermorgen 1. *apẹhaláuẹ,* 2. *apéhálauẹ*
Heute 1., 2. *kãli*
Jetzt 1., 2. *kãli*
Sogleich, sofort 1. *bẹóhiẹ,* 2. *bẹ́ohe*
Immer 1. *apẽ - - haláuẹ*[8], 2. *nuidamahåleẹ*
Dereinst 1. *apẹhaláuẹ,* 2. *noitamalhåleuẹ*
Ein andermal 1. *apẹnemẹ́ita*
Nachher 1. *bẹohẹ́tatakéuẹ*

Q. Ort.

Rechts 1. *mẹápoláuẹ,* 2. *mahẽdepolaúe, mahẽdeporaúe*
Links 1. *kakópoláuẹ*
Hier 1. *yui,* 2. *dyoi*
Nahe 1. *mĩyẹboi,* 2. *inyebái*
Dort 1. *anókapolauẹ,* 2. *ånoi*
Fern 1., 2. *hoålo*
Sehr weit[9] 1. *ho - - å - - lo,* 2. *hõ - - å - - roi*[10]

---

[1] Lingoa geral: *atóa.* [2] ? Vgl. unten „tapfer". [3] Lingoa geral: *panẽma.* [4] Satz. [5] Vom Gespenst gesagt. [6] Lingoa geral: *yakĩra.* [7] = Rot. [8] Lang gezogen. [9] Lingoa geral: *apekatů - - -.* [10] Lang gezogen.

Dorthin 1. *ānúi*, 2. *ãnoi*
Dorther 1. *yuĩdauę́* = ich komme dorther.
Vorwärts 1. *hihipoko*
Rückwärts 1. *mĩyoboi̯dauę́*
Vor dem Haus 1. *kę̨lãmi kotĩno*, 2. *kelãmi kot(š)ĩnoi̯*
Hinter dem Haus 1. *kę̨lãmi yóbo*, 2. *kelãmi yóbo*
Auf dem Haus 1. *kę̨lãmi ę̨mę́(i)*, 2. *kelãmi puẽnoi*
Auf dem Baum 1. *hokę́kę ę̨mę́i*, 2. *hokę bę́noi*
Unter dem Haus 1. *kę̨lãmi katĩno*, 2. *kelãmi kat(š)ĩnoi̯*
Drinnen, in dem Haus 1. *upá hapę́lino*, 2. *kelãmi kau̯éka*
Geh' aus dem Haus! 1. *ętáhale kę̨lãmikauę*
Carurú-Igarapé aufwärts 1. *numãla kę̨põli hiuákapunauę*
Carurú-Igarapé abwärts 1. *numãlakę̨põli*[1]

R. Modale Ausdrücke.

Ja 1. *hę̨hę́, hę́, hę́u, auę́, hauę́ta auę́*, 2. *hedé*
Nein 1. *ãbę́uę, abę́ketamudyę, kę̨bę́uę*[2], 2. *kaléatamu, kę̨bę́ui̯*
Nichts, es ist nichts mehr da 1. *kę̨bę́uę, kę̨bę́ui̯, kę̨bę̃bi*, 2. *kę̨bę́ui̯*
Vielleicht 1. *apę́nemę*, 2. *korę́au̯bę̨uę*
Fertig! 2. *haĩieye*
Gut!, nun wohl! 1. *hędę́*[3]
Fertig!, es ist fertig! 1. *bę̨óhauę*
Kein Schmetterling!, es ist kein Schmetterling da! (d. h. wir haben keinen Schmetterling gefangen!) 1. *tatáloko kę̨bę̃biko, tatáloko kę̨bę̃ma, tatáloko kę̨bę́matxa, tatáloko kę̨bę̃bikotxa*[4]

S. Zeitwörter.

Arbeiten 1. *mę̨mę́hakę*, 2. *meménye*
Atmen 1. *omę́dabę̨boi̯uę*, 2. *omékotędyę*
Aufstehen 1. *nõliu̯ę*, 2. *nũkę*
Baden 1. *hãlika*[5] *kudyãlanę̨ę*
Beischlaf vollziehen 1. *hãlika*[5] *yalãnę̨ę*, 2. *uai̯yódyę*
Binden 1. *kutuáhakę, kutuaino*, 2. *kotoãdyę*
Bleiben 1. *biahãkę, maútęhakę*, 2. *koaiya*
Braten 1. *hoaino*
Bringen 1. *dauáhakę*, 2. *dau̯áxakę*
Wasser bringen 1. *okó dauakę*, 2. *okóle daúaxę̨kę*
Denken 1. *ãlę́hakę*, 2. *iuai̯yoimorę alę́kę*
Essen 1., 2. *ahãkę*
Fallen 1. *tędyę́*[6], 2. *tędyę́*
Fischen 1. *hahóhai̯uę*, 2. *hahaúadyę*
Fliegen 1. *uędyę́*[6], 2. *uedyę́*
Fließen, strömen 1. *kũdyanę̨mi*, 2. *kũdyadyę*
Sich freuen 1. *taúhę̨kę*, 2. *méau̯ę*
Fühlen 1. *dãpiahakę ihiuę* (= Schmerz fühlen?)
Fürchten 1. *hidę́kę, hidę́ma*, 2. *hĩdę́kę*
Fällen, einen Baum 1. *bũlaiuę*
Gähnen 1. *uę̨õyau̯ãdyę, uę̨õlau̯ãdyę*, 2. *kanyę́* (= ich will schlafen), 1. *kaidyę̨ũdyę* (= ich will schlafen)
Geben 1. *hĩhakę*, 2. *hihakę*
Gebären 1. *hę̨́lokę̨ualiuę*, 2. *heęlkę́akę*
Geboren werden 1. *ętaibi*, 2. *etádyę*
Gehen 1. *kuiuę, nęnié*, 2. *kũdyę́*[7]
Graben 1. *ohãkę*
Greifen 1. *hę́iuę*[8], 2. *hẽnyę́*[8]
Hören 1. *hãpihakę*, 2. *hãpiadyę*
Hunger haben 1. *aũdyęuę*[9], 2. *au̯ihiuę*
Husten 1. *kohóiuę*, 2. *kohónyę*
Jagen 1. *opõbohakę̨lę̨kãkę*
Kacken 1. *makáakę̨lę́uę*, 2. *makãhadyę*
Kämpfen 1. *alãmatę́uę*, 2. *mahebahubõyuę*
Kauen 1. *hahéiuę*, 2. *kukúnyę*
Kaufen (eine Sache) 1. *bohę̃ladyę*
Schmutz kehren 1. *oaino*
Schmutz kehren aus dem Haus 1. *mahę́ kę̨lãmine oaihakę*
Klettern 1. *mę̨iuę*, 2. *mę̨nyę́*
Kochen 1. *hatę́ohakę*, 2. *hãladyę*
Kommen 1. *ędãma. dãmá* (= komme!) 2. *éyuę*[10]
Kriechen 1. *pãpę́iuę*, 2. *põpędyę*
Lachen 1. *dyę̨líuę*, 2. *koẽradyę*
Leben 1. *kõhioiuę*
Machen 1. *hoębętalahãkę* (= rasch machen)
Mahlen, zerkleinern 1. *kobõloi̯uę, kobõloi̯ę*
Malen, zeichnen 1. *toiuai̯yę*, 2. *tóikę*
Nähen 1. *nãlę́iyę*, 2. *bõdyę́*
Niesen 1. *atię́iuę*, 2. *hatsiánye*
Pfeifen (mit dem Mund) 1. *koiyoiuę*
Pissen 1. *kõlę̃nye*, 2. *kolégekálehę*
Rauchen 1. *butinoi̯uę*, 2. *nũnyę́*

---

[1] Das *i* in *-põli* wird am Gaumen gesprochen, fast wie leicht gutturales *e*. [2] Sehr häufig im Gespräch vorkommend; daher wohl auch der Spitzname: Kobéua. [3] Lingoa geral: *eré!* [4] So sagten die Knaben, wenn sie erfolglos vom Schmetterlingsfang zurückkamen. [5] = Wohlan!, laßt uns! [6] Zweites *ę* etwas heller. [7] Lingoa geral: *oatá*. [8] Lingoa geral: *opistka*. [9] = Ich will Beijú (Mandiokafladen). [10] Lingoa geral: *osíka*.

Reden 1. *bolótę̣iuę̣*, 2. *dyaúadyę̣*
Riechen 1. *uiuę̣*, *uẹ́muiuę̣*, 2. *mẹnyẹ́*
Rudern 1. *doáhakę̣*, 2. *doădyę̣*
Rülpsen 1. *aikobádyę̣*
„Voller Bauch rülpst" 1. *yapíni aikobádyę̣*
Rufen 1. *ŏlẹhahakę̣*, 2. *ŏlehadyę̣*
Rupfen (einen Vogel) 1. *polálę̣ yẹ(n)yẹ́hakę̣*
Schießen, mit dem Bogen 1. *tẹtoiuę̣*
Schießen, mit der Flinte 1. *opŏboiuę̣* 2. *opŏboadyę̣*
Schlafen 1. *kahákę̣*, 2. *ẽino*
Schlagen 1. *boădyẹ́*[1], 2. *popédyę̣*[1]
Schleifen, ein Messer 1. *táuę̣ heuẹdyădyę̣*, 2. *mahá hehúdyaiyę̣*
Schnarchen 1. *tẹoiuę̣*
Schneiden 1. *būlaiuę̣*, 2. *buláxakę̣*
Schreiben, zeichnen 1. *papẽla (papẽra) toiuadyę̣* (= „das Papier bemalen")
Schwimmen 1. *táiuę̣*, 2. *hādyẹ́*
Sehen 1. *háhakę̣; mã́*[2], 2. *kokódyę̣*
Singen 1. *opaiuę̣*, 2. *dyaúadyę̣*[3]
Sitzen 1. *dobáhakę̣*, 2. *dopădyę̣*
Sprechen 1. *bōlotę̣hákę̣*, *bōrotę̣hákę̣*[3]
Springen 1. *oalĩneiuę̣*, 2. *koaino*
Stechen 1. *kobẹ́lahākę̣*
Stehen 1. *nũkę̣*, 2. *nũnyę̣*
Sterben 1. *yaiuę̣. yaibi* (= er stirbt) 2. *dzaiyẹ́*
Stottern 1. *uauădyę̣*
Schlucken haben 1. *mẹamaiuę̣*
Tatauieren 1. *totátę̣iuę̣*[4]
Tauchen 1. *moiuę̣*, 2. *muinyẹ́*
Töten 1. *boaiuę̣*, 2. *boadyẹ́*
Torkeln vor Betrunkenheit 1. *ukúli pakólaiyę̣*
Trauern, traurig sein 1. *tieoiyę̣uáuę̣*, 2. *koẹ́ino*
Trinken 1. *ukúiuę̣*, 2. *okúnyę̣*
Umdrehen, umkehren, sich umwenden 1. *kopétihakę̣*, 2. *kopédidyę̣*
Er geht unter 1. *muiuę̣*[5], *muiniuaiuę̣*
Verbrennen 1. *huáhakę̣*, 2. *hóhagę̣*
Wachsen 1. *bę̣kẹ́dyę̣*, 2. *bę̣kẹ́dyę̣*, *bę̣kẹ́dxę̣*
Waschen 1. *kuetótekah(e)a hoáhakę̣* (= Kleider waschen), 2. *kōdyiatuę̣*
Weben 1. *paúkę̣ tauánye* (= eine Hängematte weben)
Weinen 1. *yaiyẹ́lę̣ yuaiuę̣*, *hālábę̣iuę̣*, 2. *hōdyẹ́*
Werfen 1. *dẹuaiuę̣*, 2. *boadyẹ́*
Wollen 1. *nōlẹ́ ẹuẹ́dyę̣*, *ẹuẹ́*, 2. *uoiuę̣*
Zählen 1. *kōlẹ́uaiuę̣*, 2. *bohẽladyę̣*
Zeigen 1. *hãloaiuę̣*, 2. *hapiauadyę̣*
Ziehen 1. *dabẹ́bę̣iuę̣*, *dōadyẹ́*
Zittern 1. *bidĩbi diaiuẹdyę̣*
Vorwärts!, laßt uns . . . ! 1., 2. *hãlika*
Aufforderung zum Essen (Lingoa geral: *eré katú!*) 1. *akẹ́lẹhakẹ́ - - -*[6]*!*

Konjugation:

Kobéua 1.

Ich fange *dyẹhẽklhiuę̣*
Du fängst *mẹhẹhákę̣*
Er fängt (Fische) *(moákẹlẹ) héhākę̣*
Wir fangen (Fische) *mahá henahalẹ́uę̣ (moálẹ)*
Ihr fangt *mẹhẹhákę̣*
Sie fangen (Fische) *mẹhá henanẹhálẹ (moálẹ)*
Ich schlafe *dyẹkakíhiuę̣*
Du schläfst *mẹkahákę̣* (wenn es ein Mann ist) *mẹkahăko* (wenn es eine Frau ist)
Er schläft *kahákę̣*
Sie schläft *kahăko*
Wir schlafen *mahá kaláhalẹ́uę̣*
Ihr schlaft *kahálẹ, mẹhákahálẹ*
Sie schlafen *anĩna kalăma*
Ich töte *dyẹboauẹ́ mẹboabẹ́teuę̣*
Du tötest *mẹ́boauẹ́ dyẹboabẹ́teuę̣*
Er tötet *boauẹ́*
Wir töten *nyihăboauẹ́*
Ihr tötet *mẹhăboauẹ́*
Sie töten *mehăuakali boauẹ́*
Ich trinke *dyẹ́ukúyuę̣*
Du trinkst *mẹukúhakę̣*
Er trinkt *ukúhakę̣*
Sie trinkt *ukúhako*
Wir trinken *mahá ukúnę̣ halẹ́uę̣*
Ihr trinkt *mẹhăukúhālẹ* (Männer und Weiber)
Ich sitze *dyẹ́dobáuę̣*
Du sitzest *mẹdobáhakę̣*
Er sitzt *kuinákę̣ dobăbe* einer (ein einziger) sitzt
Wir sitzen *mahá dobáuę̣*
Ihr sitzet *mẹhá dobáhalę̣*

Sie sitzen *yui dobáma apẹ́uę̣* hier sitzen andere
yúi poẹ́ua dobáma obę̣́tiuę̣ hier Leute sitzen alle (viele)

---

[1] Lingoa geral: *onopá.* [2] Offenbar nur ein hinweisender Ausruf: „schau!" oder dgl. [3] Vgl. oben „reden". [4] Am Kinn tatauieren, wie die Desána. [5] Vgl. oben „tauchen". [6] Am Schluß lang gezogen.

T. Sätze und Phrasen.

1.	Bringe Brennholz[1]!	*pẹ́ká dauáhana* Brennholz bringe
2.	Zünde Feuer an!	*toá takó(e)hana* Feuer zünde an
3.	Der Weiße ist von Yauareté-Cachoeira gekommen.	*yalánauị ẹ̄daíbi yauítakoẹ* Weiße ist gekommen Yauareté-Cachoeira
4.	Laßt uns morgen nach Matapý-Cachoeira fahren.	*hálika ẹnóa kulánẹ hokẹ́kopẹ* Laßt uns morgen fahren Matapý-Cachoeira
5.	Binde das Boot fest an den Baum! Vorsicht!	*híaolokūne kuháhane bẹhainomẹ hokẹ́kẹle*[2] *mẹ̄hâhane* Boot binde gut an Baum Vorsicht
6.	Wir wollen in der Maloka schlafen.	*mahá kaláhẹleuẹ kẹlámine* wir wollen schlafen Haus in
7.	Was willst du haben?	*yẹ́tẹ ẹkẹ́lẹmẹ*[3], *yẹ́tẹ ẹkẹ́lẹ, yẹ́dẹ ẹkẹ́lẹ* was verlangst du
8.	Die Männer tanzen die ganze Nacht.	*ẹmẹ́ upaía komiálama* Mann tanzt die ganze Nacht (?)
9.	Laßt uns jagen!	*hálika opõboalẹmẹ* laßt uns jagen (mit der Flinte)
10.	Der Häuptling hat einen Jaguar getötet.	*habókẹlẹ kuinákẹlẹ yauí boakẹ́pẹ* Häuptling nur einen Jaguar hat getötet
11.	Ich töte viele Affen.	*takẹ́ualẹ palẹ́ta boauẹ́* Affen viele ich töte
12.	Die Weiber baden im Fluß.	*nomíua kudyálama híaị* Weiber baden Fluß im
13.	Die Weiber schlafen in der Hängematte.	*nomíua paúkẹlẹ kalâma* Weiber Hängematte schlafen
14.	Die Männer schießen mit dem Bogen.	*ẹmẹ́ua tẹtólamẹ tẹmutálabẹ* Männer schießen Bogen
15.	Ich kämpfe mit meinen Feinden.	*nyehẹ́maua aláma tẹlámẹ* unsere Feinde kämpfen
16.	Die Weiber fürchten die Dämonen.	*nomíua hidẹ́ma abóxẹkẹlẹ* Weiber fürchten Dämon
17.	Das Feuer brennt unter der Hängematte.	*toábo paúkẹ katíno ẹ́yuẹ* Feuer Hängematte unter brennt

[1] Die folgenden Sätze 1 bis 47 erhielt ich im September 1904 von dem Bahúna Uaíkumu Kádyu am Rio Cuduiarý. Der indianische Text stimmt nicht immer genau mit dem deutschen Text überein. [2] Oder *hohẹ́kẹle*. [3] Zu zerlegen in: *yẹ́te, yẹ́de* = „was?"; *ẹ-* = Stamm von *ẹuẹ* = „wollen, verlangen"; *kẹlẹ* = Interrogativpartikel; *mẹ* = „du".

18. Der Arára hat sich auf den Baum gesetzt.
hokę́kę ẹmẹ́i mā dubā́pi
Baum auf Arára sitzt (hat sich gesetzt)

19. Ich will Bananen-Mingau[1] haben.
ólẹnẹ ukúiyẹ uáuẹ
Bananen Mingau ich will

20. Gib mir Bananen!
miólẹnẹ dyẹ́lẹ híhakẹ dyẹ́lẹ ólẹ híhakẹ
deine Bananen mir gib mir Bananen gib

21. Gib mir Wasser! Ich will trinken.
okólẹ híhakẹ dyẹ́lẹ́, ukúyẹ uáuẹ
Wasser gib mir, trinken ich will

22. Er gibt mir kein Wasser.
okólẹ dyẹ́lẹ́ híbẹbi
Wasser mir er gibt nicht

23. Gib mir Wasser!
okó hihakẹ dyẹ́lẹ́
Wasser gib mir

24. Die Jäger haben einen Tapir getötet.
opóboalẹ nẹ́iuẹ boalā́ma uekẹ́lẹ
Jäger sind gegangen zu töten Tapir

25. Der Urubú hat sich auf das Haus gesetzt.
hatúke ẹdaíbi[2] kauá kẹlā́mi ẹmẹ́(i)lẹ
er hat sich gesetzt Urubú Haus auf

26. Wir rudern in dem Boot.
hiáolokulẹ nihá doālauẹ
Boot wir rudern

27. Ich tauche in den Fluß.
dyẹ́ muinĩnẹiuẹ hiai
ich tauche Fluß in

28. Ich springe in den Fluß.
1. *hauẹ́ta tẹlíkopi hiála*
2. *tẹlí kobí hīái*

29. Bukaniere den Affen auf dem Bratrost!
takẹ́dẹ[3] hẹdyóahāle[4] kaláua ẹmẹ́i
Affen bukaniere Bratrost auf

30. Der Leichnam wird im Hause begraben.
kẹlā́mi hiuẹ dyuáhāle yaidyẹ́lẹ
Haus in, innen wird begraben Leichnam

31. Die Sonne geht unter, die Nacht kommt.
auiyá kẹbẹ́dẹ́ibi, mahā́le náiuẹ
Sonne geht unter, kommt Dämmerung

32. Die Nacht kommt.
yamı mahā́le, náino yemíue[5]
Nacht kommt, Dämmerung

33. Die Leute haben keine Fische gefangen.
poẹ́ua moẹ́abẹtẹnáme
Leute haben keinen Fisch gefangen

34. Lege das Messer auf die Bank!
táuedẹ[6] niā́ka ẹmẹ́(i)lẹ tẹóhakẹ
Messer Bank auf lege

---

[1] Warmes Getränk aus reifen Bananen. [2] Heißt wohl wörtlich: „er kommt sich setzend, sich niederlassend, sich zu setzen, etc." [3] *-dẹ* scheint hier die „Vergangenheit des Substantivs" auszudrücken, ähnlich wie in den Karaiben-Sprachen die Partikel *-pue, -po, -be, -he, -mbo, -mpö* usw. [4] Oder „wird bukaniert" (d. h. geröstet) (?); vgl. Satz 30. [5] *náino yemíue* in der Lingoa geral übersetzt mit: *pitũna uasú* = großes Dunkel. [6] Vgl. Fußnote zu Satz 29: *takẹ́dẹ*.

35. Ich habe das Messer unter die Bank gelegt.
táuędę[1] *hoáhake* *niáka katínolę*
Messer ich habe gelegt[2] Bank unter

36. Du hast das Messer neben die Bank gelegt.
mę́ hoåhake niáka nyębále táuędę[1]
du hast gelegt[2] Bank neben Messer

37. Ich habe das Messer neben die Bank gelegt.
táuędę[1] *hoåhake*[2] *niáka kęlóa*
Messer ich habe gelegt Bank neben

38. Der Weiße tanzt mit den Leuten.
ęmę́ua-kę upådyę yalånauį
Männern mit tanzt Weiße

39. Ich gehe mit meinem Freunde.
1. *hĭdyauaĭmę-kę nęnyę́mu* 2. *hĭyauaimę makę́uę*[3]
mein Freund mit ich gehe

40. Die Weiber kommen (treten) aus dem Hause.
nomíua kęlåmi híui[4] *ętálame hędę́uaį*
Weiber Haus innen kommen Eingang in

41. Ich schneide mit meinem Messer.
1. *hibaobulaíuę hitáuę* 2. *hibaobulaíuędyę hítauę*
ich schneide mein Messer

42. Ich trete durch die Türe ein.
1. *kolítaháke hędę́uakobę* 2. *kolínehåla kęlåmi*
Eingang

43. Ich kämpfe mit meinen Feinden.
1. *dyę́ boadyębo* *hĭmaua-kę*
ich habe gekämpft (getötet), meine Feine mit
2. *yuí*[5] *kolíneli nóhāla*

44. In dem Hause ist ein Mädchen.
1. *aníyaminę kędępíko kuinåko nomió bohędyo*
im Haus drinnen ist (anwesend) ein Weib junges (Mädchen)
2. *kęlåmi kębíko bohędyo nomió*

45. Ich gehe um das Feuer herum.
1. *toáboękali hapęliama*
2. *toáboękáli hapéliuę*

46. Ich komme vom Walde her.
1. *makálo dyęnyę́make ędaíbi*
2. *makále nęnímakę ętádipo*

47. Im Hause sind viele Piuns (Tagesstechmücken).
kęlåmi-nę huhíua-bęma
Haus in Piuns sind viele.

48. Ich will für die beiden Fische sehr kleine Angelhaken haben[6].
pękálo moá-bohę *hahóai kíhiyoa ęmí-hahoaįyoa*
zwei Fisch für (kosten) Angeln sehr kleine Pirá-mirí-Angeln[7]
ęuę́
ich will

---

[1] Vgl. Fußnote zu Satz 29: *takędę*. [2] Oder „lege!“ (?). [3] *makę́uę* = „und, mit“; vgl. die Texte. Die folgenden Doppelsätze 39, 41 bis 46 und 28 habe ich von demselben Gewährsmann (Kádyu) zu verschiedenen Zeiten erhalten. [4] Vgl. Satz 30. [5] = „Hier.“ [6] Die folgenden Sätze, 48 bis 88, notierte ich bei verschiedenen Gelegenheiten während meines Aufenthaltes unter den Kobéua des Rio Cuduiarý, September bis Dezember 1904. [7] Angelhaken zum Fang von kleinen Fischen (pirá mirí = *ęmíua*).

49. Die Männer haben kein Inambú[1] geschossen.
1. *ẹmẹ́ua akắbolẹ boabẹ́tẹ-kẹbẹ*
Männer Inambú haben getötet nicht
2. *ẹmẹ́ua boabẹ́tẹnama akắ(m)bolẹ*
Männer haben nicht getötet Inambú

50. Jetzt haben wir nichts zu essen, wir haben nichts getötet.
yẹ́dẹ amẹ́namu[2] *mahá(m)boabẹ́tẹnama*
wir haben nichts getötet

51. In dem Haus sind keine Leute.
kẹlắmi-nẹ poệ-kẹbẹ́ma
Haus in Leute sind keine

52. Keine Leute.
poệ-kẹbẽ́kẹ[3]

53. Wie viel kostet die Maske?
aipino[4] *tắkahẹ bohệ-kẹli*[5]
wie viel Maske kostet

54. Wie viele Fische hast du gefangen?
aipiuẹ moắlẹ boakẹ́pa
wie viele Fische hast du getötet

55. Wie heißt du?
yệ-kẹlẹ-mẹ miamia[6]
wie du dein Name

56. Das Huhn geht schlafen in sein Haus.
hauẹ́ta[7] *kắdyu ẹkẹlắmi kakẹ́-koịbi*[8]
Huhn sein Haus geht schlafen

57. Jetzt geht das Huhn schlafen in sein Haus.
kalí kắdyu ẹkẹlắmi kakẹ́-koịbi
jetzt Huhn sein Haus geht schlafen

58. Jetzt geht es in sein Haus schlafen.
kalí ẹkẹlắmi kắimi
jetzt sein Haus es geht schlafen

59. Das Huhn kriecht unter (?) = *kắdyu koíbi*[9]

60. Er weint = *oíbi*, sie weint = *oíbiko*

61. Er stirbt = *yaíbi*, sie stirbt = *yaíbiko*

62. Er stirbt (?) = *hauẹ́ta yaibí*[10]

63. Das Cujubim stirbt = *hutko yaibíko*

64. Weine nicht, dein Onkel kommt schon.
obẹ́hako[11] *mipákẹ daíbi*
weine nicht dein Onkel kommt

65. Weine nicht, der Dämon kommt!
obẹ́hakẹ abóxẹkẹ daíbi[12]
weine nicht Dämon kommt

---

[1] Rebhuhn. [2] Übersetzt: agora não tem nada para comer"; Lingoa geral: *išé timambaú*. [3] Zusammengezogen aus: *poệkẹ-kẹbẽ́kẹ*. [4] Lingoa geral: *muiri*. [5] Zu *bohệ*, vgl. Satz 48; *kẹli* Interrogativpartikel. [6] Vgl. Satz 7: *yệ* = *yẹ́tẹ́* = wie?, was?; *kẹlẹ* = Interrogativpartikel. [7] Zu *hauẹ́ta*, vgl. Sätze 28, 1 und 62; übersetzt mit Lingoa geral: *uiána* (?). [8] Zu *koíbi*, vgl. Satz 59. [9] Vgl. Satz 56. So riefen die Kinder des Abends, wenn die Hühner in das „Hühnerhaus", ein halbiertes und umgestülptes Kanú, krochen. [10] Vgl. Sätze 28, 1 und 56. [11] Zu einem kleinen Mädchen gesagt; *obẹ́hakẹ*, wenn es ein Knabe ist. [12] So sagt der Vater des Nachts zum weinenden Knaben; *obẹ́hako*, wenn es ein Mädchen ist.

66. Sie kommen. *daláma, ẹdálama*
Jetzt kommen die Umáua! *kalíta daláma aíyuẹkáuẹ*
jetzt kommen die Umáua
Komm! *damá*

67. Die Kuatí-Tapuyo kommen zu töten.
1. *baịpíua boalá daláma*
2. *baịpíua boaládaịuẹ daláma*
Kuatí-Tapuyo (um) zu töten kommen

68. Jetzt fahre ich heim. *kopaí dẹuẹ kali*[1]
heim ich fahre jetzt

69. Laßt uns heimfahren! *hálika kopaídẹuẹ*

70. Vorwärts, laßt uns fahren, rasch. *nelá halẹuẹ halóhana*

71. Die Männer tanzen heute den Yuruparý-Tanz; sie peitschen sich (mit den Yuruparý-Peitschen). *ẹmẹ́ua hapúiuá kali haláboịuẹ*
Männer tanzen den Yuruparý-Tanz heute (sie) peitschen sich
halẹ́uẹ
(mit den Yuruparý-Peitschen)

72. Laßt uns uns peitschen (mit den Yuruparý-Peitschen). *hálika haláboalane halẹ́uẹ*
laßt uns uns peitschen (mit den Yuruparý-Peitschen)

73. Heute tanzen die Männer die ganze Nacht. *kalí upáli ẹmẹ́ua yamí komiálama*[2]
heute tanzend Männer Nacht ?

74. Durch den Hauseingang fliegen die Wespen hinaus. *hẹdẹ́uakobẹ hẹtálamẹ utíua*
Eingang gehen weg, entweichen Wespen

75. Wenn (der Mensch) stirbt, geht die Seele weg.
1. *íumẹ ẹtaíuẹ yaiyẹ́bẹ*[3]
2. *íumẹ ẹtaíuẹ yaibíkali*[4]
3. *abẹ́tukupẹ nẹ́imi yaiyẹ́*

76. Die Wespen stechen in den Finger. *amúdyola utíua dolẹ́lama*
in den Finger Wespen stechen

77. Laßt uns übermorgen zum Papurý fahren und eine Frau holen. *hálika apẹhaláuẹ kulánela halẹ́uẹ pápuli nomió kuináko hálika hẹnánẹ*
laßt uns übermorgen fahren Papurý Frau eine
laßt uns greifen

78. Wenn ein Zauberarzt sehr alt ist, wird er ein Jaguar. *bẹkẹ́dyauị bẹkẹ́kẹ yauítedyẹ*
alter Zauberarzt alt Jaguar wird (verwandelt sich)

---

[1] Häufig wiederkehrende Redensart, wenn man sich auf der Fahrt begegnet. [2] Vgl. Satz 8. Vielleicht: „verbringen tanzend die Nacht". [3] Die folgenden drei Sätze erhielt ich von verschiedenen Gewährsleuten. [4] *Yaibí-kali* wörtlich: „er stirbt jetzt".

79. Wenn ein Mensch stirbt, geht er in das Jenseits.
ẹmẹ́dyaibi abẹ́tukupę̣i nẹnyẹ́
Mann stirbt Jenseits in geht

80. Die Colombianer haben viele Umáua getötet.
kolumbiáno aį̣yuẹkaų̣ẹlẹ obẹ́diuẹ boaláma
die Colombianer Umáua alle töten

81. Die Umáua haben die Colombianer getötet.
aíyuẹkaų̣ẹ kolumbiáno boalíalámala[1]
die Umáua die Colombianer haben getötet

82. Die Umáua-Weiber haben keine Kleidung[2].
aíyuẹkanomíua kuį̣tótekahẹ dobẹ́ma
Umáua-Weiber Kleider haben nicht

83. Die Umáua-Weiber haben lange Schamhaare[3].
aíyuẹkanomíua ẹláno hitákẹma[4]
Umáua-Weiber lange Schamhaare haben

84. Wenn der Ehemann gestorben ist, weint die Ehefrau.
hímalẹpakẹ́ yainíburu[5] *himalẹpakó oíbiko*
Ehemann gestorben Ehefrau weint

85. Wenn der Vater gestorben ist, weint das Kind.
hípakẹ yainíburu mamáko oíbiko
Vater gestorben Kind weint

86. Wenn der Vater gestorben ist, weinen die Kinder.
hípakẹ yainiburu mamála oláma
Vater gestorben Kinder weinen

87. Ich will mich verheiraten.
dyẹ́ ẹuẹ́ ólẹ

88. Sie gingen zum Himmel (d. h. die Stammesheroen in in der Sage).
kauálo nẹnyáma
zum Himmel sie gingen

89. Laßt uns Fische mit Timbó[6] fangen[7].
ẹói ẹní[8] *moálẹ hẹná haláuẹ*
Timbó werfend Fische fangen laß uns

90. Laßt uns zu den Savannen[9] fahren!
1. *hálika dai kuláne* 2. *hálika dálẹ háne*
laßt uns Savannen zu fahren

---

[1] *Boalialámala* wurde mir von verschiedenen Personen zu verschiedenen Zeiten übersetzt (Lingoa geral): *ambaú* = „haben gefressen". [2] Sie gehen ganz nackt, ohne das Bastschürzchen der Kobéua-Weiber. [3] Sie rasieren die Schamhaare nicht wie die Kobéua-Weiber. [4] Oder *hidákẹma*. [5] In der Endung *-buru*, hier wie überall im folgenden, hat *r* leichte Hinneigung zu *l*. [6] Liane, um die Fische zu betäuben. [7] Die folgenden Sätze, 89 bis 141, erhielt ich von dem Kobéua *ẹlá* aus Namokolíba am Rio Cuduiarý, der neben seiner Sprache nur notdürftig die Lingoa geral sprach. [8] Wahrscheinlich Verbalform (Part. Praes. Act.); *ẹlá* machte dabei die Geberde des Werfens oder Schüttens. [9] Im Quellgebiet des Cuduiarý.

91. Die Weißen sind von Namokolíba[1] gekommen.
yalánaui namokolíbalę dálama[2]
Weißen Namokolíba sind gekommen

92. Die Weiber baden im Fluß.
nomíua hiálę kudyálama[3]
Weiber Fluß baden

93. Die Weiber schlafen in der Hängematte.
paúkęlę kalâma nomíua[4]
Hängematte schlafen Weiber

94. Er hat viele Affen getötet.
kapáloalę ęlę́ boakę́pę[5]
Barrigudo-Affen viele er hat getötet

95. Die Männer tanzen die ganze Nacht.
1. *ęmę́ua yami kolíka upálama*[6]
Männer Nacht ganze tanzen
2. *ęmę́ua yamíneka upáli halólama*
Männer ganze Nacht tanzend

96. Ich will im Hause schlafen.
kaíyeuę kęlámina[7]
schlafen ich will Haus in

97. Was willst du haben?
yę́dę ęlálęmęha[8]
was wollt ihr haben

98. Der Knabe schießt mit dem Bogen.
tęmutálabę tętoíbi hę̨́lokę[9]
Bogen schießt Knabe

99. Ich kämpfe mit meinen Feinden.
hímauałę mę́-kę boakíuę[10]
meine Feinde dir mit kämpfen

100. Das Feuer brennt unter der Hängematte.
toá kolaíuę paúkę katíno[11]
Feuer brennt Hängematte unter

101. Der Arara hat sich auf den Baum gesetzt.
mâ dubâpi hokę́kę hipótęlauį[12]
Arara sitzt (hat sich gesetzt) Baum Gipfel

102. Die Weiber fürchten den Dämon.
nomíua hidę́ma abóhękęlę[13]
Weiber fürchten Dämon

103. Ich will Bananen essen.
aį y(e)uę́dyę ólęlę[14]
ich will essen Bananen

104. Ich gebe dir Bananen.
hī yębuyę́ ólę

105. Du gibst mir Bananen.
yęlę́ hthakę mę ólękune[15]

106. Gib mir Wasser!
yęlę́ okólę híhakę[16]
mir Wasser gib

---

[1] Maloka der Hähänaua am unteren Cuduiarý. [2] Vgl. Satz 3. [3] Vgl. Satz 12. [4] Vgl. Satz 13. [5] Vgl. Satz 10 und 11. [6] Vgl. Satz 8. [7] Vgl. Satz 6. [8] Vgl. Satz 7. [9] Vgl. Satz 14. [10] Vgl. Satz 15 und 43. [11] Vgl. Satz 17. [12] Vgl. Satz 18. [13] Vgl. Satz 16. [14] Vgl. Satz 19. [15] *ólękune* wahrscheinlich = „Bananen-Mingau", vgl. Satz 19. [16] Vgl. Satz 21.

107. Er gibt mir kein Wasser. *hĭbẹ̄uẹ okólẹ*[1]
er gibt nicht Wasser

108. Er hat keinen Tapir getötet. *uẹkẹ́lẹ boalíduẹ*[2] *yabẹ́tẹ̄uẹ*
Tapir er hat getötet gar keinen

109. Er hat viele Tapire getötet. *uẹkẹ́ualẹ obẹ́tiuẹlẹ opóboịduẹ yabẹ́tẹ̄uẹ*
Tapire viele er hat (mit der Flinte) geschossen gar keinen

110. Fischer = *moånehakẹ*, erfolgloser Fischer = *moåboabẹ̄amẹ̄kẹ*, erfolglos auf Tapire = *uẹkẹ́ualẹ boabẹ̄amẹ̄kẹ*.

111. Wir rudern in dem Boot. *hiálokui doåli nẹ́iuẹ(n)yeha*[3]
Boot in rudernd

112. Der Urubú fliegt über dem Haus. *kauá uẹ́ĭbi kẹlámi bẹ̄ẹ̄noị*
Urubú fliegt Haus über

113. Ich tauche in den Fluß. 1. *hiai muịkthiuẹ dyẹ* 2. *muịkthiuẹ dyẹ*[4]
Fluß in tauche ich tauche ich

114. Binde das Boot fest an den Baum! Gib acht! (Vorsicht!). *hiålokule mẹ́ kuhåākẹ abólolẹ mẹ́ håhakẹ*[5]
Boot gut binde an Holz, Stab gut gib acht

115. Der Leichnam wird im Hause begraben. *yaịyẹ́bakẹlẹ kẹlámi katĭnole (d)yuåla halẹ́uẹ*[6]
Leichnam Haus unter laßt uns begraben

116. Die Sonne geht unter, die Dämmerung kommt. *aụiyá dóibi naịnúmu mẹhálẹ*[7]
Sonne geht unter Dämmerung kommt, tritt ein, wird

117. Die Nacht kommt, tritt ein; es wird Nacht. *yamĭmu mẹhålẹ*
Nacht kommt, tritt ein, wird

118. Die Leute haben keine Fische gefangen. *moå boabẹtẹnáma poẹ́ua*[8]
Fische haben nicht gefangen Leute

119. Lege das Messer auf die Bank. *táuẹdẹ niåka ẹmẹ́le ẹbẹ́hakẹ*[9]
Messer Bank auf lege hin

120. Lege das Messer unter die Bank! *táuẹdẹ niåka kat(s)ínole ẹbẹ́hake*[10]
Messer Bank unter lege

121. Lege das Messer unter die Ruderbank! *táuẹdẹ niåoẹ kat(s)ínole ẹbẹ́hakẹ*[10]
Messer Ruderbank unter lege

122. Lege das Messer neben die Bank! *táuẹdẹ niåka yẹbåle ẹbẹ́hakẹ*[11]
Messer Bank neben lege

---

[1] Vgl. Satz 22. [2] Oder *boalítuẹ*. [3] Vgl. Satz 26. [4] Vgl. Satz 27, 28. [5] Vgl. Satz 5. [6] Vgl. Satz 30. [7] Vgl. Satz 31. [8] Vgl. Satz 33. [9] Vgl. Satz 34. [10] Vgl. Satz 35. [11] Vgl. Satz 36.

123. Der Weiße tanzt mit den Leuten.
poẹ́ua-kẹ yalánauị upaíbi[1]
Leuten mit Weiße tanzt

124. Die Weiber kommen aus dem Hause.
nomíua ẹdálama[2] *kẹlâmi-nẹ*[3]

125. Bringe Brennholz herbei!
dauáyẹ hẹbẹ́hakẹ[4] *pẹkâlẹ*

126. Zünde Feuer an!
dakóhakẹ toâbolẹ

127. Brate das Fleisch des Affen auf dem Bratrost!
kapálo hiâlẹlẹ aíma kaláua kattno hoahâkẹ[5]
Barrigudo-Affe Fleisch Bratrost unter brate

128. Von Namokolíba fuhren wir morgens ab und kamen mit Einbruch der Nacht nach Surubiróka[6].
namokolíba halâuẹ kolíka nẹ́iuẹ
Namokolíba mit Tagesanbruch wir gingen weg (fuhren ab)
(n)yemiyẹ́ tẹ́iyẹ bahâlẹ ẹáuẹ kulídikẹlãmi
mit Einbruch der Nacht wir kamen Surubiróka

129. In Surubiróka angekommen, schliefen wir in dem Hause; viele Masken waren fertig[7].
dãlí kulídikẹlâmina káunyeha obẹ́tikahẹa tâka-
gekommen Surubiróka nach wir schliefen viele (alle) Masken
hẹua bẹ́ohalâma
waren fertig

130. Eláhindo tötete ein Tapirweibchen[8].
ẹláhi(n)do kuinâkẹlẹ uẹkẹ́lẹ nomiólẹ boakẹ́pẹ[9]
Eláhindo ein Tapir Weibchen tötete (hat getötet)

131. Welche Leute wohnen am Papurý?
yẹ́ poẹ́ua manâ pâpuli dẹkéliuẹ

132. Wie viele Weiber sind im Haus?
aipiuẹ nomíua kẹtẹ́ti kẹlâmi-nẹ[10]
wie viele Weiber sind Haus in

133. Wie viele Männer sind gekommen?
aipiuẹ ẹmẹ́ua dâli[11]

134. Ich gehe mit meinem Freunde.
hĩauaímẹ-kẹ nehâkẹ[12]
meinem Freunde mit ich gehe

135. Ich schneide mit meinem Messer.
bulákẹ nehâkẹ hítauẹ[13]
ich schneide mein Messer

136. Ich trete durch die Türe ein.
kohâkẹ hẹdẹ́uakobẹ[14]
ich trete ein Eingang

---

[1] Vgl. Satz 38. [2] Oder *etálama*. [3] *Kẹlâmi-nẹ* = „in dem Hause"; vgl. Satz 47 und 51. [4] Vgl. Satz 119ff. *ẹbẹ́hakẹ*. [5] Vgl. Satz 29. [6] Als Übersetzung in mangelhafter Lingoa geral erhielt ich: *namokolíba-sui yanâra-ramẹ suâna osîka pitâna-ramẹ surubiróka-kiti*. [7] Lingoa geral: *surubiróka uriâna yakíri oka-upé*; *tsiîa maskara prontâna*; d. h. zum Tanzfest fertig. [8] Lingoa geral: *eláhindo uyuká yepé tapiîra kunyã*. [9] Vgl. Satz 10, 49, 54, 94. [10] Vgl. Satz 53 und 54. [11] Wohl Particip; vgl. Satz 129. [12] Vgl. Satz 39. [13] Vgl. Satz 41. [14] Vgl. Satz 42.

137. Ich kämpfe gegen meine Feinde. 1. *alâma tẹhâkẹ hímauale*[1] 2. *dyẹ́ hímauale alâma tẹkíue*

138. In dem Hause ist ein Mädchen. *nomióbohẹ́dyo kuinâko kẹlámi-nẹ kẹbíko*[2] Mädchen ein Haus in ist

139. Ich springe in den Fluß. *halâbohâkẹ*[3] *hiâla*

140. Ich gehe um das Feuer herum. *nẹlíkẹókahakẹ*[4] *toábole*

141. Ich komme vom Walde her. *makâlomia ẹdáhakẹ*[5]

Grußformeln und andere stehende Redensarten:

142. Bei der Ankunft wird der Gast vom Wirt begrüßt mit den Worten: *dakẹ́lẹ*[6] *mâmi* = du kommst, bist gekommen (mein) Bruder?
dakẹ́lẹ kidó = du kommst, (mein) Neffe?
dakẹ́lẹ pakẹ́ = du kommst, (mein) Onkel?
aber: *dakólẹ*[6] *kibẹ́* = du kommst, (meine) Schwester?
dakólẹ pakó = du kommst, (meine) Tante?

143. Der Gast antwortet: *dauẹ́ mâmi* = ich komme, (mein) Bruder!
dauẹ́ pakẹ = ich komme, (mein) Onkel!
dauẹ́ kido = ich komme, (mein) Neffe!
dauẹ́ kibẹ = ich komme, (meine) Schwester!
dauẹ́ pako = ich komme, (meine) Tante!
oder auch nur: *dákibẹ, dápako*, wobei die Endung *-uẹ* verschluckt oder weggelassen wird.

144. Beim Empfang von Gästen sagt der Wirt auch ganz allgemein, ohne Rücksicht auf die Person und Verwandtschaft: *dakẹ́lẹtx̂á* (wenn es ein Mann ist) *dakólẹtx̂á* (wenn es eine Frau ist)

145. Beim Abschied sagt der Wirt zum Gast: *nẹ́uẹ mâmi* = ich gehe weg, (mein) Bruder!

146. Beim Abschied im gewöhnlichen Leben, z. B. bei Begegnungen während der Fahrt, sagt der eine: *n(o)ẹ́uẹ bẹkẹ* = ich gehe weg, (mein) Neffe!

147. Der andere antwortet: *hẹdẹ́ pakẹ* = geh' Onkel!

148. Beim Abschied nach einem Trinkfest in Namokolíba gingen die Gäste im Gänsemarsch von einem der Wirte zum andern und sagten: *kẹlá hẹlẹ́uẹ*[7] *kibẹ́* = ich will schlafen gehen, Schwester!
„ „ *palimó* = ich will schlafen gehen, Tante!
„ „ *pakẹ́* = ich will schlafen gehen, Onkel!
„ „ *pakó* = ich will schlafen gehen, Tante!
„ „ *mâmi* = ich will schlafen gehen, Bruder!
„ „ *kidó* = ich will schlafen gehen, Nichte!

[1] Vgl. Satz 43 und 99. [2] Vgl. Satz 44. [3] Offenbar = „ich werfe". [4] Übersetzt mit Lingoa geral: *hasú oapíka* = „ich setze mich". [5] Vgl. Satz 46. [6] Ist wohl zu zerlegen in: *dakẹ́ (dakó)* (du kommst) und *-kẹlẹ* (Interrogativpartikel, vgl. Satz 7, 53), wobei das doppelte *-kẹ* in eins zusammengezogen wird. [7] Richtiger wohl zu schreiben: *kaláheléuẹ* = ich will schlafen gehen (vgl. Satz 6).

149. Darauf erwiderten die Wirte, je nach Alter und Verwandtschaft: *alá hęlę́uę kidó* = geh' schlafen, Neffe! „ „ *palimó* = geh' schlafen, Tante! „ „ *pakę́* = geh' schlafen, Onkel! usw.

150. Bei Sonnenaufgang gehen die Wirte von Hängematte zu Hängematte und sagen: *koãdale hálęuę mãmí!*

151. Beim Schlafengehen sagt der Wirt zu jedem Gast der Reihe nach: *naína*[1] *halę́uę!*

152. Der Gast antwortet: *aláhęlę*[2] *mãmí* = ich gehe schlafen, Bruder! *aláhęlę kodyę́* = ich gehe schlafen, Schwager!

153. Wenn die Weiber morgens zur Arbeit in die Pflanzung gehen, sagen sie zu jedem einzelnen: *yui kukóhiuę* = jetzt gehe ich zur Pflanzung!

154. Die Antwort ist: *hędę́* = gehe!

155. Überhaupt teilt jeder, der zur Pflanzung, zum Baden, zum Brennholzholen usw. geht, dies jedem einzelnen der Reihe nach mit, worauf jeder Zurückbleibende antwortet: *hędę́* = gehe!

156. Kommt jener wieder, so wird er von jedem einzelnen begrüßt mit den Worten: *dakę́lę* = du kommst? (wenn es ein Mann ist). *dakólę* = du kommst? (wenn es eine Frau ist).

157. Einladung der Weiber, wenn sie den Gästen den Topf mit Pfeffergericht, die übliche Bewirtung, bringen: *ualú*[3]*-hakę* = Pfeffergericht (Lingoa geral: *kinyambíra*) iß, nimm, da ist usw. (Imperativform).

158. Andere Einladungen zum Pfeffergericht: 1. *dalí palímo ualũbolę ãnę́uę* = komm Tante, Kinyambíra essen! 2. *ualũ*[3] *akę́lę hakę mãmí* = willst du Kinyambíra (essen), mein Bruder[4]?

159. Nach der Mahlzeit sagt der Gast, indem er sich erhebt: *męualũbo ikólę hako kibę́!* Etwa: „Deine Kinyambíra hole, Schwester!"

160. Muß einer bei einem Trinkfest einmal „austreten", so sagt er zu den Zurückbleibenden: *dobákęli mę́*[5] = bleibst du sitzen?

161. Diese erwidern: *dobáuę* = ich bleibe sitzen!

162. Wenn jener wieder hereinkommt, fragen ihn die anderen: *kolę́kęli mę*[6] = hast du gepißt?

163. Darauf erwidert er: *kolę́uę* = ich habe gepißt!

164. Wenn sich die Kobéua auf etwas Bemerkenswertes aufmerksam machen wollen, rufen sie: *hákę* (wenn der Angeredete ein männliches Wesen ist), *háko* (wenn der Angeredete ein weibliches Wesen ist).

165. So hörte ich während der Fahrt einen Kobéua-Knaben zu seinem Vater sagen, als im Walde Oayapisá-Affen heulten: *hákę bãdyę uáua* = höre Papa, die Oayapisá!

---

[1] Vgl. *naĩnú* = „Sonnenuntergang, Dämmerung". [2] Auch *aláhalę* gehört. [3] Derartige Abkürzungen oder Zusammenziehungen finden sich häufig im Kobéua; vgl. Satz 52. [4] Als Übersetzung erhielt ich: „Komm', Kinyambíra essen, mein Bruder!" [5] Zu zerlegen in: *doba-kęli (akęli) -mę* (sitzen [Interrogativpartikel] du). [6] Zu zerlegen in: *kolę-kęli (akęli) -mę* (pissen [Interrogativpartikel] du).

166. Um kleine Kinder zur Ordnung zu rufen, daß sie etwas liegen lassen, nicht angreifen sollen, sagt man: *hẹ́mẹ́hakẹ*[1] (wenn es ein Knabe ist), *hẹ́mẹ́hako* (wenn es ein Mädchen ist) = laß das!, laß das liegen!

167. *alú?, arú?* = „nun? was gibts?" fragen die Zurückgebliebenen, wenn einer auf der Fahrt aus dem Walde, aus einer Pflanzung, aus einem verlassenen Hause usw. zurückkehrt.

168. *alú, arú* = „dann", wird auch bei Aufzählungen jedesmal vorgesetzt; ebenso in den Erzählungen, z. B. den Mythen.

169. *alú-kali* = wörtlich: „nun, dann jetzt", hört man oft im Gespräch.

170. Höflichkeitsphrasen, die von dem Zuhörer häufig in die Unterhaltung eingestreut werden: *akẹ́lẹ́ mẹ́kali?, akẹ́lẹ́ mẹ́kali mamí?*[2]; *mẹ́kali* gilt auch als Anruf, als Einleitung zu einer Frage, zu einem Befehl; es entspricht etwa unserem „hallo!, heda!, du, hör' einmal!" und dergleichen.

171. Andere höfliche Zwischenrufe, die der Zuhörer unzähligemal in die Unterhaltung einstreut, sind: *ālí ẹ́kali!, alí!, kẹ̄pātédiyẹ*[3]*!, kẹ̄pātétiyẹ!, kẹ́patekẹ́lẹmẹ!, kẹ̄pakétimẹ!, kẹ̄ alí mamí!*

U. Texte[4].

Kobéua 1.

I. Des Stammesheros *Hẹ́mẹ́nihīkẹ* Geburt und Taten[5]:

1. *hẹ́mẹ́nihīkẹ pakólẹ hokéto áimo*[6] *mikákolẹ.*
Hẹ́mẹ́nihīkẹ's Mutter Fischreuse vollendet schwanger.

2. *alú kauá ẹlóhẹlólẹ*[7] *akẹ́ẹmẹ̄ni ånye.*
da, dann Urubú Leichengeruch sich herabgelassen fraß.

3. *áikakẹ*[8] *hẹ́mẹ́nihīkẹ ẹ̄ådyẹ.*
er fraß ein wenig H. kam (heraus).

4. *alú hẹ́mẹ́nihīkẹlẹ kauá måpẹna bẹ́ńi iní nẹnyé.*
dann H. Urubú Akangatára[9] umgebunden ging weg.

5. *iní nẹli bẹkẹ́pola ẹdíuẹna*[10] *tẹ́ódyẹ.*
weggegangen Hauspfosten oben darauf er setzte sich, ließ sich nieder.

6. *alú nolẹ́*[11] *tẹ́ńi hokáli*[12] *nẹnyé.*
dann darauf sich gesetzt er[13] ging weg.

7. *ẹiyẹkólẹ alá tẹni kali palálo.*
seine Großmutter Jararáca-Gestalt (als Jararáca) noch zusammengerollt.

8. *alólẹ nẹlí butí hapůdyẹ pẹ́ónyẹ.*
dann gegangen Tabak er blies (an) Blasrohr.

---

[1] *Hakẹ* drückt hier, wie überall, eine Aufforderung aus (Imperativ 2. Pers. Sing.); es kann allein stehen (vgl. oben 157, 158 usw.) oder an den Verbalstamm gehängt werden (vgl. die Verba und Sätze an zahlreichen Stellen); in der Lingoa geral entspricht ihm: *hasú.* [2] *Akẹ́lẹ mẹ́-kali mamí* = (Interrogativpartikel) du nun, jetzt Bruder = was (sagst) du da, mein Bruder! [3] Auch *kẹ̄pātẹ́diyẹ* gehört. [4] Die Übersetzung, die stellenweise zweifelhaft ist, war sehr schwer zu erhalten, da mein Gewährsmann kein Portugiesisch und nur mangelhaft die Lingoa geral sprach. [5] Nach dem Zauberarzt *Pauåkẹ* in *Namokolíba* am Rio Cuduiarý. [6] Übersetzt in Lingoa geral: *pauåna.* [7] Übersetzt in Lingoa geral: *inẽma.* [8] Übersetzt in Lingoa geral: *ambau yepé.* [9] Galakopfbinde aus Ararafederchen. [10] Übersetzt in Lingoa geral: *arupi oapťka rešāri.* [11] Übersetzt in Lingoa geral: *koá* = dies. [12] Übersetzt in Lingoa geral: *osuikú* (?) [13] D. h. der Urubú flog weg; H. blieb da.

9. *ẹi̯yẹkólẹ pẹ́nyẹ buti hapûdyẹ.*
seine Großmutter Blasrohr Tabak er blies.

10. *alú hauẹ́na koẹ́dalo*[1] *kalómako.*
dann bis zum frühen Morgen sie schlief.

11. *alú óle*[2] *iní nẹnyé ẹi̯kẹlámi bolótẹ̄dyẹ.*
dann Knabe ging weg sein Haus er wollte bauen.

12. *oi bolótẹi̯mẹ máke nẹlí hokẹ́kẹlẹ halónye.*
es bauen wollend (?) Sohn weggegangen Baum fällte.

13. *alú hokẹ́kẹlẹ halōníburu*[3] *yauíua daíuẹ.*
dann Baum gefällt Jaguare kam(en).

14. *yauíua daíuẹlẹ pūdyẹ́.*
Jaguare kam(en) er blies (d. h. schoß mit dem Blasrohr).

15. *alú nẹlí hauẹ́na koẹ́dāli pipĭmẹ̄tẹlẹ halónye.*
Dann weggegangen frühmorgens Bacaba-Palme er fällte.

16. *alú pipĭmẹ̄tẹlẹ halóniburu*[3] *yauíua daíuẹ.*
dann Bacaba-Palme gefällt Jaguare kam(en).

17. *yauíua daíuẹlẹ pūdyẹ́.*
Jaguare kam(en) er blies.

18. *alú yauíua (d)yaíuẹ ẹi̯kōpiálẹ iní kolẹ́nye.*
Dann Jaguare starb(en) seine Zähne weggegangen (zurückgekehrt) er machte eine Halskette.

19. *apẹ́halauẹ nẹikakẹ*[4] *míaui hiólẹ koánye.*
am folgenden Tag er ging weg Geier Pflanzung er zog Mandioka.

20. *kẹ́ika kuinákẹlẹ koáli inyé.*
Mandioka eine einzige ausgezogen habend er kehrte zurück.

21. *apẹ́halauẹ nẹlí koáli kuinákẹlẹ inyé.*
am folgenden Tag weggegangen Mandioka gezogen habend eine einzige er kehrte zurück.

22. *ẹi̯yẹkólẹ kẹ́ikalẹ hiketádyẹ*[5].
seine Großmutter Mandioka verarbeitete.

23. *kẹ́tẹni*[6] *ẹi̯yẹkólẹ hiói*[7] *kohẹ́nyi*[8].
Darauf seine Großmutter Pflanzung zu er schickte.

24. *alú ẹi̯yẹkó kẹ́iyali*[9] *umálo*[10].
dann seine Großmutter Mandioka gezogen habend auf dem Rücken (trug sie heim).

25. *ẹi̯yẹkólẹ ẹmíuālẹ*[11] *kuaíyāni halódyẹ.*
seine Großmutter kleine Fische *pupẹ́ka miri*[12] briet mit Blättern umwickelt.

26. *ālĭburu*[13] *ẹmíuālẹ inyé míaui.*
dann (mit den) kleinen Fischen kehrte zurück der Geier.

27. *iní kopaínẹnye*[14].
zurückgekehrt heim kam er.

---

[1] Übersetzt: *kuéma ramẹ.* [2] Vgl. unten Satz 30. [3] Dazu vergleiche: *T* Sätze und Phrasen, Nr. 84, 85, 86. [4] Damit vergleiche oben: *áikakẹ* = er fraß ein wenig. Also hier: „er ging allein weg, er ging ein wenig weg." [5] Z. B.: *hiketádyẹ pedíkulẹ* = sie verarbeitete (auf dem) Reibebrett. [6] Übersetzt mit Lingoa geral: *ariré, ariri.* [7] Später hinzugesetzt. [8] Übersetzt mit Lingoa geral: *mundú.* [9] Wohl zusammengezogen aus: *kẹikakoāli.* [10] Übersetzt mit Lingoa geral: *kupékiti.* [11] Pirá miri. [12] Name dieser kleinen Fische in Lingoa geral. [13] Vgl. oben Satz 13, 16. Ursprünglich Verbalform; Vollendung in der Vergangenheit. [14] Dazu vgl. *T* Sätze und Phrasen, Nr. 68, 69.

28. *ẹi̯kẹlámi abókudyālẹ holẹ́dyẹ.*
(in) seinem Haus (in eine) Korbwanne er legte (die Fische).

29. *holẹ́ni ånye.*
gelegt habend er aß.

30. *ólẹ ōlíburu*[1] *kudyauanẹikauẹlẹ.*
Knabe geworden er ging baden.

31. *nẹiuáli yādyẹ́.*
weggegangen er wohnte ihr bei.

32. *ālíburu*[2] *kudyaúali bẹóhali*[3] *nẹkẹlámi*[4] *nẹuaíuẹ míaui nomió.*
dann gebadet habend (in) ihr Haus er ging Geier Mädchen.

33. *nẹkẹlámi ẹáuali pẹdíko híuẹ.*
ihr Haus angekommen Manikuéra er trank.

34. *hiníburu*[5] *yapíbẹ̄kẹ*[6].
getrunken Bauch leer.

35. *ẹi̯yẹkóyẹba hẹménihīkẹlẹ halóne ẹdaíuẹ*[7].
seine Großmutter nicht, ohne H. sogleich kam.

36. *kopaíni*[8] *ẹdaíuẹ ẹi̯kẹlámi.*
heimgekehrt er kam an sein Haus.

37. *ẹdáli bẹkẹ́kẹtẹ̄dyẹ*[9] *kohẹ́tẹka*[10].
angekommen er wurde alt sofort.

38. *bẹkẹ́kẹtẹ̄ni ẹi̯yẹkólẹ kohẹ́ni*[11] *halódyẹ*[12].
alt geworden seine Großmutter sofort.

39. *kohẹ́imonẹlí kẹ́iyālo*[13].
sie zog Mandioka.

40. *kopaíni*[8] *ẹdáli ukúnyẹ tẹ̄ló.*
heimgekehrt (an)gekommen Kaschirí sie bereitete.

41. *míau̯i(ua)*[14] *ukúnyẹdẹ ukúla ẹdaíuẹ.*
(die) Geier Kaschirí trinken kam(en).

42. *ukúla ẹdáliburu hẹménihīkẹ upádyẹ.*
trinken gekommen H. tanzte.

43. *míau̯i(ua)lẹ*[14] *boaítẹ̄dyẹ*[15].
(die) Geier er wollte töten.

44. *míau̯i(ua)lẹ upáli boadyẹ́.*
(die) Geier er getanzt habend er tötete.

45. *boaíkakẹ ẹi̯yẹko kohióli*[16] *boadyẹ́.*
er tötete seine Großmutter er tötete.

46. *boalína*[17] *nẹnyé.*
sie getötet habend er ging weg.

---

[1] Vgl. Fußnote 8. [2] Vgl. oben Satz 13, 16. Ursprünglich Verbalform; Vollendung in der Vergangenheit. [3] ? Übersetzt mit Lingoa geral: *prontána* = fertig. [4] Plural = Haus der Geier-Leute. [5] Vgl. oben Satz 13, 16, 26, 32. [6] Übersetzt in Lingoa geral: *marĩka tíma teresẽmu* = Bauch nicht voll. Vgl. oben: *T* Sätze und Phrasen, Nr. 32. — Zusammengezogen aus: *yapípẹ-kẹbẽkẹ*. [7] Übersetzt in Lingoa geral: *hasú kuri*. [8] Zusammengezogen aus: *kopaiini*; vgl. oben Satz 27. [9] Oder „er wollte alt (erwachsen) werden"; vgl. oben Satz 11. [10] Übersetzt: *korimirí šíŋga* = sofort. [11] Übersetzt: *korimirí, kurimirí*. [12] ? Vgl. Satz 25. [13] Vgl. Satz 24. [14] Zuerst angegeben *míaui*, resp. *míauilẹ*. [15] Vgl. Satz 11. [16] Vgl. Satz 38 *kohẹ́ni* etc. [17] *boalí-na* = getötet habend sie.

47. *boalí nẹnyé tukuláua ẹ̃ádyẹ.*
getötet habend er ging weg (zu den) Tukura er kam.

48. *nãle hauę̃na*[1] *uaikelẹne*[2].
sie frühmorgens er vernichtete (?).

49. *uaikéleli*[2] *malúku*[3] *kẹlámi ẹ̃ádyẹ.*
vernichtet habend (?) Yurupari-Affen Haus er kam.

50. *ẹ̃áli kẹkẹ.*
angekommen er blieb.

51. *ẹ̃le bẹuę̃niburu*[4] *boalí nẹkẹlámina kẹkẹ.*
sie (?) in der Dämmerung (?) getötet habend in ihrem Haus er blieb.

Freiere Übersetzung der vorhergehenden Sage (I).

1. *Hẹmę̣nihīkẹ's* schwangere Mutter hatte eine Fischreuse vollendet[5].
2. Da ließ sich der Urubú (durch den) Leichengeruch (angezogen) herab und fraß.
3. Er fraß ein wenig, H. kam.
4. Dann ging H., nachdem er die Akangatára umgebunden hatte (auf dem) Urubú weg.
5. Nachdem er weggegangen war, setzte er[6] sich oben auf einen Hauspfosten.
6. Dann, nachdem er[2] sich daraufgesetzt hatte..., ging er[7] weg.
7. Seine Großmutter in Jararáca-Gestalt noch (lag) zusammengerollt.
8. Dann... (mit) Tabak blies er (sie) an (durch das) Blasrohr.
9. Seine Großmutter (durch das) Blasrohr (mit) Tabak blies er an.
10. Dann bis zum frühen Morgen schlief sie.
11. Dann der Knabe ging weg, sein Haus er wollte bauen.
12. Indem er es bauen wollte, der Sohn, nachdem er weggegangen war, fällte einen Baum.
13. Dann, nachdem der Baum gefällt war, kam der Jaguar.
14. Der Jaguar kam, er schoß mit dem Blasrohr.
15. Dann, nachdem er weggegangen war, frühmorgens fällte er eine Bacába-Palme.
16. Dann, nachdem die Bacába-Palme gefällt war, kam der Jaguar.
17. Der Jaguar kam, er schoß mit dem Blasrohr.
18. Dann starb der Jaguar, (aus) seinen Zähnen, zurückgekehrt, machte er eine Halskette.
19. Am folgenden Tag ging er weg, (auf der) Geier Pflanzung zog er Mandioka.

---

[1] Übersetzt in Lingoa geral: *kuéma.* [2] Übersetzt in Lingoa geral: *sasáua.* P. C. TATEVIN: La langue Tapïhïya. Wien, 1910: *sasau* = passer. C. Fr. PH. v. MARTIUS: Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens. Bd. II. Diccionario Tupi: *çaçáo* = atravessar, passar, penetrar = durchkreuzen, durchgehen, durchbohren. [3] Yurupari-macaco, eine Affenart. [4] Übersetzt in der Lingoa geral: *maraũna-rame.* [5] Hier fehlt die Angabe, daß die Mutter stirbt. [6] Nämlich *Hẹmę̣nihīkẹ.* [7] Nämlich der Urubú.

20. Nachdem er eine einzige Mandiokawurzel gezogen hatte, kehrte er zurück.
21. Am folgenden Tag, nachdem er weggegangen war (und) eine einzige Mandiokawurzel gezogen hatte, kehrte er zurück.
22. Seine Großmutter verarbeitete die Mandioka.
23. Darauf schickte er seine Großmutter zur Pflanzung.
24. Dann seine Großmutter, nachdem sie Mandioka gezogen hatte, (trug sie sie) auf dem Rücken (heim).
25. Seine Großmutter kleine Fische, *Pupẽka mirí*, briet (mit Blättern umwickelt[1]).
26. Dann (mit den) kleinen Fischen kehrte zurück der Geier.
27. Zurückgekehrt, heim kam er.
28. (In) seinem Haus (in eine) Korbwanne legte er (die Fische).
29. Nachdem er (sie in die Korbwanne) gelegt hatte[2], aß er (sie).
30. Nachdem er ein Knabe geworden war[3], ging er baden.
31. Nachdem er weggegangen war, wohnte er ihr[4] bei.
32. Dann, nachdem er gebadet hatte, . . . ging er in ihr[5] Haus (mit dem) Geier-Mädchen.
33. Nachdem er in ihrem[5] Haus angekommen war, trank er Manikuéra.
34. (Als er) getrunken (hatte), (war sein) Bauch leer[6].
35. Ohne seine Großmutter kam H. sogleich.
36. Heimgekehrt, kam er an (in) sein Haus.
37. Nachdem er angekommen war, wurde er sofort alt[7].
38. Nachdem er alt geworden war, seine Großmutter sofort . . .
39. . . . sie zog Mandioka.
40. Heimgekommen, Kaschirí bereitete sie.
41. Die Geier kamen, um Kaschirí zu trinken.
42. Nachdem sie zu trinken gekommen waren, tanzte H.
43. Die Geier wollte er töten.
44. Die Geier, als sie getanzt hatten, tötete er.
45. Er töte seine Großmutter, . . . er tötete.
46. Nachdem er sie getötet hatte, ging er weg.
47. Nachdem er (sie) getötet hatte, ging er weg, (zu den) Tukura-Heuschrecken kam er.
48. Sie frühmorgens vernichtete[8] er.
49. Nachdem er (sie) vernichtet[8] hatte, (zu der) Yuruparý-Affen Haus kam er.
50. Angekommen, blieb er.
51. Nachdem er sie in der Dämmerung (?) getötet hatte, blieb er in ihrem Haus.

---

[1] Wie diese Stämme allgemein die kleinen Fische braten. Vgl. KOCH-GRÜNBERG: Zwei Jahre unter den Indianern. Bd. II, S. 46. — Hier fehlt die Angabe, daß sie die Fischchen dem Geier gibt. [2] Sc. „und sie aus den Blättern gewickelt hatte". [3] D. h. H. verwandelt sich in einen kleinen Knaben. [4] D. h. dem Geier-Mädchen. Hier fehlt die ganze Szene mit dem Geier-Mädchen. [5] D. h. das Haus der Geier-Leute. [6] D. h. er wurde nicht satt, die Geier waren geizig. [7] D. h. er nahm seine frühere Gestalt wieder an. [8] Oder: verließ (?).

Dieselbe Sage (I.) aus der Lingoa geral übersetzt[1].

Hömänihikö's Mutter ging mit H. schwanger. Sie hatte eine Fischreuse aus Sipó verfertigt. Als sie sie in den Fluß legen wollte, stürzte sie damit vom hohen Ufer herab in das Wasser, geriet in die Reuse und ertrank. Von dem Leichengeruch angelockt, kam der Urubutínga (weiße Aasgeier) und zerhackte den Bauch der Toten. Da kroch H. hervor. Er setzte sich, mit Akangatára, Aufstecker aus weißen Reiherfedern, Affenhaarstricken usw. schon vollständig zum Tanz geschmückt, auf den Hals des Urubutínga und flog mit ihm durch den Wald bis zur Wüstung des Hauses seines Vaters, wo sie gegen Abend ankamen. Dort ließ er sich in Gestalt einer Eule auf einen stehengebliebenen Hauspfosten nieder. Der Urubutínga aber flog weiter in seine Wohnung. *Hömänihikö's* Großmutter lag in der Gestalt einer großen Jararáca (Giftschlange) in der Wüstung zusammengerollt unter dürren Ambauvablättern. H. blies sie durch sein Blasrohr mit Tabakrauch an, bis sie einschlief und früh am anderen Morgen als Mensch erwachte. Darauf ging die Großmutter mit H. weg, um an einem anderen Platz ein neues großes Haus zu bauen. Als sie dort angekommen waren, sagte die Alte zu H.: „Geh in den Wald und fange den Jaguar, der deinen Vater gefressen hat!" H. ging in den Wald und fällte einen Baum mit der Axt. Da kam ein Jaguar. H. schoß den Jaguar mit Blasrohr und Giftpfeilchen, zog ihm die Zähne aus und machte sich daraus eine Halskette. Dann ging er nach Hause. Am folgenden Tage ging H. wieder in den Wald und fällte eine Bacábapalme mit dem Waldmesser (!). Da kam ein anderer Jaguar. H. schoß ihn mit Blasrohr und Giftpfeilchen, zog ihm die Zähne aus und machte sich einen Halsschmuck daraus. Dann ging er heim. Am anderen Tag ging H. zur Pflanzung der Geier, die in alter Zeit Menschen waren. Er zog nur eine riesig große Mandiokawurzel aus und brachte sie heim. Die Großmutter rieb die Wurzel auf dem Reibebrett, einen großen Topf voll Masse, preßte diese durch ein Sieb und buk tags darauf einen Beijú. Am folgenden Tag ging H. wieder zur Pflanzung der Geier, zog nur eine riesig große Mandiokawurzel aus und brachte sie heim. Die Großmutter rieb sie auf dem Reibebrett, einen großen Topf voll Masse, preßte diese durch ein Sieb und buk daraus einen großen Beijú. Am nächsten Tag ging die Großmutter mit H. zur Pflanzung der Geier. Die Sonne war sehr heiß, und H., der vorher groß und alt[2] war, wurde (davon) zu einem kleinen Knaben. Um Mittag kam ein Geiermädchen zur Pflanzung und ging baden im nahen Fluß. H. wollte ihr beiwohnen. Er verwandelte sich in einen kleinen Vogel und umflatterte das Mädchen. Dieses fing den kleinen Vogel. Da faßte sie H. und tat ihr Gewalt an. Dann setzte er sich dem Mädchen auf den Rücken und kam mit ihr zum Hause der Geier. Dort trank er Manikuéra, wurde aber nicht satt (wörtlich: sein Bauch war nicht voll). Dann kehrte er nach Hause zurück. Dort angekommen, wurde er wieder groß und alt. — Seine Großmutter fing kleine Fische und briet sie, mit Blättern umwickelt.

[1] Ich erhielt diese Sage, die sich offenbar auf alte Wanderungen der Kobéua, Kämpfe und Vernichtung anderer Stämme bezieht, in der Lingoa geral und im Urtext. Die erstere Fassung ist bei weitem die genauere. Vieles, was im Urtext unklar und zusammenhangslos bleibt, wird durch diese erst verständlich. [2] D. h. ein Mann.

Sie gab sie dem Geier. Dieser trug sie in sein Haus, legte sie in eine Korbwanne und verzehrte sie[1]. — Dann zog die Großmutter drei Mandiokawurzeln aus, kehrte keim, verarbeitete sie und machte ein großes Kaschirí. Die Geier kamen zum Kaschirí. H. tanzte. Er wollte die Geier töten. Sie tanzten bis zum frühen Morgen. H. sprach zu den Geiern: „Ich will euch töten!" H. tötete alle Geier mit dem Waldmesser(!). Seine Großmutter schalt ihn und sprach: „Warum hast du die Geier getötet?" Da tötete H. auch seine Großmutter. Er hieb sie mit dem Waldmesser um den Leib in zwei Stücke. Darauf ging H. weg und kam zum Hause der Tukúra (Heuschrecken), die in alter Zeit Menschen waren. Er tötete sie alle und zog dann weiter und kam zum Hause der Yuruparý-Makako (Affenart), die in alter Zeit Menschen waren. Er tötete alle Yuruparý-Makako und blieb in ihrem Haus[2].

II. Weitere Taten des Stammesheros *Hẹ́ménihīkẹ́*[3].

(Bruchstücke.)

52. *utíualẹ kẹ́lámina ẹdáli boámẹla.*
Wespen Haus in, nach gekommen er tötete.

53. *boíyehẹbeámẹla*[4] *hẹ́ménihīkẹ́.*
tötete sie ganz (alle) H.

54. *námalẹ ẹnoákaualẹ boámẹla hẹ́ménihīkẹ́.*
? Sauba-Ameisen tötete H.

55. *ẹnoákaualẹ boalí halẹ́uamẹla hẹ́ménihīkẹ́.*
Sauba-Ameisen getötet habend warf weg H.

56. *bokótẹmakáua bẹ́ónyela kóimala aiuẹlẹ toábola iní hapuámẹla*
Tarakuá-Ameisen Blasrohr ? ? Feuer zurückgekehrt (?) blies
hẹ́ménihīkẹ́.
H.

57. *bẹ́ónye yamákolẹ boámẹla.*
Blasrohr Hirsch er tötete.

58. *himái hẹ́óli*[5] *boámẹla hẹ́ménihīkẹ́.*
mit Gift bestrichen habend tötete H.

Freiere Übersetzung der vorhergehenden Bruchstücke (II).

52. Die Wespen, nachdem er zu ihrem Haus gekommen war, tötete er.
53. Ganz (alle) tötete sie H.
54. . . . die Sauba-Ameisen tötete H.
55. Die Sauba-Ameisen, nachdem er sie getötet hatte, warf weg H.
56. Die Tarakuá-Ameisen (mit dem) Blasrohr . . . Feuer . . . blies H.
57. (Mit dem) Blasrohr den Hirsch tötete er.
58. Nachdem er (den Pfeil) mit Gift bestrichen hatte, tötete H.

---

[1] Diese Episode mit den kleinen Fischen bleibt hier, wie im Urtext, unklar und ohne Zusammenhang. [2] Vgl. KOCH-GRÜNBERG: Zwei Jahre etc., Bd. II, S. 159ff. [3] Nach dem Kobéua *ẹlá* in *Namokolíba* am Rio Cuduiarý. [4] Übersetzt in Lingoa geral: *yuká pau(a). — Pa, pau, pawa* (nach TATEVIN) = achever. *pawa* = tout entier. [5] Mein Gewährsmann strich dabei zur Demonstration mit seinem rechten über seinen linken Zeigefinger, als wenn er ein Blasrohrpfeifchen mit Gift bestreiche.

Inhalt der vorhergehenden Bruchstücke nach der Erzählung in der Lingoa geral.

Außer den Jaguaren, Geiern, Heuschrecken und Affen tötete H. noch die Wespen, die Sauba-Ameisen, die Tarakuá-Ameisen, die alle in alter Zeit Menschen waren. Ebenso tötete er die Hirsche, die auch in alter Zeit Menschen waren. — Das Haus der Wespen zerklatschte er zwischen seinen Händen und tötete so alle Bewohner. — Die Saubas zerrieb er zwischen den Händen und warf sie dann weg. — In das Haus der Tarakuá blies er Feuer mit dem Blasrohr, so daß alle Bewohner tot niederfielen. — Die Hirsche tötete er mit dem Blasrohr und Giftpfeilchen[1].

III. *Hẹ́ménihīkẹ* mit seinem Bruder *Mianíkẹ tẹ́ibẹ* verbrennt die Uanána[2].

A.

59. *hẹ́ménihīkẹ makẹ́uẹ mianíkẹ tẹ́ibẹ makẹ́uẹ okódyiualẹ*
Hẹ́ménihīkẹ mit, zusammen, und *Mianíkẹ tẹ́ibẹ* mit, zusammen, und die Uanána
kẹ́lâmi-nẹ huâlama.
Haus in verbrannten.

60. *hẹ́ménihīkẹ mamâlomiuale*[3] *kẹuaítẹnĭburu okódyiuālẹ huaíuẹ.*
H. Kinder weibliche zu Frauen begehrt die Uanána verbrannte.

61. *mianíkẹ tẹ́ibẹ makẹ́uẹ hẹ́ménihīkẹ makẹ́uẹ okódyiualẹ*
M. mit, zusammen, und H. mit, zusammen, und die Uanána
huâniburu boaímāla.
verbrannt tötete.

62. *okódyiua numâtakóẹ nẹnyáma.*
Die Uanána Carurú-Cachoeira gingen weg, flohen.

B.

63. *hẹ́ménihīkẹ makẹ́uẹ mianíkẹ tẹ́ibẹ makẹ́uẹ okódyiua*
H. mit, zusammen, und M. mit, zusammen, und der Uanána
kẹ́lâmi huâlama.
Haus verbrannten.

64. *okódyiuālẹ mamâlomiuale kẹuaítẹtu hẹ́ménihīkẹ okódyiua*
die Uanána die Kinder weiblichen weil zu Frauen begehrten H. der Uanána
kẹ́lâmi huaíbi
Haus verbrennt.

Freiere Übersetzung der vorhergehenden Sage (III).

A.

59. *Hẹ́ménihīkẹ* und *Mianíkẹ tẹ́ibẹ* die Uanána in (ihrem) Haus verbrannten.
60. H. verbrannte die Uanána, nachdem sie (seine) Töchter zu Frauen begehrt hatten.
61. M. mit H. verbrannte die Uanána (und) tötete (sie).
62. Die Uanána (nach) Carurú-Cachoeira flohen.

---

[1] Vgl. KOCH-GRÜNBERG: Zwei Jahre etc., Bd. II, S. 161 bis 162. [2] Nach dem Zauberarzt *Pauâkẹ* in *Namokolíba* am Rio Cuduiarý. *A* und *B* bezeichnen zwei etwas verschiedene Versionen, die ich von demselben Gewährsmann zu verschiedenen Zeiten erhielt. [3] Zusammengezogen aus *mamâlo(a)-nomíua-le* = Kinder-Weiber = Mädchen, Töchter.

B.

63. H. und M. der Uanána Haus verbrannten.
64. Weil die Uanána (seine) Töchter zu Frauen begehrt hatten, H. der Uanána Haus verbrennt.

Inhalt der vorhergehenden Sage (III) nach der Erzählung in der Lingoa geral.

Hömänihīkö hatte zwei Töchter. Die Uanána, die in sehr alter Zeit am Querarý an dem hohen Gebirge Mabo, nicht weit von Namokolíba, wohnten, hatten sie geraubt, um sie zu Frauen zu haben. Darauf zog H. mit seinem Bruder *Mianíkö töíbö* nach Mabo und verbrannte ein großes Haus der Uanána auf diesem Gebirge mit vielen Bewohnern. Die (überlebenden) Uanána flohen nach Carurú-Cachoeira[1].

(Fortsetzung folgt.)

[1] Dem alten Hauptsitz dieses Stammes, Sitz des Oberhäuptlings. — Vgl. KOCH-GRÜNBERG: Zwei Jahre etc., Bd. II, S. 144—145, 165—166, Abb. 93.

Die Initiationsfeiern der Jünglinge und Mädchen bei den Monumbo-Papua, Deutsch-Neuguinea.

Von P. Fr. Vormann, S. V. D., Potsdamhafen, Deutsch-Neuguinea.

Vorwort.

Im folgenden gebe ich die Darstellung der Initiationsfeiern der Monumbo, und zwar zunächst in den wörtlich aufgenommenen Monumbo-Texten (mit Interlinear-Übersetzung), wie sie mir von Monumbo-Leuten selbst mitgeteilt worden sind. Außer dem Vorteil der Authentizität der Darstellung des Gegenstandes und des unmittelbaren Einblickes in die Auffassungs- und Darstellungsweise, der dadurch gewonnen wird, werden damit auch zum erstenmal längere Textstücke in der so komplizierten Monumbo-Sprache dargeboten[1].

Im zweiten Teil gebe ich meine eigene Darstellung, die stellenweise noch einige Ergänzungen bringt, aber im großen und ganzen sich so eng an die Monumbo-Texte anschließt, daß sie als eine freiere Übersetzung und, wenn man will, als eine Art „Kommentar" dazu angesehen werden kann; zum näheren inhaltlichen Verständnis der Texte wird deshalb ein für allemal auf diese „Kommentar"-Übersetzung verwiesen. Im einzelnen sei dabei auch auf meine früheren im „Anthropos" über die Monumbo erschienenen Artikel hingewiesen: „Dorf und Hausanlage bei den Monumbo", IV (1909), S. 660—668 (im folgenden zitiert unter der Sigle *A*); „Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschichte der Monumbo-Papua", V (1910), S. 407—418 (zitiert unter *B*); „Tänze und Tanzfeierlichkeiten der Monumbo-Papua", VI (1912), S. 411—427 (zitiert unter *C*).

Für die Schreibweise in der Monumbo-Sprache gelten folgende Regeln:

Die tönenden Verschlußlaute *g*, *d*, *b* kommen im Momumbo nur nasaliert (= *ng*, *nd*, *mb*) vor; nur *b* ist nach einigen Gutturalen nicht nasaliert, außerdem gibt es einzelne Wörter, wie *gadagada*, bei denen die Nasalierung fehlt. In den folgenden Texten ist überall im Anlaut der Wörter die Nasalierung nicht bezeichnet, muß aber gesprochen werden, so *girót* = *ngirot*, *de* = *nde*, *bambar* = *mbambar*. Im Inlaut ist statt des richtigeren *ng* überall *ng* geschrieben, da eine Zweideutigkeit ausgeschlossen ist, indem überall *ng* = *ng* zu sprechen ist.

ei = *e* + *i*.

ai = *ei*.

ae = *a* + *e*.

---

[1] Vgl. P. Fr. Vormann und P. W. Scharfenberger: Die Monumbo-Sprache, Grammatik und Wörterverzeichnis. Linguistische Anthropos-Bibliothek. Bd. I. Wien 1915. Es ist jedoch zu beachten, daß diese Texte, aufgenommen schon vor der letzten Durcharbeit der Grammatik durch P. Scharfenberger, noch nicht die Genauigkeit der Lautaufnahme aufweisen, wie sie in der Grammatik vorliegt; so wird z. B. nicht unterschieden zwischen der tonlosen und der tönenden Form der dentalen Affrikata (*ts* und *dz*), sondern beide Laute mit *ts* wiedergegeben. Auch gelangen die hinteren Gutturalen (*ḳ* und *ǧ*) nicht zur Bezeichnung.

I. TEIL:

Texte in der Monumbo-Sprache mit Interlinearversion.

1. *Kurúmbe néimbe ginbaimingembe, nama mon gimbakím kana.*

Wenn den Jungen die Schamgürtel man umgürtet, dann so man macht.

Mer kurúmbe kapokápoi putun bomirimingembe, nama néimbe
Wenn den Knaben die Schamhaare etwas herauskommen, dann die Schamgürtel
ginbaimíngem.
man ihnen umgürtet.

Wanim bambár girót, ama murúp tsangatsangánindét, ama
Im Dorfe einen Verschlag man nimmt, und dann der Murup meldet sich, und
nindánge. Kurúmbe girón, de tsorémbo tamtakil unum giongimín-
weint (heult, pfeift). Die Jungen man nimmt, Kokosnußschalen an den Fuß man ihnen
gem. Kawatsáka gotengoteangíndem, gimbengíndem: „Kurúmbe umék nini
bindet. Die Weiber besucht man, man sagt ihnen: „Kinder eure gehörig
nait ipa giwar kana.“ Kawatsáka kurumbé kana paroróine bondét a
im Feuer brennen sollen.“ Die Weiber der Jungen wegen traurig werden und
bondánge: „De tserémbo kuriáko bootsikéne.“
meinen: „Die Kokosnußschalen auf dem Wege lösen sich.“

Kurúmbe bambár unum giwátsik. Giwatsikó nama pangáran
Die Jungen in den Verschlag hineingehen. Sie gehen hinein und die Alten
giwiramin a bambár giluluátso orarangínde.
sehen sie und an dem Verschlag sie rütteln und schreien.

Bambár iningarépa kapokápoi gipargikumandundúom. Kondúpo
Im Verschlag inwendig Joche hat man aufgerichtet. Auf dem Boden
nait tsemíwe gikóm, bonguárbotsa, naíti buliakgítem bo-
Feuerplätze man hat gemacht, die noch da sind, die Feuerglut man angezündet sie
ngáro. Ambukúne nein kurúmbe naun gindengemingem, itir
brennen. Die älteren Jungen den Schamgürtel-Jungen die Hände nehmen, sie eine
giót, kapokapói gutsum giwior; a burgíndem, ikatsa
Reihe machen, durch die Joche gehen sie hindurch; sie ziehen sie wieder heraus, an der
gimbangiwíri, giwirigiwári, giutsu a giwior laka; burgín dem
Nordseite gehen sie heraus, und kommen, und gehen noch einmal durch; sie ziehen sie
laka giwirigiwári giwiór laka. Kapokapoi gutsum giwiaró,
wieder heraus, kommen und gehen noch einmal durch. Durch die Joche gehen sie,
nama ambokúne, kapokápoi gatsémam giupgítsaótse ginánan giwitsáo,
und die älteren Jungen, welche am Jochrande stehen und lauern,
tatamúk unum palipalikgínden. Murup gokóipa nindánge. Pa-
mit einem Tatamuk-Stengel schlagen sie dieselben. Der Murup im Männerhaus pfeift. Die
ngáran gimbaké nama: Gikúmak!
Alten sagen: Fertig!

nárun angám unum gindámop. Ambukúne gimbengínden
Dann auf ein langes Holz sie sich setzen. Die älteren Jungen sagen zu ihnen und
gimbake: „Ukátsik, murúp érkambol upuringep.“ Giwátsik,
sprechen: „Gehet hinein, des Murup Eckzahn faßt an.“ Sie gehen hinein, und des
murúp érkambol giuringép a gimbangiwíri, gnarún unum laka gindámop.
Murup Eckzahn fassen sie an und gehen heraus, aufs Holz nieder sie sich setzen.

Pangáran murupíka tsawóra gindángem bowarí na kurúmbe gio-
Die Alten Murup-Flöten viele holen heran und den Knaben sie

míngem, gimbengínden: „Raporapotsét mae, ma murúp urót kio.“
geben, und sagen ihnen: „Seid nicht geizig, sonst dürft ihr den Murup nicht nehmen.“

Pangáran ambukúne gimbengínden: „Aria, ungbán!“
Die Alten zu den älteren Jungen sagen: „Vorwärts, schlagt sie!“

Ambukúne kurúmbe girón, baleakgínden, kumbengínden: kurún,
Die älteren Jungen die Knaben nehmen, heben sie hoch, strecken sie aus: einen Jungen,

óar kawuriwurianitsetsuo, nim tatamúk unúm moráp unum gin-
der das Wachsen schnell gemacht hat, mit einem Tatamuk-Stengel auf den Rücken sie

bát; kurún, ta tsambananganindé nini, de bangabangá gutsúm
schlagen; einen Jungen, der ein Schwächling ist, mit einer Kokosnußblattrippe

palipalikgíndet a giupúrut.
sie schlagen und ausstrecken.

Pangar taka bimínge nandá maromaroianindem. Pangár táka nanda
Alter ein die Stöcke früher hat bezaubert. Alter ein anderer früher

manímbap nungón aka nandúr nindíwin ningári, tsiníp nimbá-
in den Busch ist gegangen und Medizin hat geholt und ist gekommen, eine Salbe hat ge-

kip. Palipalikgindengó, nama kurúmbe gindánge gimbáke: „Akumak, akúmak!“
macht. Sie schlagen sie, und die Jungen weinen und sagen: „Fertig, fertig!“

Morap-tsululúnge borimínga. Pangar, tsiníp nimbakipó minini, tsiníp
Rückenschmerzen bekommen sie. Der Alte, welcher Salbe gemacht hat, mit Salbe

unum banginápa, naumbir talangauká gutsum, kutúp unum numbúm-
auf dem Kreuze, an den Ellenbogen, an den Knien bestreicht

ban. Pangár taka neimbé maromaroianindimíngem; giúmam
er sie. Alter ein anderer die Schamgürtel bezaubert ihnen; sie ziehen sie aus-

gingbaimíngem. Otsám mae, tsikatsíkam buarbonda;
einander und umgürten sie ihnen. Sie dürfen sie nicht losmachen, immer müssen sie umbleiben;

gindapó, nama giotsam.
wenn sie baden, machen sie sie los.

Kotoangiombé, nama yor gimbimíngep. Gomá takala pai
Wenn sie dies vollendet haben, Eingewickeltes sie ihnen geben. Einsiedlerkrebs einen

yorgíkbat; tsim bangáu tsaworá pai puputuliangítem,
einzigen haben sie eingewickelt; Brotfruchtbaumblätter sehr viele haben sie zusammen-

narkúmbe tsaworá pai gutsum gikóngim. Nein kurún taka nárkun
gerollt, mit vielen Schnüren umbunden. Schamgürteljunge einer eine Schnur

naka tsim banga táka nuotsapet kalaweanindépet, ta laka nimbíngep.
und ein Brotfruchtbaumblatt macht los und wirft beides fort, einigen anderen gibt er es.

Nin laka nárkun táka, tsim bangá taka nuotsapét a kalaweanindépet,
Der auch Schnur eine, Brotfruchtbaumblatt eines macht los und wirft beides fort,

ta laka nimbíngep. Kotoanungopuó minini, gomá puliakníndet. Ambu-
einem anderen gibt er es. Der es nun zu Ende führt, den Einsiedlerkrebs findet er. Die

kúne orarangítse gimbáke: „Mingú nanúmbo giámbe náka!
älteren Jungen schreien und sagen: „Ihre Mütter sollen sie bezahlen auch noch!
Yor inána gikótsap, palipalikúnden maláka.“ Kurúmbe
Eingewickeltes dieses haben sie losgemacht, prügelt sie sofort.“ Die Jungen
giwírep. Dolíne gindét ama gindamóp laka.
laufen fort. Sie ruhig werden und setzen sich wieder.

Pangáran nonokoriangínden gimbengínden:
Die Alten belehren sie und sagen zu ihnen:
„Otsá tsambówe nari lumulumút wambakipó, nama ungbá undireíwet
„Wenn Menschen zwei Unkeusches sie tun, dann (ob) verheimlicht ihr sie
iki, umbák iki upúla upirikenía.“ Bak máe kana,
(ob) nennt sie vielleicht, ihr selbst müßt es wissen.“ Sie sollen sie nicht nennen,
gipengitséngo.
sagen sie ihnen.

„Kawatsáka murúp nanakaundiket mae; umbeundembé, nama
„Den Weibern den Murup zeigen sollt ihr nicht; sagt ihr es ihnen, dann
upén.“
müßt ihr sterben.“

„Nangurnangurgitsuótse ginánan kawatsáka, betsém mae.“
„Diejenigen, welche stehlen, den Weibern angeben sollt ihr nicht,“
„Merónga angamatsik ta kawatsáka umbeundém mae.“
„Männer Sitte eine den Weibern sagen sollt ihr nicht.“
Kotoangiombé, nama pangáran naka ambukúne giurúngam,
Wenn dies fertig ist, dann die alten und die älteren Jungen stehen auf,
bingabingánge gimbimingém kana[1]*:*
Schauspiele ihnen geben um zu[1]:

1. *Ondeapíka gindángam, nein neipeninge gindángam, merimértset*
Ondeap-Liane nehmen sie, Schamgürtel Spitzen nehmen sie, gewalttätige
tuonangakgíndep; aora giringiári, ondeapíka kurúmbe
Erregung bezeichnen sie; die Tanzreihen kommen, die Ondeap-Lianen bei den Jungen
nalea giomíngem.
nahe sie legen ihnen hin.

2. *Itir giúp, elaelangítse, kawatsáka giwireík kana, intsa-*
Sie stehen in einer Reihe, recken die Hälse, nach Weibern zu sehen um zu[2], gleich-
rán pai kongíndet, giúar, giurungám laka, elaelangindét laka,
mäßig ganz bücken sie sich, sie legen sich hin, stehen auf wieder, recken die Hälse wieder,
tsararakgíndem, giwírep: kurúmbe nangúr nónokoriangitséngo.
wenden sich, eilen, laufen fort: die Jungen das Stehlen lehren sie.

3. *Tsapóap girópet; tsiríka giwiréik, tsapoáp unum ginbam,*
Fischspeer sie nehmen; nach Fischen sie sehen, mit dem Fischspeer sie werfen,
aóra giringiari: kurúmbe tsapóap nonokoriangitséngo.
die Tanzreihen kommen: die Jungen den Fischspeer sie lehren.

---

[1] *Kana* „um zu“ wird als Postposition dem Infinitiv nachgesetzt.
[2] Siehe Anm. 2.

4. *Eáp girót; ama aóra giringiari: kurumbe de eáp*
Fußschlinge nehmen sie; und die Tanzreihen kommen: die Jungen die Kokos-
nonokoriagitséngo.
nuß-Fußschlingen lehren sie.

5. *nangúr naka eáp girótset; aóra giringiári: ku-*
Einen Haken und eine Fußschlinge nehmen sie; die Tanzreihen kommen: die
rúmbe tsim eáp naka nangúr nonokoriagitséngo.
Jungen Brotfruchtbaum-Fußschlinge und Brotfruchtbaum-Haken lehren sie.

6. *Rurumarúma giúp, naun ginelengikenía; gamíngam*
Zu zwei gegenüber stellen sie sich, bei den Händen nehmen sie sich; gegeneinander
ginbonía, aóra giringiári: kurúmbe kiéne nonokoriangitséngo.
bewegen sie sich, die Tanzreihen kommen: die Jungen das Begatten lehren sie.

7. *Kawatsáka kumbemíne botsapuotsé nini mer kurúmbe elelengak-*
Zu den Weibern, welche sich nackt baden, die Jungen schielen hin-
gitsémbe: inána laka kurúmbe nonokoriagitséngo, aóra giringiári.
über: dies auch die Jungen sie lehren, die Tanzreihen kommen.

Boinim kotoangiombé, nama nein kurúmbe itsam gulia-
Dieses vollenden sie, und dann die Schamgürteljungen das Festessen verteilen.
ngíndem. Ambukúne naun gitengemíngem murúp gitsámbot
Die älteren Jungen an der Hand sie haben genommen und den Murup sie haben
iná kana itsamínge gimbimíngem.
gespalten, deshalb Essen sie ihm geben.

Murúp niwirepá, nama ambukúne neim kurúmbe gi-
Wenn der Murup fortgeht, dann die älteren Jungen zu den Schamgürteljungen sagen:
mbengínden: „Tsáiran imbánap, bingabínga tsairán naná nono-
„Laßt uns an die See hinuntergehen, das Schauspiel des Ufers lehren
koriaíndop.“ Giwanapó, nama ambukúne ondéap bingabínga nono-
wir euch.“ Sie gehen hinunter, und die älteren Jungen das Ondeap-Lianenschauspiel lehren
koriangínden[1]*. Kurúmbe tsáiran gindamogindá, nama tsinger ta gimbákin.*
sie dieselben. Die Jungen an der See bleiben, und Haus eines sie bauen.
Giuáro, gindápo, merimergínde, bureburengindikenía, kumen taritar-
Sie schlafen, sie baden, sie erregen sich, sie salben sich, das Kopfhaar drehen sie
gindikenía, murúp de tsúnga gimbarémbe giwámbe, ambukúne
sich zusammen, Murup-Kokosnußwasser bereiten sie sich und trinken es, die älteren Jungen
murúp ginbuambeíngo. Nama gindúon, nin kurún nungú na-
den Murup sie lehren. Manchmal nehmen sie dieselben, dieser Junge seinen,
nam, nin nungú nanam, manímbap gion: nandúr nonokoriagínden.
dieser seinen, und gehen in den Busch: Medizin sie lehren dieselben.
nandúr giwámbé nama murúp taratáran gimbakítso.
Medizin essen sie und dann den Murup sehr gut machen.

Murup buamboín kotoangiombé, kurúmbe taratáran gimba-
Wenn sie die Murup-Unterweisung vollendet haben, die Jungen ihn sehr gut machen
kitsó, nama menepíka ka bánga rangarangá gutsum, gingbám; matíka
können, dann ihre Zungen mit einem Baumblatt, das sehr scharf ist, bearbeiten sie; das Blut

[1] Siehe oben S. 162.

bowanápi, iwargíndet; tsiríka, burúpe, wangén nari, gumuníwe,
fließt, sie enthalten sich; Fische, Schwein, bei der Ebbe Gesuchtes, Brühen,
de tsún, daúmbe gingbóram, gindamopaingindá.
Kokosnußwasser, Zuckerrohr mögen sie nicht, sie sitzen nur.

Murúp lilikínge taratáran takólo gimbakimbé, nama tsungán
Wenn sie die Murup-Melodien ganz gut machen, dann an das Wasser
giwanáp, amatsa pangáran de tsúnga gimbarimíngem; giwám, iwar
sie gehen, und die Alten Kokosnußwasser ihnen bereiten; sie trinken es, das Ent-
dawáka íup. Ambukúne gimbáren, manímbap gión,
halten zu Ende ist. Die älteren Jungen rasieren sie, und sie gehen in den Busch, und der
nakutsakútsar gión. Koar unum banimbanikgínden. Giwét ama
Nakuzakuzar-Prozedur unterwerfen sie. Mit Lalang-Gras enthäuten sie dieselben. Sie gehen zu-
wéawéa gindámbok. Ambukúne itir giúp, naun
rück und das Weawea zerspalten sie. Die älteren Jungen in einer Reihe stehen, an den Händen
gindendemíngem; pangáran rurumarúma giúp, bininge gitsóm
sie nehmen; die Alten zu zwei und zwei gegenüberstehen, Stöcke tragen
bongóia. Kapokápo takalá pai gipákit. Kapokapó gutsum giwét,
sie. Joch eines nur hat man gemacht. Wenn sie durch das Joch gehen,
ana pangáran palipalikgínden. Giwét taka, tsáiran nalangíndet
dann die Alten schlagen sie. Sie gehen noch weiter, in der See schwimmen sie
giwári. Gikúmak. Gindamogínda, tsaut mailíen nindé nama, bureburé-
und kommen. Sie sind fertig. Sie bleiben sitzen, wenn die Sonne kühl wird, dann salben
ngindikénne, nandín giwám, wanim giwíri. Nakútsar kurúmbe gikbaingo.
sie sich, schmücken sich, gehen ins Dorf. Nakuzar-Jungen nennt man sie.

2. *Kurúmbe karáun gióp.*

Die Jungen einen Karaun-Gürtel legen um.

Nakútsar kurúmbe angamíne gindé nama kapirápo pupulbonba-
Wenn die Nakuzar-Jungen lang werden und die Barthaare sich kräuseln,
ndemín, ama karáunan giomingém kana, lelalelangítse, mingunatanga
dann die Karaun-Gürtel man ihnen umlege, daß man, verlangen sie und ihren Vätern
gimbengínden.
sagen sie es.

Mingunatánga únge gimbakimingem, mingú aluakgíndem.
Ihre Väter Fischkörbe machen ihnen, sie selbst bringen sie auf die See.
Tsiríka bowatsík; a kumotiagíndem, karáun nandúr tsi.
Fische gehen hinein (und); sie kochen diese im Bambusrohr, Karaun-Gürtel Medizin ist es.
Kumotíwe ambukúne giomíngem; ambukúne gindángam mingu-
Die Bambusrohre den älteren Jungen sie geben; die älteren Jungen nehmen sie und sie
wónga giomíngem. Minguwónga gindángam mingiónga giomíngem.
ihren älteren Brüdern geben. Ihre älteren Brüder nehmen sie und sie den noch älteren Brüdern
Mingiónga gindángam mingubandirúnga giomíngem. Mingu-
geben. Die noch älteren Brüder nehmen sie und sie Alten geben. Die
bandirúnga gindángam kaiputánge giomíngem. Kaiputánge gindángam
Alten nehmen sie und sie den Älteren geben. Die Älteren nehmen sie

pangáran giomíngem, giwam. Pangáran bon ginbóndem,
und sie den ganz Alten geben, die sie essen. Die ganz Alten eine Zeit bestimmen und
gimbáke: „Em unaná kana min unduón a upánap tsáiran.“
sagen: „An diesem Tage sie holt und geht hinunter an die See.“
Tamár giron giwánap tsaíran, mamatákgíndet. Em
Am Abend nimmt man sie und geht hinunter an die See, und sie singen. Wenn der
úwa, kolék tsírnínden. Tsa maromaroianíndak, kumén taríka,
Morgen anbricht, der Kolek macht sie glatt. Ein Wasser bezaubert er, die Haarstränge,
mongúpo, dangáre bondimíngem. Neimbe giótsam,
die Ohrschmucke, die Armbänder schneidet er ihnen ab. Die Schamgürtel machen sie los.
damólan giwím. Lin giomíngep gindámop.
Schürzen und Bananenblätter sie antun. Ein rundes Holz legt man ihnen hin, sie setzen sich.
Kewénan tsim banga poakúnden, tare uópet, okóm
Die Kevenang Brotfruchtbaumblatt hat durchbohrt, Augen dann gemacht, das Gesicht
umbambárem, umbauwíri kurúmbe tare gutsum ilitakúnden. Kurun
damit bedeckt, sie kommt und die Jungen durch die Augen scharf ansieht. Dem, welchen
koántsar nungorambotsó niní, okóm dundungakúndet; kurún,
das Blütenende die Banane abgebrochen hat, ins Gesicht sie spuckt, den Jungen,
oar nanám, periaúndet.
der gut ist, lobt sie.

Gindamogínda, ambukúne wanim giwíri, kawatsáka naleagindi-
Sie bleiben sitzen, die älteren Jungen gehen ins Dorf, Frauen ihnen auf-
míngem. Mutaré ninéi kindánon pai gindimaim; neimberetsé niní aluak-
laden. Gegen die Kleinen Sand nur wirbeln sie auf; die Großen bringen
gindimingem mingunatánga mingunanúmbo giókem. Ambukúne giwá-
sie ihnen zu ihren Vätern und Müttern. Die älteren Jungen kommen
nap; ongár giók, tsinatsinangínde, mamatakgínde em úwa.
wieder; eine Trommel stellen sie hin und singen und leiern, bis der Tag anbricht.
Em úwa, manímbap nandúr gimbakimingem. Detsún guamó
Wenn der Tag anbricht, dann im Busch Medizin man macht. Kokosnußwasser in eine
gutsum gión; kaip naulgíndem, molói giumgindúom, de ginguórop.
Schüssel tuen sie; Bäume schaben sie, eine Blume zerpflücken sie, Kokosnuß reiben sie.
Boi tsawora takeagíndem, barorakgíndem, tsitsimáka ginbám
Dies alles tuen sie zusammen, vermischen es, zu Semmeln machen sie es zusammen
gangorá gutsum bowánap, bowár. Gangóra nivél, ama gi-
und lassen es in einen Topf hinab, es muß kochen. Wenn der Topf kocht, dann
ndungúret; tsitsimaka gindángam, pigakgíndem, nuk uwanápi de
schütten sie ihn aus; die Semmeln nehmen sie, drücken sie aus, der Saft fließt herab und
tsun unum úar. Boumakó, nama kurúmbe gimbengínden:
in das Kokosnußwasser hinein. Wenn das fertig ist, dann sie zu den Jungen sagen:
„Ukári nandúr ukám!“ Kutúp gingbúrim, nandúr giumám, pai bukó
„Kommt Medizin eßt!“ Sie die Knie beugen, die Medizin schlürfen sie, und so die
bondupémin. Embon natáka manímbap gindamogínda, nandúre
Bäuche werden ihnen voll. Tage fünf im Busch bleiben sie, Medizin sie
giám; indúpo mamatakpaingínde, kuár ma kio.
essen; in der Nacht singen sie nur, schlafen gibt es nicht.

Kotoangiombé, nama karáunan giomíngem. Karaúnan
Wenn sie das fertig haben, dann die Karaun-Gürtel man ihnen umlegt. Die Karaun-Gürtel

tsimeré nini yum bangáu tsi. Ka gindámbop, yum bangá gión
die neuen Pandanusblätter sind. Ein Holz spaltet man, das Pandanusblatt legt man

giwátsik, nait unum tsolakgindén a pipilgínden. Karáunan morapó.
hinein, im Feuer biegt man es und rollt es zusammen. Die Karaun-Gürtel die

nini ka, ínu góa, tsilán tsi. Goa karaún morápo, da-
späteren eines Baumes, der Goa heißt, Rinde sind. Der Goa-Karaun-Gürtel wird später, wenn

ngar kirán tsiapindé nama, giók. Kurúmbe koárimam gión bur
schon der Leibgurt anzulegen herannaht, umgetan. Die Jungen ins Gras sie gehen, das Schwein

gindámbot. Pangáran koárimam rurumarúma gindámop, koaríwe,
zu spalten. Die Alten im Grase je zwei zu zwei gegenüber setzen sich, Gräser,

daun bangáu, tikitík bangáu gitsombongóia. Ambukúne naun
Zuckerrohrblätter, wilde Zuckerrohrblätter halten sie. Die älteren Jungen an der Hand

gindéngemíngem, itír giúp, gión, pangáran banimbanikgínden.
sie fassen, in einer Reihe stehen, gehen, die Alten enthäuten sie.

Giútsu giwét tsairan, weawéa laka gindámbok, nalangindet giwári.
Sie gehen zurück an die See, Weawea auch sie spalten, sie schwimmen und kommen.

Tsungán giwánap. Tsungáng giuárginda em úwa. Pangáran kawa-
Ans Wasser gehen sie. Im Wasser liegen sie bis Morgen. Die Alten Frauen

tsáka ir irápo gindendíkem, kurúmbe sokáe angám ta gimbakimíngep,
die Schamhaare nehmen fort, den Jungen eine lange Tabakzigarette machen sie davon,

lulúk giwáp kana. Morápo sokáenge oáre ninéi gimbakimíngem.
zusammen müssen sie die rauchen. Nachher Tabak guten machen sie ihnen.

Morápo deímbe olakámam gindopomíngem. Deímbe boiníni ima-
Nachher Fleisch der Kokosnuß in den Mund sie stecken ihnen. Fleisch dieses bedecken

tsikiabóndem. Pangáran mamatakgindéngo. Em úwa giwíri tsu
sie mit Samen. Die Alten singen ihnen zur Ehre. Am Morgen steigen sie heraus, am

gatsémam gindámoginda.
Ufer sie bleiben sitzen.

Tsaut unumakó, nama bureburengínden, gimbáren, kumeninge
Wenn die Sonne zur Neige geht, salbt man sie, rasiert man sie, ihr Kopfhaar

giomíngem, tsam unum tsoalakgínden. Tamár giwíri wanim; itsám
legt man ihnen schön, mit der Nadel zupft man sie. Am Abend gehen sie ins Dorf; Festessen

guliángíndem, pangáran, ambukúne gindángam giwám.
verteilen sie, die Alten, die älteren Jungen nehmen es und essen es.

3. *Kurúmbe dangáre bowirandémin.*

Die Jungen die Rotanggürtel ziehen an.

Karáun kurúmbe namberétse gindét ama, kapirápo bowiri-
Wenn die Karaun-Jungen groß werden, wenn die Barthaare heraus-

mingá, nama dangáre bowirandémin.
kommen, dann die Leibgürtel gehen an ihnen herauf.

Tsáiran giwánap gindamogínda, parínge giṇbóndem, tsitsik-
An die See gehen sie und bleiben da, Stöcke vom Par-Baum schneiden sie ab, ent-
gíndem dangáre pipitgíndem. Dangár pangár gimbákik,
basten sie, die Gürtel rollen sie daran auf. Den Hauptgürtel (Muttergürtel) machen sie, daß er
uwíran, uwírik úar; dangár kurúmbe gimbákim, bowíran
(am Leibe) hinaufgeht, er liegt zuunterst; die kleinen Gürtel machen sie, daß sie (am Leibe)
bunú, boúar; morápo dangaráo giónggep
hinaufgehen, am oben Rande ruhen sie; zuletzt den langen Rotanggürtel legen sie sich um,
kondúpo iúar.
am unterem Rande ruht er.

Kotoangiombé, nama longange gindendemíngem. Kumén bangáu la-
Wenn das fertig ist, dann die Haartrichter nimmt man für sie. Die Kopfhaare mit
peká gutsum pipitgindimíngeno, longá gutsum gióm bowátsik; longá
einer Schnur rollt man zusammen, in die Haarröhre steckt man sie hinein; die Haarröhre
naka kumén bangáu takeangíndem giónggim.
und die Kopfhaare zusammen man bindet sie fest.

Waním giwíri, óngar giok, giṇbák, pangáran kurúmbé
Ins Dorf sie gehen, eine Trommel stellt man hin, schlägt sie, die Alten die Jungen
egíndem. Kurun ta nungunáta nipáke: „Tsek ek loloátse mindái,
ausschimpfen. Ein Junge sein Vater sagt: „Du, ich Gastfreundschaft übe so wie,
tsimbakimbé iki? tsek lotsoála tsindamotsíndá.“ Otangáka mon-
du machst es wohl[1]? du ohne Gastfreundschaft bleiben wirst.“ Worte solcher
bakipíne gimbengindéngo, óngar giṇbáko, ingungungínde.
Gestalt, sagen sie ihnen, die Trommel schlagen sie, sie streiten sich.

Em taka dangár kurúmbe wane walelengakgindem. Kurún,
Eines Tages die Rotanggürteljungen die Dörfer besuchen. Einen Jungen,
nári lumulúmut bakipuo kio miníni periangíndet, longa koneaíndet. Kurun,
der Unkeusches nicht tut loben sie, sein Haarschopf gefällt. Ein Junge,
nari lumulúmut nimbakipuó miníni, lónga konéa kió kana. Egindet
der Unkeusches tut, dessen Haarschopf gefällt nicht. Man schimpft ihn
otangáka lepétse gimbengíndet. Mememenindét ama nipáke: „Ek oár
aus, Worte schlechte sagt man ihm. Er schämt sich und sagt: „Ich will des
kúri awapúk kana.“
Guten Weg folgen.“

Tsáiran niwanáp kana, ondéap unum merimernindet, mat niwanápi,
Zur See geht er hinunter, mit Ondeap-Liane erregt er sich, das Blut kommt her-
de kambutsú gutsum nuar. Nandúr tekénne nindángam, pitsaknindem,
vor, in einer Kokosnußschale steht es. Medizin eine nimmt er, drückt sie aus,
núka mat unum boúar, baroraknindem niwám.
die Säfte ins Blut gehen, er vermischt es und trinkt es.

Waním niwiri, nungunámbo nimbenindek: „Indúpo wané iwam.“
Ins Dorf geht er, seiner Frau sagt er: „In der Nacht die Dörfer wir werden
Waurúngam, maránga mer, wandumbúrut wambewándet:
essen.“ Sie stehen auf, einer andern ihren Mann, wecken sie auf und sagen zu ihm:

---

[1] D. h. du, übst du wohl die Gastfreundschaft so wie ich?

„nari lumulúmut tsimbakúkop!“ nari lumulúmut wambakipó, nama umbu-
„Unkeusches tue!“ Etwas Schmutziges sie tuen, et crura

tséne, imátsik niwanapó nama niwát. Nurót laka, kandú naka
distendit, semen effluit et edit illud. Er nimmt ihn auch, und den Kopf und das

kumén numbúmbam. Indúnge tsawora pai wané wawám. Dawáka
Kopfhaar salbt er damit. Nächte viele sehr die Dörfer sie essen. Wenn Schluß sie

waupó, nama burén waót nirán wawát. Wandamowánda émbon
machen, dann rote Erde sie dörren und essen sie. Sie bleiben zu Hause Tage

tsaworá pai.
viele sehr.

Em táka umbáret, lónga laka giuríngep, wáne laka
Eines Tages rasiert sie ihn, die Haarröhre wieder nimmt man für ihn, die Dörfer wieder

walelengaknindem. Nungólia taka walulianíndet. Kurún ta nindúmbat
besucht er. Einem seiner Vertrauten sagt er Bescheid. Einen Jungen schickt er fort

nimbenindet: „Akólia tsimbetsíndet: ímbar nungúmak, ma nuomot kana,
und sagt ihm: „Meinem Vertrauten sage: Das Schiff ist fertig, und er will es bei dir

línge nukbondémbe, nuóm kana, maktsungbátso.“
hochziehen, die Schwellen schneidet er schon, er ist daran sie unterlegen, er soll ihn erwarten.“

Ma nuurúngam niwíran nungólia kana.
Dann steht er auf und geht zu seinem Vertrauten.

Dangár kurúmbe dokaláin gimbíngem gindángam gindóm bo-
Den Rotanggürteljungen einen Korb gibt man, sie nehmen sie und tragen sie immer

ngóia. Mingítsambónon ole takeangindikénne, bowirikenía, nanarwánde,
mit sich. Mit ihren Frauen kommen sie zusammen, sie sehen sich, sie sprechen mit

wauáro. Tsinger gimbákin, putún pangáran gíndet.
einander, sie schlafen zusammen. Ein Haus machen sie, allmählich Alte werden sie.

4. Keat kurúmbe koninge bowim.

Die Mädchen die Röcke umbinden.

Mer kurúmbe karáun giopó, nama mingítsambónon nalea-
Wenn die Jungen die Karaun-Gürtel umlegen, dann ihre Frauen gibt man

ngindimíngem. Mutaré nini kumbemíne bowebówae boóia. Putún neimberetsé
ihnen. Die kleinen nackt gehen fernerhin. Die etwas Größeren

nini kon mutár bowíp.
Weiberrock kleinen binden um.

Keat kurún ta yu nungbakó, nama damolán uwim, bambár
Wenn ein Mädchen der Mond schlägt, dann Bananenschürzen tut sie um, eine Kammer

girúkot, uwátsik. Embon natakúa taka boumakó, nama tsu-
für sie macht man, sie geht hinein. Tage sechs fertig, dann ins

ngáng bowánap, moráp unum bowinának, nama tsanguláp
Wasser sie gehen hinab, auf dem Rücken schneiden sie, manchmal mit einem Bambusmesser,

unum náma kar dambír unum. Mandagatsíka boókom bowanápi.
manchmal mit einer Flaschenscherbe. Große Taschen hängt man ihr über.

Bambár unum, náma manimbáp unum undámop. Alúnge
In der Kammer, manchmal im Busch weilt sie. Wenn die Wunden
bondupó nama tsúngan uwánap, tsúngan uarúnda em úwa. Kawatsáka
heil sind, dann ans Wasser geht sie, im Wasser liegt sie bis zum Morgen. Weiber
tsaworá pai mamatak bóndek bondáp.
viele sehr singen zu ihrer Ehre und baden sich.

Akonoála bowíri waním. Karáun naka dangár kurúmbe bure-
Am Morgen kommen sie ins Dorf. Die Karaun- und die Gürteljungen salben
mburengíndek, gnandín gimbúk, kon naimbára uwíp.
sie ein, schmücken sie, einen großen Rock bindet sie um.

Tamár aluákgíndek ukín kana giok. Uk kingí ta naka itám
Am Abend bringt man sie fort zu ihrem Mann. Sie hat eine Tür und einen Bogen
de bangá gutsum gipakimbetsé nanáman, utsópet mangóia.
von Kokosnußblatt gemacht, trägt sie mit sich.

Tsiríka bokom botsandetsé nini tsemargíngbam kingí gutsum. Kawa-
Fische gebratene bindet man an die Tür. Die Weiber
tsáka nari ukék nini: kondáron, kindáre, mandánga, koninge, guamo,
ihre Sachen, wie: Töpfe, Lanzen, Taschen, Röcke, Schüssel,
ukunáta ukúnan wakokombetsé boiníni, botsom bongoía, aluak bondúkom.
von ihren Eltern vermacht, tragen mit sich, bringen sie mit.
Ukín kana giokó, nama bangimam undámop, itsám gimbákip.
Zu ihres Mannes Haus bringt man sie, und auf eine Bank sie sich setzt, man speist.

Ongar giók, ongariangíndek, engíndek: Oar undét kana,
Eine Trommel stellt man hin, trommelt ihr, schimpft sie aus: Gut soll sie werden,
meunméun undét kana, taratáran purupurúkundét kana, lo uwambungó
freigebig soll sie werden, gut soll sie im Garten arbeiten, Gastfreundschaft soll
kana, engíndek. Ukín kana undamoúnda, kondarkondar-
sie üben, darum schimpft man sie. Im Hause ihres Mannes muß sie bleiben, sie muß kochen,
úndet, ninniwam; purúk umbakíngep, eleká wawirikenía kio, kuaruó
er ißt es; Arbeit im Garten leistet sie ihm, aber sie sehen sich nicht, schlafen
kio, mondetsé nawán. Oar umbúrat tsaworá pai. Pangáran, da-
nicht, unreif sind sie noch. Das Gute sucht sie sehr viel. Die Alten, die
ngan kurúmbe, gadagáda kurúmbe umbeúnden, giwíak.
Schamgürteljungen, die Arbeiter (oder Ansiedler) spricht sie an, daß sie ihr beischlafen.

II. TEIL:

Freie Übersetzung und Erklärung der Texte.

1. Die erste Initiation der Jünglinge.

In Monumbo gehen Knaben und Mädchen in der Kindheit ohne Kleidung umher. Wenn aber die Knaben größer geworden sind und die Schamhaare erscheinen, überlegen ihre Väter mit einander und bestimmen eine Zeit, wann sie ihnen einen Schamgürtel anlegen sollen. Da das aber nicht so einfach ist und viele Kosten und Zurüstungen erfordert, so wartet man gewöhnlich, bis eine Anzahl Knaben zusammen das Alter erreicht haben. Als ich der Einkleidung zum erstenmal beiwohnte, nahmen auch drei Knaben aus der Hansabucht daran teil, so daß ihrer im ganzen sechs waren.

Eben auch deswegen, weil die Einkleidung Zeit und Muße und größere Speisevorräte beansprucht, so wählt man dazu, wie übrigens zu allen Festlichkeiten, die Zeit des Südostmonsuns, da dann die „Ernte“ vorüber und die Speicher gefüllt sind, während zur Zeit des Nordwestmonsuns, der Regenzeit, die Gartenarbeit drängt. Auch ist dann oft Schmalhans Küchenmeister, die Vorräte des vergangenen Jahres neigen sich bedenklich zu Ende, der Lückenbüßer Sago tritt ein, und bei schmaler Küche kann in Monumbo nichts Festliches begangen werden.

Also in der Südostzeit setzt man einen Termin an, wann man den Jungen einen Schamgürtel anlegen will. Diesen selbst gegenüber beobachtet man Stillschweigen, damit man ihrer am festgesetzten Tage leichter habhaft werden könne. Sie wissen nämlich recht gut, daß es dabei Prügel gibt, und wer gibt, um Prügeln zu entgehen, nicht gerne Fersengeld? Ihre Väter bereiten nun langsam alles zur Feier vor. Sie sorgen für die nötigen Schamgürtel, für erkleckliche Portionen Fische und Schweinefleisch, Taro, Yam, Bananen und Zuckerrohr.

Da aber die Einkleidung die Jungen berechtigt, nach und nach in die Gerechtsame, Wissenschaft und Geheimnisse der Alten einzudringen, also ihre Großjährigkeitserklärung ist, so sollen sie gleich am Tage selbst das Murup-Geheimnis erfahren. Der Murup wird also ins Dorf kommen. Da aber Uneingeweihte, d. h. Kinder und Frauen, diesen unter Todesstrafe nicht sehen dürfen, so umstellt man in weitem Kreise das Männerhaus *(nokó)* oder auch ein anderes mit Zweigen und Palmenblättern. Man macht daraus eine hohe und dichte Wand, so daß kein Unbefugter das Innere des Hofes erspähen kann. Die schmale Eingangstür ist gewöhnlich ein zusammengeflochtenes Palmenblatt, das mit einem aus jungen, gelblichen Palmenblättern hergestellten grotesken Gesichte versehen ist; Augen, Ohren und Mund sind mit rotem Betelspeichel darauf gezeichnet. Rechts und links vom Eingange sind Lanzen in den Boden gesteckt, ganze Bündel von Lanzen ragen mit ihren Spitzen von der Innenseite her über den Eingang empor.

Also der Murup[1] ist ins Dorf gekommen und heult schon ein oder zwei Tage ganz jämmerlich. Alle Männer sind bei ihm, trommeln und singen dazu. Jetzt bricht der festgesetzte Tag an. Die älteren Jungen, welche schon vor ein oder zwei Jahren die Feiern durchgemacht haben, suchen sich der einzukleidenden Knaben zu bemächtigen. Des ersten werden sie ohne Mühe habhaft, die anderen wissen aber sofort, um was es sich handelt und ergreifen das Hasenpanier. Wenn sie im Grunde genommen auch den Gürtel bekommen und damit großjährig werden wollen, so fürchten sie doch die Prügel, die es dabei geben wird. Man muß eine förmliche Jagd auf sie machen, um sie zu fangen. Hat man sie endlich erwischt, so bindet man ihnen, ein gut Stück Weg vom Murup-Platze entfernt, Kokosnußfasern unter die Füße. Die Mütter der Knaben, die in Angst um ihre Sprößlinge sind, werden mit dem Bescheide abgefertigt: „Eure Kinder müssen ins Feuer.“ Wozu diese Lüge dienen soll, weiß ich nicht.

Nun nehmen die älteren Jungen die Einzukleidenden bei den Händen, jeder hat sich den seinen ausgewählt. Sie bilden eine Reihe und setzen sich

[1] Vgl. hiezu das in *C* S. 411 ff. Mitgeteilte.

gegen den Hof hin in Bewegung. Die Kokosnußfasern lösen sich bald von den Füßen der Jungen. Wenn sie nahe vor dem Eingange sind, fangen die Murup-Flöten von neuem an zu pfeifen, die großen Trommeln werden dröhnend geschlagen, die Männer im Innern stimmen ein erschütterndes Geheul an und rütteln wild an der Einzäunung des Hofes. In demselben Augenblick öffnet sich die Türe, und die Jungen, sich immer an der Hand haltend, laufen so schnell als möglich unter einer Reihe Joche her.

An der Türe beginnend und um das Männerhaus sich herumziehend, hat man nämlich eine Reihe niedriger Joche errichtet. Man nennt dieselben *kapokápoi.* Sie werden gemacht aus einfachen Stöcken, die man durch ein niedrig hängendes Kokosblatt verbindet. Nur gebückt kann ein Knabe unter diesem durchkriechen. Soviel ich mich noch erinnere, waren acht bis zehn solcher Joche der Reihe nach aufgestellt. Dieselben werden auch mit frischen, zarten Kokospalmblättern, Blumen und einer Art roter Baumfrüchte verziert. Auf dem Boden dieser Jochstraße hat man eine Reihe kleiner Feuerchen angezündet. An den Seiten dieser Jochstraße stehen große Männer mit dicken Kräuterstengeln bewaffnet, die sie auf die durchkriechenden Jungen niedersausen lassen. Wenn also die Jungen diese Joche passieren, so müssen sie auf ein Dreifaches achten: 1. daß sie nicht in die Feuer treten, 2. daß sie oben nicht widerstoßen, 3. daß sie sich den von allen Seiten niederfallenden Hieben entwinden. Kein Wunder, wenn den neuen Kandidaten die Angst aus allen Mienen starrt. Aber unbarmherzig werden sie von den älteren Jungen vorwärts gezerrt. Drei-, viermal müssen sie so „Spießruten" laufen, bis die alten Männer, die in irgendeinem Winkel kauern, sagen: „Es ist genug."

Alsdann setzen sie sich auf ein Stück Holz, um sich etwas auszuruhen. Bald sprechen die älteren Jungen zu ihnen: „Kommt, faßt den Murup an seinem Eckzahn." Sie meinen damit die Flöten. Zitternd folgen sie, sehen die Flöten und die Männer, welche die Töne auf ihnen hervorbringen, fassen sie an und gehen wieder aus dem Männerhaus heraus. Nachdem sie sich niedergesetzt, bringt man ihnen alle dort befindlichen Murup-Flöten, damit sie dieselben genau betrachten können. Die Überbringer sagen ihnen dabei: „Seid nicht geizig, sonst solltet ihr den Murup nicht nehmen," das heißt wohl: sonst solltet ihr die Murup-Sache nicht zur eurigen machen. Mit der Mahnung, nicht geizig zu sein, will man ihnen wohl bedeuten, daß sie reichliche Gaben austeilen sollen zum Danke, daß man sie in das Murup-Geheimnis eingeweiht hat. Jetzt sind die Jungen mit dem Murup-Geheimnis vertraut, jetzt wissen sie, was es mit dem Murup auf sich hat: *murúp gitsámbot* (sie haben den Murup gespalten), heißt es, wohl mit Anspielung auf das Spalierlaufen.

Jetzt ist der Augenblick gekommen, daß man ihnen den Schamgürtel anlege. Auf einige Zurufe der Väter nehmen einige starke Männer einen Jungen hoch, strecken ihn gerade und ein Mann, meistens ist es ein Verwandter des betreffenden Jungen, gibt ihm mit einem dicken Krautstengel wuchtige Schläge auf den Rücken. Wenn der Krautstengel in Fetzen gegangen ist, wirft er denselben in hohem Bogen in den anstoßenden Busch. Jetzt wird der Junge wieder auf den Boden gestellt und ihm sofort der Schamgürtel angelegt. Darauf nimmt man einen anderen Jungen vor, und so weiter bis zum Schluß. Einem schwachen

Jungen, der nicht recht wachsen will, muß besonders nachgeholfen werden. Er bekommt seine Hiebe mit der harten Mittelrippe des Kokospalmblattes, und nach Beendigung der Schläge streckt man ihn noch tüchtig aus.

Damit die Prügel besser ihre Wirkung tun, den Körper in die Länge und Breite sich ausdehnen lassen, werden die Stöcke erst bezaubert. Irgendein Graubart spricht allerhand unverständliche Laute darüber und bespuckt sie mit Betelsaft. Ebenso wird der Rücken des Jungen vorher in derselben Weise bezaubert von dem, der die Schläge erteilen will. Auch die Schamgürtel werden von zwei Männern ausgebreitet, bezaubert und in die Länge gezogen. Durch alles dieses soll bewirkt werden, daß die Knaben gut wachsen und große, starke Männer werden. Nachdem alle Jungen durchgenommen sind und sich die Tränen abgewischt haben, salbt man sie mit einer Salbe am Kreuz, an den Knien und an den Ellbogen.

Die Knaben setzen sich wieder hin und erhalten nun von den Alten ein Päckchen. Einen einzigen Einsiedlerkrebs hat man mit vielen Brotfruchtbaumblättern umwunden und um jedes Blatt eine Schnur gelegt. Der erste Knabe macht eine Schnur und ein Blatt los und gibt das Päckchen einem anderen. Dieser löst wieder eine Schnur und ein Blatt und gibt es weiter. Einer kommt schließlich auf des Pudels Kern und findet den Krebs. Wenn die umsitzenden Männer das sehen, gebärden sie sich wild, schimpfen die Jungen mit schlechten Worten und tun, als wollten sie dieselben durchprügeln.

Doch bald beruhigt man sich und jetzt kommt die Lehre: „So verborgen wie dieser Krebs war, so geheim müßt ihr das Murup-Geheimnis halten. Wenn ihr es verratet, müßt ihr sterben. So geheim müßt ihr alle besonderen Männergebräuche halten. Und wenn ihr mal zwei Menschen findet, die sich miteinander ergötzen, müßt ihr es nicht sagen; oder wenn jemand stiehlt, so müßt ihr dies den Weibern nicht verraten."

Nachdem dieses fertig ist, führen die Männer den Knaben im Tanze vor, was sie nun in den nächsten Jahren zu üben haben. Im Takte der Trommel sich bewegend, bezeichnen sie durch nicht mißzuverstehende Manipulationen die Aufgaben der Knaben:

1. Daß sie sich oft erregen müssen durch Einschiebung der Ondeap-Liane in den Penis;

2. daß sie fleißig stehlen müssen und sich von den Weibern nicht sehen lassen dürfen;

3. daß sie fleißig Fische fangen müssen mit dem Fischspeer;

4. daß sie fleißig Kokosnüsse herunterholen und die Milch trinken müssen; beim Klettern in die Kokospalmen und andere Bäume bedient man sich einer Fußschlinge *(eáp)*;

5. daß sie fleißig Brotfrüchte herunterholen müssen mit dem Pflücker *(nangúr)* und mit Hilfe der Fußschlinge *(eáp)*;

6. daß sie sich mit Weibern ergötzen müssen;

7. daß sie den Weibern beim Baden heimlich zusehen müssen[1].

[1] Diese Art Tänze, die man Schauspiele nennen könnte, haben die Monumbo sehr zahlreich. Man nennt sie *bingabínga*. Siehe *C*, S. 414 ff.

Nachdem auch diese Tänze vorüber sind, verteilen die nun eingekleideten Jungen Eßvorräte an die älteren Jungen und die Männer, zum Danke, daß sie sich so viele Mühe mit ihnen gegeben haben. Diese Eßvorräte sind von den Vätern der Jungen und ihren Verwandten zusammengetragen.

Von jetzt an sind die neu eingekleideten Jungen einige Monate für Weiber und Kinder unsichtbar. Sie gehen mit den älteren Jungen in die Nähe der See, wo sie ein Haus bauen. Hier schlafen sie nun, baden sich, erregen sich, salben sich, frisieren ihr Haar und bewirken, daß es ihnen allmählich in Troddeln vom Kopfe herunterbaumelt, üben sich im Blasen der Murup-Flöten, fangen Fische, stehlen in den Pflanzungen usw. Nachts gehen sie ins Dorf, um zu essen. Ihre Mütter setzen das Essen für sie bereit. In all diesen Dingen sind ältere Jungen ihre Lehrmeister und Anführer. Manchmal nehmen sie dieselben auch mit weiter in den Busch, um sie Medizinen kennen zu lehren, die sie essen müssen, um die Murup-Flöten gut blasen zu können.

Wenn sie nun die Murup-Flöten schon ziemlich gut handhaben können, machen sie noch eine außergewöhnliche Anstrengung, um dieselben ganz gut, vollkommen zu erlernen. Mit scharfen Baumblättern reiben sie ihre Zungenspitze so stark, daß sie blutet. Dies tun sie längere Zeit hindurch, und während dieser Zeit enthalten sie sich von Fisch, Schweinefleisch, von zur Ebbezeit Gesuchtem, von Brühen, von Kokosnußmasse und Zuckerrohr. Dabei üben sie fleißig, um auch die Melodien auf den Flöten hervorbringen zu können.

Wenn sie nun diese gut gelernt haben, dann gehen sie irgendwohin an ein Wasser. Die Abstinenzzeit ist nun vorüber, ihre Väter machen ihnen Kokosnußwasser zurecht, das sie trinken, die älteren Jungen frisieren sie und nehmen sie mit weiter in den Busch, um sie einer Prozedur zu unterwerfen, die man *nakutsakútsar* nennt. Man geißelt sie mit Bündeln scharfen Balanggrases, wodurch ihre Haut ganz rissig wird. Hierauf gehen sie wieder an die See, wo sie nochmal „Spießruten" laufen müssen. Man nennt dies: die *weawea* spalten. Man hat wieder, wie im Anfange, ein Joch errichtet. Männer stehen auf beiden Seiten Spalier, mit Stöcken versehen. Die älteren Jungen nehmen die Knaben bei der Hand und im Sturmschritt geht's durch die feindlichen Reihen und weiter in die See hinein. Hier baden und schwimmen sie, kommen dann ans Land, salben und schmücken sich und gehen zur Abendzeit ins Dorf. Die Probezeit ist überstanden, sie sind ins volle Leben eingetreten. Man nennt sie *nein kurúmbe* oder *nakútsar kurúmbe*.

2. Die zweite Initiation der Jünglinge.

Wenn die *nakútsar* oder *nein kurúmbe* schon gut herangewachsen sind und die Barthaare sich zu kräuseln beginnen, verlangen sie darnach, daß man ihnen das *karaun* umlegt. Es gibt zwei Arten von *karaun*. Dasjenige, welches zuerst umgelegt wird, ist ein breiter Gürtel, der aus den langen, schwertförmigen Blättern des Pandanusbaumes gemacht wird. Später wird ein ebenso breiter Gürtel aus der Rinde eines Baumes, den man *goá* nennt, verfertigt und getragen. Beide *karaun*-Gürtel werden fest auf dem Leibe getragen und mit dem Schamgürtel bedeckt. Wegen ihrer Breite und Steifheit zwingen sie den jungen Mann, sich gerade aufrecht zu erhalten.

Wenn also die Jünglinge die Zeit für gekommen glauben, so sagen sie dies ihren Vätern. Diese machen Fischkörbe, welche die Jünglinge selbst auf die See hinausfahren. Die Fische, welche sich darin fangen, werden im Bambusrohre gebraten. Diese mit gebratenen Fischen gefüllten Bambusrohre geben die Jünglinge denen der vorhergehenden Altersstufe mit der Weisung, sie weiter zu geben. Sie steigen so Schritt für Schritt durch alle Altersstufen hinauf, bis sie zu den Häuptern des Volkes gelangen, von denen sie dann gegessen werden. Das war die *nandúr*, die Medizin, die „Schmiere", wodurch die Alten in die Laune gesetzt werden sollen, den Jünglingen den *karaun*-Gürtel zu geben. Die Alten bestimmen nun eine Zeit und sagen zu den jüngeren Männern: „An diesem Tage holt die Jünglinge und geht mit ihnen an die See." Dies geschieht. Die erste Nacht an der See vergeht mit dem Herleiern schwermütiger Melodien, wozu eine ganz kleine Holztrommel geschlagen wird.

Am folgenden Morgen beginnt die Sache damit, daß ein Mann, den man in diesem Falle *Kolék*, d. h. Schwarzer Kakadu, nennt, den Jünglingen die Haartroddeln, die Arm- und Beinbänder abschneidet. Auch die Schamgürtel legen sie ab und binden statt dessen Schürzen von Bananenblättern um.

Hiernach kommt die *Kewénan*, d. i. ein als Frau verkleideter Mann. Sein Gesicht bedeckt er mit einem Brotfruchtbaumblatt, in welches er für die Augen zwei Löcher gemacht hat. Durch diese Löcher beguckt er nun jeden der Jünglinge. Einem Jüngling, der das Blütenende der Banane abgebrochen, d. h. Unkeusches mit Mädchen getan hat, spuckt er ins Gesicht; einen Jüngling hingegen, der sich solches nicht zu Schulden kommen ließ, lobt er. *Nein-kurúmbe* und auch *karaun kurúmbe* sollen sich offiziell mit Weibern nicht abgeben. Daß sie es aber alle tun, ist ein öffentliches Geheimnis.

Nach dieser Gerichtsszene bleiben die Jungen an der See zusammen sitzen; die anderen Männer gehen ins Dorf, um den Jungen eine Frau aufzuladen. In Wirklichkeit sind Knaben und Mädchen schon fast von Kindesbeinen an sich einander zugewiesen; jetzt ist aber die Stunde, wo die Paare offiziell proklamiert werden. Niemand ist um Neigung gefragt worden, Nützlichkeitsrücksichten sind meist maßgebend. Größere Mädchen werden schon gleich zu den Eltern ihres Bräutigams geführt und bleiben einige Wochen dort; kleineren Mädchen wird bloß Mitteilung gemacht, daß sie den und den bekommen haben, und Staub wird gegen sie aufgewirbelt.

Darnach kommen die älteren Jungen wieder an die See hinunter. Man rückt eine kleine Trommel zurecht und vergnügt sich bis zum folgenden Morgen, die ganze Nacht hindurch, mit Gesang. Wenn der neue Tag angebrochen ist, wird Medizin bereitet. Man nimmt einige recht große Schüsseln, kleine Tröge könnte man sie nennen. Man füllt dieselben mit Kokosnußwasser. Die in der Nähe stehenden Palmen werden ihrer Früchte so ziemlich entledigt. Alsdann schabt man die Rinde von einigen als besonders heilsam bekannten Bäumen, zerpflückt eine gewisse rote Blume und zerreibt das Fleisch von einigen Kokosnüssen. Alles dieses mischt man durcheinander, wickelt Portionen davon in Bananenblätter und senkt sie in kochendes Wasser. Nachdem sie eine Zeitlang gekocht haben, schüttet man den Topf aus, nimmt die kleinen Bündel und preßt sie in das vorher bereitete Kokosnußwasser aus. Die Über-

bleibsel wirft man einfach fort. Diese so bereitete Medizin *(nandúr)* müssen nun die Jungen schlürfen. Sie legen sich auf den Knien vor den Schüsseln hin, stützen sich auf die Arme und saufen wie das liebe Vieh. Die Bäuche füllen sich und spannen sich wie Windblasen. Wenn mit dem besten Willen nichts mehr heruntergewürgt werden kann, ruht man etwas aus, um bald darauf mit neuer Gier zu saufen. Nachts trommelt und singt man und sucht durch allerhand Mittel den Schlaf fernzuhalten. Höchstens darf stehend etwas geschlafen werden. Tagsüber wird weitergesoffen. Das dauert drei, vier oder fünf Tage an, mit der Wirkung, daß die Jungen schließlich sich recht wüst ansehen.

Nach Beendigung dieser Gelage wird ihnen der *karaun*-Gürtel umgelegt. Dann müssen sie in ein Grasfeld gehen, um wieder „Spießruten" zu laufen, was man jetzt das Schwein spalten nennt *(bur gindámbot)*. Die großen Männer bilden Spalier und haben Bündel von Blättern des Zuckerrohrs und einer anderen Rohrart in der Hand. Die älteren und die anderen Jungen nehmen sich bei der Hand, bilden eine Reihe und laufen Spalier. Hierbei werden sie von den Männern mit den erwähnten Bündeln scharfer Blätter geschlagen. Auf Rücken und Brust wird die Haut ganz rissig. Damit nicht genug, gehen sie auch wieder an die See, um *weawea* zu spalten, wie es in dem vorhergehenden Abschnitt beschrieben wurde (siehe oben S. 173).

Hiernach gehen die *karaun*-Jungen mit anderen älteren Jungen und einer Anzahl Männer an ein fließendes Wasser. Die *karaun*-Jungen müssen sich hineinlegen, so daß nur Mund und Nase hervorstehen. Die Badestelle ist markiert und geziert durch Zierpflanzen, die an den Ufern in den Boden gesteckt wurden und durch zarte, gelblich aussehende Kokospalmblätter miteinander verbunden sind. Die Jungen müssen die ganze Nacht im Wasser liegen bleiben. Während dieser Zeit werden zwei ebenso charakteristische als abscheuliche Gebräuche befolgt. Einige Männer nehmen einigen Weibern Pubes-Haare fort. Von diesen Haaren machen sie eine lange Zigarette und geben diese den Jungen im Wasser zu rauchen. Sie geht von Mund zu Mund. Wenn sie zu Ende geraucht ist, reicht man ihnen auch echten Tabak. Ferner, ein Mann geht hin et cum muliere coit. Quo finito surgit, crura extendit et cum semine effluente aliqua fragmenta nucis coco (Kokosnuß) collinit eaque dat viro. Dieser steckt sie den Jungen im Wasser in den Mund. Diese müssen sie essen. Die Männer sitzen die ganze Nacht am Feuer, rauchen, schwätzen und singen. Wenn es Tag wird, steigen die Jungen aus dem Wasser heraus, setzen sich ans Feuer, um sich zu wärmen.

Am Abend dieses Tages salben und schmücken sie sich. Insbesondere frisieren sie ihr Kopfhaar. Die Ränder werden glatt rasiert und das Haar mit einem vier- bis fünfzackigen Bambuskamm schön aufgelockert. Denn während ihnen als *nein kurúmbe* das Haupthaar in Troddeln herunterhing, tragen sie es fortan schön aufgelockert, kreisförmig vom Kopfe abstehend. Nachdem sie sich so in Staat gesetzt haben, gehen sie ins Dorf und verteilen Eßvorräte an ihre älteren Brüder und die Männer zum Danke für die ihnen geleisteten Dienste.

3. Die dritte Initiation der Jünglinge.

Wenn die *karáun*-Jungen sich mehr und mehr entwickeln und einen Bart bekommen, dann legen sie den *karáun*-Gürtel ab und ziehen die Rotanggürtel an.

Sie gehen an die See, bleiben dort, schneiden Zweige ab vom *par*-Baum, schälen sie, um die Gürtel daran aufzurollen. Ohne viel Umstände zu machen, legen sie gleich die Rotanggürtel um, und zwar:

1. Der *dangár pángár*, d. h. Muttergürtel. Dieser ist ein aus groben Rotangsträngen geflochtener Gürtel, der wohl 20 bis 25 *cm* breit sein kann. Er muß mit Gewalt übers Gesäß hinweg auf den Unterleib gebracht werden und liegt korsettartig auf demselben. Er drängt den Bauchinhalt nach oben, so daß dieser über den oberen Rand des Gürtels weghängt. Die scharfen, harten Ränder bewirken manchmal Hautabschürfungen, die man durch untergelegte, weiche Blätter zu verhindern, oder zu heilen sucht. Dieser *dangár pángár* wird bedeckt

2. mit mehreren *dangár kurúmbe*. Dieses sind etwa 5 *cm* breite, aus feineren und rötlich gefärbten Rotangsträngen geflochtene Gürtel. Auch diese müssen mit Gewalt übers Gesäß hinweg bis auf den *dangár pángár* gebracht werden. Sie bedecken die untere Hälfte desselben. Die obere Hälfte desselben wird

3. bedeckt mit dem *dangaráo*. Dieses ist ein langer, etwa 5 *cm* breiter, aus feinen, rötlich gefärbten Rotangsträngen geflochtener Gürtelstreifen, der mehrmals um den Leib geschlungen wird. Den Schamgürtel machen sie fest, indem sie ein Ende vorne und das andere hinten unter diesen Gürtel durch und fest anziehen.

Auf die Anlegung der Gürtel folgt eine neue, diesem Alter eigentümliche Frisur der Haare. Das ganze Kopfhaar wird nach hinten zusammengezogen, zu einem Schopfe zusammengebunden. Die Schnur, womit dieses geschieht, ist so lang, daß noch ein ziemliches Ende unbenutzt herunterhängt. Mit Hilfe dieses freien Endes wird der Haarschopf durch eine trichterförmige Röhre gezogen, *lónga* genannt. Diese *lónga* ist oft bunt bemalt, mit kleinen Muscheln und Hundezähnen geschmückt. Manchmal sind sie von beträchtlicher Länge, wohl 20 bis 25 *cm* lang. Nur selten ist das Haupthaar so lang, daß es am hinteren Ende der Röhre hervorkommt. Dann wird ein Büschel fremder Haare hineingesteckt und befestigt, und so die gaffende Welt hinters Licht geführt. Damit aber Haarschopf und *lónga* fest in- und aneinander bleiben, wird am Grunde des Haarschopfes ein geflochtener Reifen umgelegt und befestigt und an diesen Reifen die *lónga* festgenäht.

Wenn dies alles nun fertig ist, gehen die jungen Herrn in ihrer neuen Tracht ins Dorf. Es gibt natürlich ein besseres Essen als gewöhnlich. Nach geendeter Mahlzeit rückt man eine große Holztrommel mehr in die Mitte der Versammlung. Die Väter der betreffenden Jünglinge beginnen nun die Holztrommel zu bearbeiten. Sie geben das Streitsignal und erinnern die Jungen an ihre übernommenen Pflichten, und zwar in Form von Verdächtigungen. Sie sagen z. B.: „Wirst du auch wohl Gastfreundschaft üben, so wie ich? Du wirst gewiß keine Gastfreundschaft üben! — Wirst du auch wohl arbeiten, wie

ich, schöne Gärten machen? Du wirst ein Faulpelz sein!" Derartiges müssen die Jungen in bunter Abwechslung vor allem Volke hören. Sie sitzen dann da, wie begossene Pudel.

In den nächsten Tagen gewöhnen sie sich vorerst an die neue und steife Bekleidung und legen noch vielfach verbessernde und verschönernde Hand an ihre Haarfrisur. Eines Tages dann machen sie einen Besuch in den anderen Dörfer. Dieser Besuch beschränkt sich aber meist darauf, daß sie im Gänsemarsch, weder links noch rechts blickend, aufrecht und stolz, mitten durchs Dorf marschieren, um sich von den Leuten bewundern zu lassen. Hierbei geht es nun jenen Jungen schlecht, die in ihrem Vorleben nicht sauber waren. Während die Zuschauer die Haarfrisur derjenigen Jungen, die sich von den Weibern mehr ferngehalten haben, bewundern, verachten sie diejenige der Jungen, welche sich oft mit Weibern vergangen haben. Diese letzteren schämen sich nun gewaltig und sagen: „Wir wollen den guten Weg verfolgen, das soll heißen, wir wollen schon machen, daß wir auch schön werden und ihr unsere *lónga* auch liebt." Und nun huldigen sie sonderbarerweise dem Grundsatz: *similia similibus.*

Ein so betroffener junger Mann geht nun an die See hinunter, erregt sich mit den Ondeap-Lianen, so daß Blut aus der Harnröhre fließt. Dieses Blut fängt er auf in eine Kokosnußschale, holt Medizin, d. h. irgendein Kraut, preßt es aus und läßt den Saft sich mit dem Blute vermischen. Er mengt beides gut durcheinander und trinkt die Brühe. Dann geht er ins Dorf und sagt zu seiner Frau: „Heute Nacht wollen wir zwei die Dörfer essen." Was dieser Ausdruck besagt oder verschleiert, kommt sofort. In der Nacht stehen beide auf, wecken einen anderen Mann und er sagt zu ihm: „Wohne ihr bei." Dieser tut es. Postquam surrexerunt, illa crura distendit, et semine effluente vir eius caput suum et crines collinit. So tun sie viele Nächte. Wenn es genug scheint, braten und essen sie eine Schmiere, bestehend aus roter Erde und Öl. Nach einer Reihe von Tagen rasiert sie ihn, man macht ihm seine Frisur wieder in Ordnung, und nun schickt er sich an, seinen Besuch in den Dörfern zu erneuern. Einem seiner Vertrauten teilt er in der Blumensprache seine Absicht mit. Er läßt ihm sagen: „Das Schiff ist fertig, er (dein Vertrauter) will es bei dir aufziehen, er haut schon die Roller ab, die er unterlegen will, warte auf ihn." Dann macht er sich auf den Weg und geht zu seinem Vertrauten, und alle lieben und loben nun seine Haarfrisur.

Diese *dangár kurúmbe* dürfen fortan auch eine Tasche *(dokála)* mit sich führen. Sie beginnen mit ihren Frauen, vorausgesetzt, daß sie nicht noch zu klein sind, das Familienleben und bauen sich gelegentlich auch ein Haus. Sie sind jetzt fertige Monumboleute. —

Es gibt also in Monumbo unter den Männern folgende Klassen:

Kurúmbe mutáre oder *kumbemíne* (kleine Jungen),
Nein kurúmbe,
Karáun kurúmbe,
Dangár kurúmbe,
Pangáran.

4. Die Initiation der Mädchen.

Wenn die Jungen den *karáun*-Gürtel umlegen, teilt man ihnen ihre Frauen zu. Wenn diese noch ganz kleine Mädchen sind, verharren sie weiter im Nacktgehen. Wenn sie schon größere Mädchen geworden sind, binden sie ein kleines Röckchen *(kon)* um. Diese *kon* (Plur. *koninge*) sind meistens verfertigt von dem *bombéun tsar*, d. h. von der jüngsten Sprosse der Sagopalme. Diese zarten, feinen Blätter werden geraspelt, getrocknet und in ihrer Mitte um eine Schnur gelegt, viele aufeinander, und verknotet. Nachdem die Schürze fertig ist, legt die Frau sie um, und eine andere schneidet sie auf Maß ab. Bei erwachsenen Frauen fällt die Schürze vorne und hinten bis beinahe zum Knie hinunter. An beiden Seiten ist ungefähr eine handbreitgroße Öffnung. Bei kleineren Mädchen ist dieser Ausschnitt größer und geht auch die Schürze nicht so tief hinunter. Meist sind diese Schürzen braun, gelb, rötlich oder schwarz gefärbt, vielfach auch bunt. Ganz weiße Schürzen sind, glaube ich, die Festtagsschürzen der Witwen.

Wenn ein Mädchen zum erstenmal die Periode hat, oder wenn, nach der Ausdrucksweise der Monumbo, der Mond es schlägt, dann sondert es sich ab und sitzt einige Tage nur mit einer jämmerlichen Schürze von Bananenblättern bekleidet, in einer Kammer unter dem Hause. Nach fünf Tagen gehen die Weiber mit ihr an irgend ein Wasser und schneiden sie. Mit einem Bambusmesser oder mit Flaschenscherben bringen sie ihr auf Rücken, Oberarmen, Brust und Schenkel Schnitte bei. Oft wird in die Wunden etwas hineingelegt, wodurch bewirkt wird, daß sie mit einer großen Wulst vernarben. Das so geschnittene Mädchen wird nun um und über mit großen gestrickten Taschen behangen und hält sich im Verborgenen auf. Etwas anderes hat es nicht am Leibe.

Wenn die Wunden nun heil sind, gehen die Weiber wieder mit ihr ans Wasser. Sie muß sich ins Wasser legen und die ganze Nacht darin bleiben. Ihre Badestelle ist mit Ziersträuchern und Blumen abgesteckt. Die anderen Weiber baden sich, wärmen sich, essen, singen und treiben allerhand Allotria. Nach Tagesanbruch gehen alle ins Dorf. Die Jünglinge des Dorfes haben nun die Aufgabe, das Mädchen zu salben und zu schmücken; zum Schluß legt sie einen großen Weiberrock an. Der Schmuck, der ihr an diesem Tage angelegt wird, ist überaus reichlich, sie geht bald gebückt unter der Last, bei jedem Schritt klirrt es vom Zusammenschlagen der Muschelringe, Hundezahnketten und allerhand ausländischem Plunder.

Nachmittags, wenn die Sonne nicht mehr so heiß scheint, wird die so geschmückte Königsbraut in feierlichem Zuge in das Haus ihres Mannes geführt. Das Mädchen trägt bei diesem Gange in der Rechten die Imitation eines Bogens, was merkwürdig ist, da in Monumbo Bogen und Pfeil gar keine Verwendung finden. In der Linken trägt es eine imitierte Türe, an welcher einige gebratene Fische baumeln. Was diese Sinnbilder zu bedeuten haben, was sie sagen wollen, konnte ich nicht erfahren. Das ist Monumbo-Sitte, lautet die Antwort. Das scheint durchwegs im Monumbo so zu sein. Mit zähem Konservativismus hält man die alten Sitten und Gebräuche aufrecht, aber ihren Geist, ihre Bedeutung, ihren Grund kennt man vielfach nicht mehr. Vielleicht, daß aber ein tieferes Eindringen in die Sprache es später möglich macht, das Verborgenste aus den Monumbo-Seelen herauszuholen.

Die Weiber, welche dem Mädchen das Geleite geben, tragen auch seine Mitgift, bestehend in Töpfen, Schüsseln, Taschen, Röcken, auch einige Lanzen sind gewöhnlich dabei. Ist ein anderes Dorf das Ziel der Wanderung, dann geht man nicht so plötzlich hinein, sondern macht durch allerband Geräusche die Bewohner aufmerksam. Man räuspert sich, schlägt an die Kalkkalabasse, streut mit den Füßen Sand auf die nebenstehenden Sträucher usw. Ist der Zug wahrgenommen worden, so zieht man ein, geht aber nicht geraden Weges auf das bestimmte Haus zu, sondern macht einen Bogen an anderen Häusern vorbei, als suche man das richtige Haus. Die Bewohner des Dorfes sitzen ganz apathisch und gaffen bloß. Angelangt beim richtigen Hause, ersteigt das Mädchen mit Hilfe anderer Frauen eine Ruhebank. Es setzt sich auf deren Rand, stiert verlegen und kaut Betel. Ganz langsam und allmählich kommen die Leute, einer nach dem anderen, setzen sich nieder und kauen Betel, daß der rote Speichel nur so umherspritzt. Gesprochen wird wenig. Allgemach kommen auch Frauen mit großen Schüsseln voll Essen, bepudert mit Kokosnußgereibsel, appetitlichen Bratfischen und gerösteten Schweinskeulen oben drauf. Der Anblick dieser Schüsseln bringt schon mehr Leben in die Gesellschaft. Vollständig aber tauen die Herzen erst auf und lösen sich die Zungen, wenn endlich ein Taro hinter dem anderen und ein Stück Fisch oder Schwein nach dem anderen in der unergründlich tiefen Magengrube verschwindet.

Ein gewisser Übermut greift dann Platz. Sie rücken eine Trommel heran, schlagen das Streitsignal, und einer nach dem anderen läßt seinen Unmut über die Weiber freien Lauf. Dabei reden sie immer zu dem Mädchen. Es muß alles hören und gute Nutzanwendungen davon machen. Es soll alles tun, um groß und stark zu werden, es soll freigebig werden, gastfreundlich, fleißig usw. Endlich kommt Morpheus und holt sie alle heim, auch die Königin des Tages. Wenn man am folgenden Morgen ins Dorf kommt, schlafen sie noch alle, der hohen Sonne zum Trotz.

Das Mädchen muß nun von Rechts wegen im Hause ihres Mannes bleiben. Es arbeitet für ihn, kocht für ihn, hat aber sonst keine Gemeinschaft mit ihm. Er schläft im Jünglingshause oder im Männerhause, sie reden nicht mit einander, kennen sich scheinbar nicht. Er geht seinen Passionen nach, und sie den ihrigen. *Oar umbúrot* d. h. sie sucht das Gute, aber nicht das moralisch Gute, sondern das physisch Gute, Große, ja Wüste. Nur Mädchen von wüstem Ansehen gelten in Monumbo für schön. Dies suchen sie zu werden durch Unkeuschheit. Darum sprechen sie alle, Alte und Junge, an, sich mit ihnen abzugeben.

Als Schlußbemerkung möchte ich anführen, daß in Monumbo überhaupt die Unkeuschheit als das Allheilmitel gilt, wodurch der einzelne Mensch gut wird und wodurch auch die Gesellschaft gut wird.

Darum ist Jungfräulichkeit verachtet. Darum ist es auch katholischen Jünglingen und Mädchen, die oft guten Willen haben, so schwer, keusch zu bleiben. Die Alten fordern von ihnen die Unzucht und werfen ihnen die abscheulichsten Schimpfnamen an den Kopf. Sie lassen ihnen keine Ruhe, bis sie nachgeben.

A short vocabulary of the Chowie-Language of the Buccaneer Islanders (Sunday Islanders), North Western Australia[1].

By W. H. Bird, Bendigo, Victoria (Australia).

The name of the island where this language is spoken is *Eweńu*, that of the tribe *Ewenyoon*, and that of the language *Chowie*. I have not had much chance of studying the languages of the tribes on the mainland but I have found connecting links on the Fitzroy River and along the West coast as far as Broome and Port Hedland. The connexion could most likely be traced much further. The tribes to the eastward, however, differ very much in type, customs and language; and until about four years ago there was no intercourse between the tribes on each side of King Sound. Previous to that time the Sunday Island natives lived in constant dread of an invasion by the tribes to the eastward and they would often imagine that the hostile natives had really come down upon them, and have come to me for protection on several occasions. However, about four years ago, we visited the tribe living near Cone Bay, and established friendly relations, and they promised to visit our island later on when the weather became more settled. This they did, about six or eight men coming over on catamarans and they remained with us for a few weeks. This was the first time in the history of the natives that the Cone Bay tribe visited Sunday Island.

The Cone Bay natives are absolutely nude, and I well remember the scornful remarks passed by our natives at their nudity. Our natives always wear something, and although it is generally just a shell or a bunch of leaves, they considered themselves far superior to the natives from Cone Bay.

The Sunday Island tribe, from its isolation, has maintained its language and customs intact and should therefore be the more valuable from an ethnological standpoint.

Vocabulary.

English	Chowie	English	Chowie
Across	*arnan*	alright	*kinyinga ninga*
adorned	*inganbarnbinj*	alternate	*rorrba-rorrba*
affirmative	*ungéardi*	always	*murday*
after	*lamboo*	am (I)	*nungalj*
afterwards	*adjemurra*	angry	*peladie*
again	*peelagidj*	ant-black	*linga*
agree	*coralyie corna*	ant-green	*ark*
alarm	*marmarinjedie*	ant-red	*boi*
alive	*noynjee*	ant-white	*damban*
all	*poonjunga*	anybody	*almadan*

[1] Conf. W. H. Bird: Some remarks on the grammatical construction of the Chowie Language, &c., "Anthropos", V (1910), p. 454—456, and: Ethnographical notes about the Buccaneer Islanders, North Western Australia, "Anthropos", VI (1911), p. 174—178.

English	Chowie
anything	*oongoong*
arm	*nemalla*
ashes	*kadjerdoo*
ask (I)	*nunjenarraga*
avoid	*jinba*
away	*nyoon*
Baby	*malba*
back	*neear*
bad	*logal*
baobab tree	*larrgudda*
bark	*burdoon*
barrel	*warbel*
basket	*orladda*
bat	*lerringbing*
beche-de-mer	*inyall*
bed	*linda-linda*
behind	*biber*
belly	*noonga*
belongs	*jenna*
below	*jimpen*
belt	*barla*
berry	*jongena*
between	*joondering*
bind	*nungorgand*
bird	*carabel*
bird catching	*karabel-ngun*
bite	*nunembundarra*
black	*meelga*
bladder	*ingoodoo*
blind	*bamborr*
blood	*ilgar*
blow nose	*norjinq-yenda*
blue	*jibe*
blunt	*noomba*
body	*neearda*
boil (sore)	*punditti*
bone	*kanjie*
boomerang	*jeewa*
born	*injalgoo*
bottom	*nimungool*
boy	*bower*
brains	*koardee*
branch	*nemalla*
bread	*mi*
break	*nunjakoolie*
breast	*neemarra*
breathe	*leean nunna*
bring	*bullub anna*
brother elder	*oomburn*
brother younger	*borla*
brought (he)	*inundy*
brown	*lamarr*
burnt	*lalgar*

English	Chowie
bury	*marbagoin*
butterfly	*umbarna*
bye and bye	*karama*
Calf (of leg)	*jangalla*
call	*jarranya*
camp	*baloon*
capeiye	*nunamoor*
carry (I)	*nungamungara*
cave	*carden*
certainly	*garrdoo*
certainly not	*garrdoo budarra*
change	*ungarpendanj*
charcoal	*rerrga*
chastised	*inambie*
cheek	*lamarda*
children	*wangalong*
chin	*neeodie*
circumcision	*choabanya*
clear sky	*tulla murra*
clever	*narre nimungoong*
climb	*lugal ngynya*
cloth	*wira*
clouds	*arrol*
cockatoo (black)	*lirrimer*
cockatoo (white)	*ngally*
cold	*ingoor*
come back	*ngulerrima*
come here	*apra jou*
comet	*korballa*
cook (I)	*nungoomurra*
coroboree	*koppa koppa*
cough	*kombee*
country	*boara*
cover	*anording*
crab	*naroong*
crack	*reewee*
crevice	*reewee*
crooked	*jarrdoo*
crow	*angedee*
crown of head	*cheedidie*
cry (I)	*nunalgin*
curlew	*indoo*
curley	*choogal-choogal*
cut (I)	*keernunga*
Dance	*burrba*
dark	*moyee*
daughter	*alla* (to father)
daughter	*boar* (to mother)
day	*joombal*
dead	*injibee*
deep water	*koaran*
descend	*nullabinjoo*

English	Chowie
devil	*ngyrie*
dew	*noondoo*
different	*milga errganballa*
dig	*nungalorma*
digging stick	*moongorr*
dine	*orlel nungud*
dingo	*koaradingjoon*
direction (that)	*nyoonbra*
direction (this)	*jeebilbra*
dirty	*nooinbar*
disappointed (I am)	*pindalangunjoo*
dislike	*arra noongoong*
distance (chort)	*ungana*
distance (long)	*mara*
divide	*joogera*
dog	*ella*
door	*neemanyie*
do that	*burnun unjoo*
dough	*orlalla*
dove	*joogogo*
drag	*nungolngarra*
dream	*burra*
dress	*jen-a-jen*
drink	*nuneep*
drowned	*ingoodally*
dry	*ingaralga*
Ear	*neelamurr*
earth	*gara*
east	*ardee*
easy	*jarring jin*
eat (I)	*nunalee*
egg	*logorr*
elbow	*neelangoon*
embrace	*badena*
emu	*ininie*
ends	*jarlgoin*
enough	*kalla*
everyone	*poonjunga*
everything	*poonja*
eye	*nimmie*
eyelash	*larban*
Face	*neelingarra*
fall down (I)	*nunjalgoo*
falling tide	*injoodardie*
far away	*mara*
fastened	*kalla deewar*
father	*koola*
fat (stout)	*neeardoding*
fat (substance)	*li*
feather	*tolorr*
female	*karrelgoon*
fern	*merrgal*
fight	*pelli*
fill	*nunolera*
find	*nuninya*
finger	*owo*
finished	*kalembanya*
finished (empty)	*oongorrama*
fire	*noora*
first (place)	*allaborarra*
first (time)	*jederon*
fish	*arlie*
fishing	*arlie ngun*
fishing by night	*oondoondoog*
fishing line	*wil a wil*
flesh	*bunga*
fly (house)	*noora noora*
flying	*bud a bud*
flying fox	*nimunboo*
follow	*nungoolola*
foot	*nimbal*
fore finger	*meda*
forehead	*nangarra*
forget (I)	*nunganjie*
four	*kooyarra-kooyarra*
friend	*jallanda*
frightened	*nunjoorig*
frog	*karrijal*
frown	*janjalla*
fruit	*mi*
full	*alboroo*
full (half)	*talboroo*
full moon	*kowidie kal ingardie*
full (three parts)	*edjar*
Game	*koara*
gate	*neemanyie*
get up	*narramie*
girl	*mujengool*
girl	*nunjie*
give	*nunya*
give (to me)	*anarrmaran*
go away (I)	*barda jenna*
good	*corna*
good-bye	*toorgoo*
good job	*ngooryadargie*
got (I have)	*null a bun*
grass	*kooljar*
grasshopper	*ding a ding*
Great Spirit	*kallaloong*
grow	*imbungen*
growl	*nunagaruboo*
gum	*dumoodoo*
gun	*jeelamon*

English	Chowie
Hair (of head)	*moan*
hair (of body)	*larban*
half full	*talboroo*
hand	*nemalla*
happy	*corna indoojie leean*
hat	*tangorr*
he	*kinying*
head	*nalm*
hear	*nungalamongen*
heart	*wale*
heaven	*koarwell*
heavy	*rampan*
heavy sea	*alalgoordie*
heel	*joondoo*
help	*nunnalong*
here	*jeebilbra*
hide	*nunjalga*
hip	*byra*
hit	*nungajedima*
hole	*reewie*
hornet	*mooroond*
horns	*labora*
horse	*yowardie*
hot	*moola*
house	*barlie*
how	*unga nimmi*
how many	*nunja goodoo*
hungry	*munjal*
hunting for food	*mi ngun*
husband	*umber*
I	*ngi*
iguana	*myalla*
indeed	*gardie*
inside	*poogoin*
Island	*inalla*
Jealous	*ingamonjie*
jump	*wearing jerrima*
jump up	*joorba anna*
Kangaroo	*pooroo*
keep	*nunjalal*
kick	*joonmoogana*
kill	*nunamboo*
knee	*nimidie*
kneel	*choolinerr*
knife	*jimborerrie*
knock down	*anangarjedima*
know	*nimungoong*
Language	*narnga*
large	*errgoodarra*
large	*poodajie*
last	*budjerie*
laugh (I)	*nunamar*
laughter	*koolgar*
lazy	*ngoorinban*
leaf	*peelel*
leak	*reewie*
leave	*pirrair*
left side	*nulgamongoin*
leg	*neelarra*
let go	*rogana*
lie (falsehood)	*meela*
lift up	*anamongera*
light a fire	*analoora*
light (in weight)	*bybie*
light (torch)	*marrbanga*
lightning	*kalroo*
like (I)	*noongoong*
like (similar)	*errganbanomie*
lipo	*neelel*
listen	*mallangarie*
lizard	*boola bul*
locked	*deewar*
long	*neewandie*
long ago	*meelonjerrie*
look	*nungalal*
look for	*anameejie*
lose (I)	*nungoodally*
loud	*karringmalla*
love	*nunnalubba*
Make	*nunamogera*
make fast	*anorgand*
male	*meda*
man	*umba*
many	*neemana*
me	*ngi*
medicine	*mullen*
meteor	*myarra*
mica	*boolul boolul*
midday	*kand algar*
middle	*joondering*
milk	*numana*
miserable	*ingalbalba*
mist	*poorgooda*
moon	*koowedie*
more	*peelagidj*
morning	*mooyoon*
mosquito	*joonjoonboo*
mother	*injib*
mountain	*karrain*
mouth	*neemanyie*
mud	*ngeal*
muscle	*bunga*

English	Chowie
Nail	*oral*
name	*ninga*
namesake	*goombal*
narrow	*choongor-choongor*
navel	*nooroogoroong*
near	*ungana*
nearly	*meelarra*
neck	*porta*
necklace	*barrgi*
nest	*malbanda*
net	*tagorr*
newmoon	*koowedie inangoola*
night	*edangoor*
no	*arra*
nobody	*arroleear*
no indeed	*ungardar*
north	*allang*
nose	*neemal*
nose pierced	*carrdambie*
nothing	*arragidj*
now	*kinyingamurra*
Old	*nyoongool*
on	*enim*
one	*arinjie*
one more	*arinjing*
open	*lambadan*
Opossum	*langorr*
or	*arda gard*
Orion	*mingmiddie*
orphan	*loormie*
our	*arradoo jerrda*
outside	*poornoin*
other	*arr*
other side	*jeroin*
Pain	*ararra*
parrot	*chilliling*
parrot fish	*kolan*
peaceable	*pindalie*
pheasant	*jumengool*
pinch	*koorban*
play	*koara*
plum	*mungarr*
point	*neelerr*
poison	*boar*
poison plant	*elngum*
postpone	*canmearie*
pour	*anamoor*
presently	*karama*
press	*bullubanna*
pull	*yarana*
push	*goornanjoo*
put	*anima*

English	Chowie
Quail	*perelool*
quickly	*wowerwerrie*
quietly	*omoballa*
Rain	*kowra*
rainbow	*jarl allingorn*
red	*peedamurra*
reef	*marninja*
remain	*pirrarunjoong*
remember	*mellanjenna*
restrain	*orndermar*
return	*tarringarra*
ribs	*airee*
right side	*jarringoin*
ripe	*ingamurra*
rise (I)	*nungarrina*
rising tide	*imboola*
road-track	*maur*
root	*nimungool*
roots (edible)	*koolngarie*
roots (edible)	*errelm*
roots (edible)	*wolnga*
rope	*meridjie*
rough	*rarrga-rarrga*
round	*bungorr-bungorr*
round object	*il-il*
run (I)	*nunangoriba*
running stream	*ianda*
Same	*errganbanomil*
sand	*parnga*
sandhill	*thardagarra*
scratch	*nunagandandie*
sea	*kara*
search	*numeejie*
secretly	*mulgen*
secure	*deewar*
see	*nunjal*
seed	*logorr*
self	*noordingen*
shade	*barlie*
shadow	*nimingarra*
shake	*milarlarlab*
shallow	*manjell*
sharp	*neelijee*
shave	*nunjarrgoo*
shield	*marrga*
shell (mother of pearl)	*koan*
shiver	*narmbermarmar*
short	*narrda*
shoulder	*langan*
shut	*poondanjie*
shut up	*neeler poondanum*
sick	*eeger*

English	Chowie
silence (deep)	*mallendoo*
silly	*narrnan*
sing (I)	*jerrima nunjoo*
sing out	*ngulerrima*
sister	*marrie*
sit down	*nallanda*
skin	*hurdoon*
skirt	*jen a jen*
slanting	*wawie*
sleep	*nungamoolga*
slow	*oomballa*
small	*morrol*
smell	*imboolma*
smoke	*koongoodor*
smooth	*kioor*
snake	*toora*
sneeze	*jerbungjerina*
snore	*ngorenden*
soft	*norboo*
some	*arrung*
somebody	*arrunga*
son	*alla* (to father)
son	*boar* (to mother)
song	*elma*
soon	*doolie*
soul (also reflection)	*nimingarra*
sour	*arra kiarr*
south	*hanarr*
spear	*errol*
spear head	*tingbelina*
spirit	*nimingarra*
spittle	*iooboolinda*
sponge	*karrilul*
springtide	*nullan*
stand	*jidjeranja*
star	*inderee*
stare	*narre nimmie*
start	*oongerrimar*
stay	*jaring*
steal	*langbie*
steep	*al-al*
stingaree	*yowie*
stomach	*koonhurr*
stone (large)	*koolbor*
stone (small)	*moolgor*
storm	*oongoolnggoolng*
straight	*tooroong*
strike	*nungajedima*
string	*albay*
strong	*pandoredie*
stupid	*mallie mallie*
sulky	*peladee*
sun	*algar*
sunrise	*algadeen*

English	Chowie
sunset	*alga-ungardie*
swamp	*ngeal*
sweat	*noondoo*
sweet	*kiarr*
swim	*kalgorin*
sympathy	*aligaway*
Tail	*jungarrda*
take (I)	*ngunya*
talk	*unjan*
teach (I)	*nunjoolneejie*
tear (fabric)	*larr injoodie*
teeth	*jaroong*
that	*burnin*
that's all	*errgoodarng*
then	*jum*
there	*nyoon*
thigh	*nanmurro*
thin	*inbal*
think (I)	*nunjenpinbie*
thirsty	*munyarra*
this	*jeebal*
this place	*jeebilbra*
thread	*poorooroo*
three	*edjar*
throat	*koorboola*
through	*talengana*
throw (I)	*nunangoola*
thunder	*jeedum*
tickle	*gil-gil*
tie	*anorgand*
tired (Iam)	*pooljie nunjoo*
today	*bannagarra*
toenails	*owo*
together	*umboon*
tomahawk	*neelamurra*
tomorrow	*nooridjie*
tongue	*neeingalla*
too late	*yanbaran*
top	*kandee*
tree	*burdog*
true	*turrgal*
try	*nungalingina*
turkey	*barrgarra*
turtle	*koolel*
turtle shell	*oorbing*
twilight	*monga monga*
two	*kooyarra*
Ugly	*allig*
underneath	*jimpengoin*
understand	*nimungoong*
unhappy	*ingolbalba*
unripe	*karnga*

English	Chowie
upon	*enim*
us	*arradoo*
Veins	*jarrling*
very	*narrie*
virgin	*parraoon*
vomit	*nunganbinj*
Wagtail	*jindaberrie*
wailing	*angurr*
wait a while	*journdee*
wake up	*ngumill*
walk	*jumool*
walk (I)	*leean nunman*
wander	*weera*
want (he)	*leean inman*
want (you)	*leean minman*
wash	*unjalarlook*
water	*orla*
water gesting	*orla-ngun*
way	*bra*
weak	*koolalla*
well	*peeden*
west	*koolga*
wet	*koarda*
what	*ungie*
when	*bannagarra*
where	*nyirra bra*
which	*tenarr*
whirlwind	*adjebungaroo*
whiskers	*jeetee*
whistling	*elborinja*
white	*pollgarra*
who	*ungaba*
why	*ungoinjie*
widow	*ellarra*
widower	*kulkurra*
wife	*mullar*
wind	*tooroora*
woman	*hoarrang*
worm	*toora*
work	*mooragool*
Yam	*koolngarie*
yawn	*pelilly nunna*
yellow	*koonbil*
yes	*unge ardi*
yesterday	*perdie*
you (sing.)	*jou*
you (plur.)	*goor*
young	*wongalong*
your	*jou jeer*
yours	*yeer jerra*
youth	*jubble*

Les Mossi.

Essai sur les us et coutumes du peuple Mossi au Soudan Occidental.

Par le P. Eugène Mangin, P. B., missionnaire d'Afrique à Koupéla (Mossi).

(Suite.)

LIVRE QUATRIEME.

Vie religieuse.

Chapitre premier. — Dogme et morale.

Jusqu'ici nous avons étudié les manifestations extérieures de la vie des Mossi: leur constitution politique avec toute sa hiérarchie, leur constitution familiale avec tout ce qui en dépend, mariage, naissance, vie et mort. Il nous faut faire un pas de plus et pénétrer dans l'intimité de ce peuple, analyser ses sentiments dans ce qu'ils ont de plus profond et de plus tenace. Et s'il est déjà très difficile de comprendre un individu et de saisir à quels motifs il obéit dans la conduite ordinaire de sa vie, que dire quand il s'agit d'un peuple — surtout quand ce peuple ne sait pas s'analyser soi-même, qu'on n'a pour se guider aucun écrit qui reflète son âme et qu'il faut la surprendre dans ses manifestations les plus spotanées, dans ses conversations les plus familières? Cependant nous ne saurions presque rien des Mossi si nous ne connaissions quelles idées ils se font de Dieu, du monde, des génies, des mânes, et quelles relations ils ont établies entre eux et ce monde invisible. La vie religieuse joue un très grand rôle dans la vie de tout peuple, serait-il exagéré de dire que son rôle est d'autant plus grand que ce peuple est plus primitif et, par conséquent, plus porté à attribuer à une intervention préternaturelle tout ce qu'il ne s'explique pas?

Ils n'aiment pourtant point à aborder ces questions avec des étrangers, surtout avec des Blancs, dont ils savent les croyances si différentes des leurs. Non seulement ils ont peur de déplaire à leurs génies en dévoilant des secrets, mais encore ils craignent le sourire moqueur. Il faut bien se garder de rire de leurs conceptions si enfantines qu'elles nous paraissent. En rire c'est le meilleur moyen de les froisser et de les fermer à jamais. D'ailleurs, toute croyance sincère n'est-elle pas digne d'un certain respect, même si à ce respect se mêle quelque pitié?

La difficulté est encore accrue par ce fait que les Mossi n'ont aucune théorie religieuse et n'ont pas l'habitude de raisonner leurs croyances. Ils restent interdits devant le plus simple des «pourquoi», le plus élémentaire des «comment cela se fait-il». Il a donc fallu, pour répondre au besoin d'ordre et de clarté de nos esprits européens, en mettre un peu dans les idées que nous avons recueillies de ci de là. C'est ici surtout que nous avons évité le plus qu'il nous a été possible tout esprit de système, et nous pouvons dire qu'il n'est rien de nous dans les deux chapitres qui vont suivre. Nous avons écouté les indigènes, provoqué des explications, posé des questions et pris note des réponses. Ce sont ces réponses que nous allons transcrire. Mais, évidemment, les réponses n'ont pas toujours concordées et il nous a fallu

faire un choix basé sur les témoignages qui nous ont paru les plus dignes de foi. Pourtant les divergences n'ont jamais porté que sur des détails et, dans l'ensemble, elles ont toujours été les mêmes sur les points les plus importants. D'ailleurs, quand il y aura un doute sérieux nous aurons soin de l'indiquer.

Comment le lieutenant Marc a-t-il pu écrire: «Nous ne pensons pas que les Mossi aient l'idée d'un Dieu unique et créateur[1]?» L'idée de Dieu est partout chez ce peuple. Le plus simple des souhaits, le moindre des bonjours, renferme le nom de Dieu. Quand quelqu'un s'en va, le partant et ceux qui restent se saluent réciproquement ainsi: «Que Dieu m'accompagne», dit le partant; «Que Dieu te reconduise! Que Dieu te fasse retourner! Que Dieu te lève la jambe!» répondent ceux qui restent.

Celui qui reçoit un cadeau, dit à son bienfaiteur: «Que Dieu vous garde! Que Dieu vous fasse rester longtemps (sur la terre)! Que Dieu vous récompense! Que Dieu vous le rende!»

Un ami a-t-il revêtu un habit neuf, c'est une nouvelle occasion de le saluer: «Dieu fasse que tu le retires usé!»

S'il mange, on lui dira: «Dieu fasse que cela te soit profitable!»

S'il vient annoncer la naissance d'un héritier: «Que Dieu te donne de le suspendre à ton epaule», lui dira-t-on.

Et s'il s'en va pour revenir dans la journée: «Que Dieu nous redonne le plaisir de causer ensemble!»

A la fin du jour, les Mossi se saluent réciproquement: «Que Dieu vous donne le lendemain!» A quoi il faut répondre: «Que Dieu vous ouvre un bon demain!»

Un jour de fête, tous les gens qui se rencontrent se disent: «Que Dieu vous fasse parvenir à l'an prochain! Que Dieu vous fasse voir une année nouvelle!»

Dieu donne la santé, l'entretient et la rend aux malades:

«Dieu te donne la santé!» se souhaitent-ils, Que Dieu t'augmente la santé! Que Dieu te rende heureux!»

A quelqu'un qui est en danger ou malade, on dit:

«Que Dieu te sauve du malheur! Que Dieu te rende la santé! Que Dieu vienne avec la santé et une brise rafraîchissante!»

Quand la mort a frappé quelqu'un, on offre ainsi ses condoléances à la famille:

«Que Dieu entrave le jour (de la mort)!»

A un cavalier qui arrive on dit: «Que Dieu te fasse descendre!» et à celui qui vient de perdre un cheval: «Que Dieu te rende un piquet!» (car on n'a de piquet pour attacher un cheval, que si on possède la bête elle-même.)

Si on demande à un Mossi: «Qui donne la puissance aux remèdes et aux amulettes?», il répond infailliblement que c'est Dieu.

Dieu sait tout, on le prend à témoin de ce que l'on dit: «De par Dieu!» Injustement condamné, le Mossi en appelle à Dieu: «Dieu connait mon intérieur,

---

[1] Marc, Au pays des Mossi, p. 158.

dit-il, et Il sait qu'il n'y a rien dedans!» — et si on ne sait pas le nom d'une chose, on ajoute aussitôt: «Mais Dieu le connaît.»

Dieu dispose de tout, et les Mossi se disent fréquement entre eux:

«Si Dieu me donne le jour d'après demain, je viendrai. Il allait tomber mais Dieu l'a secouru. Nous causons dès le matin et nous sollicitons la protection de Dieu.»

Dieu est partout, il est impossible de se cacher de Dieu. Dieu nous conserve, et un naba qui n'a aucune teinture d'islamisme, me disait: «Nous sommes dans la main de Dieu, nous sommes les brebis de Dieu qui nous garde, comme mon fils garde les miennes.» On croirait entendre un écho de l'Evangile: «Je suis le bon pasteur.» Et il nous serait facile de multiplier les exemples. Dieu est supérieur a tous les génies, c'est lui qui les a créés, c'est lui qui les envoie aux hommes, mais ce n'est pas lui qui les rend méchants. Pourtant Dieu peut nous aider à nous venger de nos ennemis et son nom sacré revient souvent dans les imprécations: «Que Dieu te suspende au cou le sac de la pauvreté! Que Dieu te détruise! Qu'il le détruise entièrement! Que Dieu le brûle dans le feu[1]!» Il n'est pas de sacrifice qui ne renferme une imprécation contre les ennemis.

Cependant aucune prière n'est adressée directement à Dieu en dehors des souhaits; aucun sacrifice qui lui soit offert sans qu'en même temps ne s'y mêle le nom des génies. Pourtant, nous le verrons au chapitre suivant, c'est surtout Dieu qui est invoqué dans la formule sacrificatoire, et quand le sacrifice est terminé tous ceux qui y ont participé, saluent le sacrificateur par cette formule: «Que Dieu accepte ton sacrifice; Que Dieu le reçoive!»

Mais ce Dieu quel est-il? Est-il un ou plusieurs? A-t-il un corps ou est-il esprit? Où réside-t-il? Autant de questions qu'un Mossi ne s'est jamais posées et qui le laissent un moment interdit. «Dieu est-il un ou plusieurs?» — «Je ne sais pas», telle est la réponse ordinaire. Si on insiste, ils disent qu'il est un. Mais une difficulté se présente: «Pourquoi alors, dans les sacrifices, faites-vous appel à Dieu roi-mâle, et à Dieu roi-femelle?» Nouveau: «Je ne sais pas, c'est comme cela que disaient nos pères.»

Dieu a-t-il un corps? Oui, assurément, car une intelligence très exercée peut seule concevoir un pur esprit. Mais comment est ce corps? «Je ne sais pas.» — Où est Dieu? — Partout. — Mais encore, occupe-t-il un lieu quelconque? — Dieu c'est le soleil.

Identifient-ils Dieu et le soleil? Il nous est difficile de nous faire une opinion ferme à ce sujet. Il semble bien qu'ils admettent l'identité, et dans les sacrifices — car enfin la formule du sacrifice doit bien correspondre à leur concept de la divinité — dans les sacrifices, ils offrent à Dieu de l'eau pour son lever et versent l'eau à l'est, pour son coucher, et la versent à l'ouest. Dans une dispute, le plus faible dira: «Dieu m'est témoin que je ne t'ai rien fait, Dieu te le rendra», et il montre le soleil. Les sacrifices ne sont jamais

[1] Nous devons à l'obligeance du R. P. THUEUX, l'Européen qui, sans contredit, possède le mieux la langue Mossi, la communication de toutes ces formules. Qu'il nous soit permis de l'en remercier ici très sincèrement.

offerts au milieu de la nuit; mais il est vrai qu'ils ne le sont pas non plus au milieu du jour et peuvent l'être le soir, même quand le soleil a déjà disparu à l'horizont. Pourtant, les noms de Dieu et du soleil sont différents. *Wendé* est le nom propre de Dieu; *Wennam* indique la puissance de Dieu *(Wendé nam)* et aucun de ces noms n'a de pluriel, ce qui est un indice de la croyance à l'unité de Dieu. Le soleil se dira *Winniga* et à midi, quand il brûle, *Wintoro (winniga toro).* Mais il faut ajouter que, parfois, le soleil se dira *Na Wendé* — Dieu-roi. La nuit, Dieu est censé rentrer dans sa case puisque le soleil n'est plus visible et cependant il continue à être partout et «si tu commets une faute la nuit, Dieu le sait». Un Mossi dira fort bien quand le soleil est à son midi: «C'est Dieu qui fait que le soleil fait mal aujourd'hui.» Il semble donc bien qu'en pratique ils établissent une distinction entre Dieu et le soleil: le soleil est sa demeure mais n'est pas lui. Mais que d'incohérences en tout cela!

Les phénomènes de la nature sont parfois attribués à Dieu. La foudre tue ceux qui ont fait le mal, tue l'animal mal acquis par fraude ou volé, et c'est Dieu qui l'envoie pour punir . . . à moins que ce ne soit un ennemi. Les amulettes, les fétiches, tirent leur puissance de Dieu, avons-nous dit, et il en est de même des remèdes véritables. La maladie est généralement attribuée à un génie malfaisant qu'il faut apaiser, mais parfois aussi à Dieu. Il ne semble pas que les Mossi donnent une âme aux êtres inanimés, seuls les êtres animés en ont une, plantes, animaux, hommes. Mais le plus souvent les phénomènes inexplicables ou anormaux sont attribués aux génies, résidant dans un être inanimé.

Il y a trois espèces de génies: les *tisé* (pluriel de *tiga*, arbre), qui résident exclusivement dans les arbres; les *kikirsi* (pluriel de *kikiriga*), qui sont les génies proprement dits, et les *tangamma* (pluriel de *tangandé*), qui sont les génies protecteurs des villages et résident dans le bois sacré.

Les *tisé* résident donc dans les arbres, de préférence dans ceux qui entourent les cases; il y en a cependant dans la brousse. Ils affectionnent spécialement le tamarinier, le cailcédrat, mais n'aiment pas du tout le *doubalé* qui est un réceptacle de chauves-souris. La nuit, ils quittent leur habitacle et vont se promener dans les cases. Ils ont un corps à forme humaine, mais imperceptible au commun des mortels. Ils sont beaucoup plus grands et plus gros que les hommes; ils sont noirs et marchent les pieds en l'air et la tête en bas.

La nuit donc, ils se promènent, et leur présence est révélée par ce fait que l'entrée de la case est assombrie: ils sont si gros qu'ils interceptent la lumière. Malheur à celui qui n'a pas d'eau dans sa *soukala*, qui n'a pas laissé de bière de mil! Le *tiga* qui s'est présenté et qui n'a rien trouvé, lui jettera des boutons par tout le corps, c'est la maladie propre aux *tisé*. Mais heureux sera-t-il s'il s'en tire à aussi bon compte; car les *tisé* peuvent lui infliger beaucoup d'autres maladies, voire même le tuer. Si le *tiga* trouve le moyen de toucher quelqu'un, l'endroit touché enfle; si on fait du bruit dans la brousse sous certains gros arbres, les joues enflent. Les *tisé* parlent, même pendant le jour; ce sont eux qui causent quand le vent agite les feuilles. Nous avions

distribué tout autour de nous des graines de papayers. Elles avaient levé et parfaitement poussé; les fruits mûrissaient déjà. Un beau jour, plus de papayers à Koupéla! Le naba avait déclaré que c'était un arbre qui parle et qu'il donnerait des maladies à qui en aurait dans sa *soukala* . . . et les papayers avaient été coupés!

Heureusement, on peut se défendre des *tisé*. D'abord, on peut couper les arbres qui leur servent d'abri, ils iront ailleurs, et de très beaux arbres disparaissent ainsi dans les villages. Ils peuvent aussi être apaisés par des sacrifices. Donc culte des arbres, dendrolatrie! Oh que non! Les Mossi distinguent fort bien l'arbre et le génie qui l'habite, et sacrifient au génie. Parfois aussi, l'arbre a été planté sur la tombe d'un vieillard, fondateur du village et on sacrifie aux mânes de l'ancêtre, au pied de l'arbre. Enfin, il y a des fétiches plus puissants que les *tisé*. Il suffit pour cela de connaître les racines et les écorces que n'aiment pas les *tisé*, de les mettre à infuser dans l'eau et de déposer la marmite à la porte des cases. Le *tiga* qui voit ce fétiche se sauve infailliblement. Certains Peuls ont, paraît-il, le pouvoir de distinguer entre les arbres habités par des génies et ceux qui ne le sont pas et de tuer ceux qui servent de refuge aux génies, rien qu'en frottant le sus-dit arbre avec du beurre! Mais il y a la manière de s'y prendre.

Les *kikirsi* sont de petits diablotins tout noirs ou tout rouges, hauts de quelques centimètres seulement. Leur corps a la forme du notre mais est bien plus agile et plus subtil, c'est quelque chose d'éthéré, d'impalpable, seuls les sorciers peuvent les voir. Ils les appellent en sifflotant ou en agitant une calebasse d'une forme spéciale, représentant un manche terminé par une boule. La calebasse est séchée sans être ouverte et les graines sont réunies dans la boule. En agitant son instrument, le sorcier fait du bruit et les *kikirsi* accourent en chantant.

Il y a des *kikirsi* bons et des *kikirsi* méchants et les bons ne font du mal que si on les y force, par exemple si on met du piment dans leur sauce. Ils ont horreur du piment, par contre ils aiment beaucoup le miel et toute bonne ménagère qui veut conserver son miel, a bien soin de le couvrir de piment, sinon les *kikirsi* viendraient le manger. Ils rafolent du sésame et les gateaux de mil *(samsa)* font leurs délices, et c'est pourquoi toute faiseuse de ces gateaux leur en offre quelques uns. Quiconque en mange, en se promenant, a soin d'en laisser tomber quelques miettes. Au contraire, ils ne boivent pas de bière de mil fermentée, il faut la leur offrir avant de mettre la levure *(da'nodo)*. Ils ont donc leurs goûts tout comme le commun des mortels. Ils ont leurs haînes, leurs jalousies et vont parfois jusqu'à s'entre tuer. De sexe différent, dit-on, ils s'unissent en mariage et procréent. Ils ont même la spécialité de mettre toujours au monde des jumeaux, et c'est purquoi les jumeaux portent leur nom et leur sont consacrés; on croit que des génies résident en eux.

La naissance des jumeaux crée à leur mère beaucoup d'embarras et au temps jadis, ils étaient parfois supprimés tous les deux, parfois un seul était tué. Quand donc une femme a donné le jour à des jumeaux, elle construit, à la porte de sa case, une petite case minuscule, c'est là qu'iront se réfugier

les génies qui habitent ses enfants. Troisfois par an si ses moyens le lui permettent, au printemps, à l'hiver et au milieu de la saison des pluies ou tout au moins une fois l'an, il leur faut offrir une pintade en sacrifice, car la pintade est le sacrifice exclusivement réservé aux *kikirsi* eux-mêmes. Il faudra aussi ce jour là leur offrir leur mets préférés et donc acheter du miel, du sésame, des gateaux de mil et faire de la bière et réserver une cruche dans laquelle on n'a pas mis du levain, cuire la bouillie de mil et surtout ne pas mettre de piment dans la sauce, sinon gare, le mari la femme ou les enfants seraient atteints d'une maladie d'yeux terrible car telle est la maladie que les *kikirsi* ont le pouvoir de donner aux mortels.

Quand ces enfants sont en bas âge, ils ne peuvent porter que le *kankabra*, habit fait de fils noirs et d'autres presque blancs mélangés, c'est l'habit distinctif des *kikirsi*. Heureusement, plus tard, ils pourront s'habiller comme ils voudront. Ouand la mère vient à disparaître, ce sont les jumeaux eux-mêmes qui offrent les sacrifices, ce sont eux qui construisent la petite case qui sert de demeure à leur petit génie. Le dernier-né est considéré comme l'aîné. Tous les deux portent le même bracelet, ils partagent tout ce qu'on leur donne et il est de bon ton de ne pas faire de cadeau à l'un sans donner la même chose à l'autre. Ces contumes d'ailleurs se retrouvent de l'Afrique en pays bambaras jusqu'au Tanganika.

Mais revenons aux *kikirsi* eux-mêmes. Il y en a partout. Dans la brousse, ils affectionnent les petites termitières et les grosses; les endroits découverts; il y en a autour des villages, il y a des mares consacrées aux *kikirsi*, des puits qui leur appartiennent. Il y a des génies préposés à la garde de chaque champ, et avant de semer, comme avant de couper le mil, le maître du champ sacrifie une poule en son honneur, sur une pierre, au milieu du champ. Par contre, le *kikiriga* doit écarter tout ce qui peut nuire à la récolte, oiseaux, chenilles, voleurs et le reste et remplir de grains un grenier grand comme celui que l'on déssine à terre avec de la cendre au moment de la récolte, et si vraiment il a bien rempli son office, il aura encore une poule quand tout le grain sera réuni en tas. Les femmes enceintes sont sous la protection d'un *kikiriga* spécial et les petits enfants ont le leur qui écarte d'eux les maladies et les dangers. Ne disons-nous pas qu'il y a une Providence spéciale pour les tous petits?

D'ailleurs chacun a son *kikiriga*. Les uns l'ont méchant, ce sont ceux qui se disputent avec tout le monde, ceux auxquels rien ne réussit, ceux dont les animaux meurent, car ce sont souvent les *kikirsi* qui tuent chèvres, moutons, chevaux, qui meurent de maladie. D'autres ont un bon *kikiriga*, pour ceux là tout prospère; ils sont nés sous une bonne étoile. Ce sont les gens sympathiques, doux, qui ont un bon caractère, ceux qui s'enrichissent et ont beaucoup d'enfants. Pour dormir, un Mossi appuie sa tête dans sa case sur une pierre ou un petit tertre en terre battue. C'est le lieu où réside son *kikiriga*, et de temps à autre, surtout quand il éprouve le besoin d'une protection spéciale, il lui offre une pintade et parfois même une chèvre, en sacrifice, à charge à lui désormais de chasser ceux de ses compagnons qui voudraient nuire à son protégé, d'écarter de lui toute maladie, tout danger.

Le *tangandé* est un génie, revêtant la forme d'un animal et considéré comme protecteur d'un village, et, par extension, le lieu de sa résidence, le bois sacré, car le plus souvent cet animal-protecteur réside dans un bosquet, mais parfois dans une simple pierre ou même dans un endroit découvert. Le *tangandé* peut être un caiman, un boa, une panthère, une tortue, une biche, un lièvre, etc. C'est un animal sacré pour tout le village, il est défendu de le tuer dans le bois sacré, mais on peut le tuer ailleurs, même à peu de distance du bois sacré.

Le *tangandé* est un génie parce qu'il protège les hommes, envoie ses serviteurs qui accompagnent les gens du village en voyage, s'ils l'ont prié. Sans cesse, les indigènes recourent à sa protection; sans cesse, le sorcier consulté renvoie au *tangandé* pour obtenir la guérison et lui demander de délivrer l'âme captive d'un mauvais sorcier; si quelqu'un meurt, on lui sacrifie encore et on lui demande de protéger les survivants et d'écarter toute maladie. Quand les âmes quittent le corps pendant le sommeil, elles vont souvent au bois sacré. Tout le monde peut sacrifier au *tangandé* et dans le *tangandé*, mais le naba sacrifie plus que tout autre, et le jour de la fête des morts *(basra)*, il y sacrifie toujours et généralement les anciens du village l'accompagnent.

Un village peut avoir plusieurs *tangandé*, mais l'animal-protecteur ou les animaux protecteurs, car ils sont le plus souvent deux, sont les mêmes dans tous les bois sacrés répétés autant de fois qu'il y a de *tangandé*. On ne peut rien prendre dans le bois sacré, tout y est sacré. Défense d'y couper du bois, de ramasser même le bois mort qui est tombé de lui-même. A fortiori ne peut-on pas mettre le feu aux herbes sèches, même aux environs du bois sacré; mais si, les précautions ayant été prises, le feu se communique au bois sacré, il n'y a rien à faire, les gens du village n'y sont pour rien. Par contre, on empêchera tout étranger de prendre quoi que ce soit dans le bois sacré, fallut-il pour cela employer la force. Mais si c'est un puissant auquel il est impossible de résister, après son départ, des sacrifices expiatoires seront offerts.

Le *tangandé* est donc un animal-protecteur, et pourtant, certains *tangamma* ont mauvais caractère. Si on leur a manqué de quelque manière que ce soit, ils se vengent en envoyant des maladies au coupable. Si un des sorciers qui mangent les âmes *(seuya)*, lui offre des cadeaux, le *tangandé* lui viendra en aide et refusera de rendre l'âme qui lui aura éte confiée, à moins qu'on ne lui offre des cadeaux plus importants. On peut prier un *tangandé* et lui faire un vœu, par exemple lui promettre un bouc ou un mouton s'il tue l'ennemi qui lui est désigné. Le bouc est acheté et attend que l'ennemi soit mort. Le *tangandé* prend parfois son temps et fait attendre plusieurs années; on va le gourmander, lui dire de se hâter, et à la fin, il se décide à faire disparaître celui qui lui a été indiqué. Le bouc est alors immolé.

Tous les *tangamma* viennent, disent d'aucuns, de la région de Fada N'Gourma, où se trouve le père de tous les *tangamma*. C'est au sorcier à indiquer quel est le *tangandé* et le lieu de sa résidence. Un village venait de se fonder. Les vieillards avaient trouvé un terrain favorable pour les cultures, à proximité d'un marigot; ils avaient construit leurs cases. Au début

de l'hivernage, quand l'époque des semailles fut arrivée, ils se partagèrent la brousse avoisinante et se mirent en devoir de préparer leurs champs. Un jour, une panthère, délegée de son répaire, prit la fuite devant eux et se réfugia dans un fourré. Appeler les gens, entourer le fourré, le fouiller de toute part fut bientôt fait. De panthère point. Le lendemain, la même scène se reproduisit au même endroit et cela par trois fois, et toujours il fut impossible de découvrir la panthère, devenue tout à coup invisible. Les anciens intrigués, en bons Mossi, allèrent consulter le sorcier, qui leur déclara que la panthère est leur *tangandé* et le fourré où elle s'est réfugiée, son bois sacré. Il indiqua de plus les sacrifices à faire.

Mais tandis que coulait le sang des victimes, les enfants aperçurent une tortue qui se dirigeait vers le bois sacré et voulurent la saisir. Les anciens les en empêchèrent et de nouveau recoururent aux lumières du sorcier pour savoir ce que cela pouvait bien signifier: une tortue entrant dans le bois sacré pendant le sacrifice au *tangandé*! Et le sorcier rendit cet oracle: la tortue est l'enfant du *tangandé* et, par conséquent, devient sacrée pour votre village. Et depuis cet époque, ce village a pour *tangandé* la panthère et la tortue.

Le *tangandé* peut à la vérité être une pierre, un arbre qui sont considérés comme protecteur du village, mais le cas est plus rare. On peut, peut-être, considérer le *tangandé* comme une sorte de totem du village. Si on définit le totem avec Salomon Reinach: «L'animal, le végétal, ou plus rarement le minéral ou le corps céleste en qui le clan reconnaît un ancêtre, un protecteur et un signe de ralliement[1]», on voit que c'est généralement un animal, un animal-protecteur qui est considéré comme *tangandé*, mais il n'est pas considéré comme un ancêtre, il ne sert pas de signe de ralliement car plusieurs villages peuvent avoir le même *tangandé*, beaucoup ont le caiman et le boa, sans se considérer pour cela comme liés entre eux.

Monseigneur Le Roy de son côté définit ainsi le totémisme: «Une institution consistant essentiellement en un pacte magique, représentant et formant une parenté d'ordre mystique et supranaturel, par lequel, sous la forme visible d'un animal, et exceptionnellement, d'un corps végétal, minéral ou astral, un esprit invisible est associé à un individu, à une famille, à un clan, à une tribu, à une société secrète en vue d'une réciprocité de services[2]». Cette définition ne correspond pas non plus dans tous ses détails avec le *tangandé* parce que le village seul peut avoir un *tangandé*, et il ne semble pas qu'il y ait un pacte magique quelconque à moins que les sacrifices offerts ne soient considérés comme pacte magique, ce qui ne semble pas être. Jamais l'animal-*tangandé* n'est offert en sacrifice, il n'y a pas d'initiation spéciale.

Ce qui, chez les Mossi, se rapproche le plus du totem, semble-t-il, c'est la conception qu'ils se font de l'âme humaine et encore n'est-ce pas le totem proprement dit, tel que les auteurs cités l'entendent. Chaque homme, en effet, a une âme, une âme qui subsiste après la mort et prend le nom de *kyma*, tandis que tant qu'elle vit, elle s'appelle *siga*. Elle prend le nom de *toullé* à

[1] Salomon Reinach, Cultes mythes et religion, p. 81.
[2] Mgr. Le Roy, La religion des primitifs, p. 132.

Ouagadougou, *toundo* à Koupéla, peu avant la mort; mais *siga*, *toundo*, *kyma*, sont une seule et même chose, un seul et même principe. Cette âme, d'après les Mossi, est un animal, invisible bien entendu, un serpent, un caïman, une biche, un lièvre. L'âme est apparentée à cet animal, elle est de sa famille, si bien que tuer un serpent ou un caïman dans un village dont l'âme des habitants est un serpent ou un caïman, c'est tuer un habitant de ce village car tout individu apparenté au serpent a dans ce village un serpent qui le représente, et il mourra quand son animal-âme mourra.

Cependant, et voilà qui va contre les définitions du totémisme, il n'attend de cet animal aucun secours, il ne lui offre jamais de sacrifice, jamais il ne le tue lui-même pour renouveler le pacte d'union. Il est défendu à celui dont l'âme est un caïman, de tuer un caïman dans son village, mais il peut le tuer ailleurs bien qu'il ne puisse jamais en manger, tandis qu'il peut tuer l'animal *tangandé*, pourvu que ce soit en dehors du *tangandé*, et il peut toujours en manger. Certains, rencontrant mort près de leur village l'animal-âme de leur famille, lui rendent les honneurs funèbres, pleurent, et se lamentent, l'enterrent comme l'un des leurs, mais ne lui font aucun présent, ne font pas son *kouré*; la plupart se contentent de le couvrir de terre. Les plus répandus sont une sorte de couleuvre (*bosombodro*) et le caïman. Plusieurs familles peuvent avoir le même animal-âme, et les mariages, bien qu'exogamiques, ne sont pas interdits entre ces individus.

L'âme peut quitter le corps, et en fait le quitte souvent, surtout pendant la nuit. Des enfants se sont-ils bien amusés en un lieu, s'est-on plu chez un individu, l'âme y retourne la nuit, et c'est alors qu'il faut tout craindre des sorciers qui peuvent la saisir à l'improviste et le malheureux possesseur de cette âme mourra.

L'âme peut avertir en songe son propriétaire d'un danger qui le menace. Un jour, un indigène, dont on m'a cité le village et le nom, rêva que son ennemi lui offrait une noix de kola. A son réveil, grand émoi, car c'est le signe que l'âme emploie pour indiquer que l'on est menacé de mort par un ennemi. Dans une telle occurrence, il ne reste plus qu'un remède, c'est d'aller déposer quelques cauris sur une fourmilière de grosses fourmis rouges, afin qu'elles détournent ce malheur. Notre homme se dirigea aussitôt vers la fourmilière la plus rapprochée. Hélas, un serpent le mordit en route et il mourut avant d'avoir pu faire son offrande aux fourmis! De tels faits frappent évidemment beaucoup l'imagination des indigènes qui font immédiatement le sophisme: Post hoc, propter hoc. Il suffit de quelques faits de ce genre, et l'on m'en a cité d'innombrables, pour les ancrer à tout jamais dans leurs superstitions.

Si l'âme quitte le corps, il est donc possible de la saisir et de l'empêcher de rentrer dans son corps, et c'est pourquoi nos Noirs n'aiment pas à être photographiés. Ils disent que dans la boîte est un mauvais génie qui prend l'âme et la mange. La preuve c'est qu'ensuite on peut voir sur le papier l'individu ainsi saisi.

L'homme est malade quand son âme ne peut plus revenir dans son corps parce qu'elle est retenue prisonnière par un mauvais sorcier ou par un *kikiriga*, et il faut alors offrir bien des sacrifices pour obtenir sa délivrance

et son retour. C'est le *tangandé* qui est le plus souvent supplié dans ce cas parce qu'il est plus fort que tous les autres génies et que les sorciers mêmes et qu'il est, de par sa fonction, le protecteur du village.

Mais il arrive que l'âme a été si bien cachée, que le *tangandé* n'arrive pas à la découvrir, le sorcier l'a mangée de suite ou même le *tangandé* est de connivence ou bien ce sont les mânes qui appellent le malade ou enfin c'est Dieu qui a envoyé la maladie. Il n'y a plus rien à faire, l'homme meurt. Son âme change désormais de nom et s'appelle *kyma*. Elle quitte le corps au moment même de la mort. Si elle a été prise par un sorcier ou par les mânes d'un ancêtre, elle quitte le bois sacré où elle est détenue au moment de la mort et se rend au lieu des âmes d'où elle reviendra à la tombe chaque fois qu'on lui offrira des sacrifices, d'où elle reviendra encore quand elle voudra affliger les survivants de quelque maladie.

Est-elle punie du mal qu'elle a commis ici-bas et récompensée du bien qu'elle a fait? Les opinions sont partagées. Certains disent que si on fait l'aumône à un pauvre — et les Mossi la font fréquemment —, si l'on est généreux et hospitalier, Dieu reçoit tout ce que l'on donne et le met de côté et le rend à l'âme au moment de sa séparation d'avec le corps, d'où le souhait de remerciement: «Que Dieu te le rende!» Si le défunt a mené une mauvaise vie, s'il était batailleur, voleur, s'il a tué, il est condamné à passer sur des charbons ardents pour arriver jusqu'à Dieu; ou bien, si c'est un assassin, il ne peut s'approcher de Dieu qu'après avoir bu tout le sang qu'il a répandu et que Dieu a conservé pour le lui faire boire. Les grands coupables sont arrêtés par la cîme des arbres et ne parviennent jamais au lieu des âmes. Mais il faut avouer que la plupart des Mossi ne se soucient guère des peines qui peuvent les attendre dans l'autre vie ou en nient l'existence.

Les âmes vont à Bourtenga, au «lieu de rassemblement des âmes», d'après l'étymologie du mot, lieu dont la situation géographique reste indéterminée, ou à Pilimpikou, montagne située dans le Kipirsi. Là, leur seule occupation est d'aller au marché la nuit, et c'est pourquoi, au jour de l'enterrement, on donne au mort des cauris pour qu'il puisse acheter de la bière de mil, des habits pour qu'il n'ait pas l'air d'un gueux.

Les âmes sont blanches mais pour tout le reste ressemblent aux hommes, bien que plus agiles et pouvant se transporter sans effort et avec une très grande rapidité d'un lieu dans un autre. Elles font tout à l'envers, mangent avec la main gauche et font avec cette main tout ce que nous faisons avec la droite et c'est pourquoi le cadavre est lavé avec la main gauche. Elles mettent leurs habits à l'envers et la poche du pagne en dedans; elles portent le fer de la lance en bas, marchent à reculons, dit-on, par ce que leurs yeux sont derrière la tête, et c'est pourquoi la *kourita* qui représente le mort, porte tout à l'envers.

L'âme de ce qui lui est offert sur la terre, va les rejoindre: poules, moutons, chèvres, bœufs etc., et ils peuvent faire bombance et appeler leurs amis et réunir leur parenté car on se retrouve là-haut, et si les nabas ne le sont plus, du moins ceux qui sur terre leur furent soumis, reconstituent leur cour, et c'est pourquoi encore on dit que les parents viennent chercher leurs enfants,

les nabas leurs pages et leurs épouses favorites, les amis, leurs amis, à moins que les vivants ne les traitent fort bien et ne leur donnent force victuailles.

En effet, les âmes des défunts reviennent sur la terre recevoir les présents qui leur sont offerts, boire le sang des victimes qui sont immolées en leur honneur, et la bière de mil qui leur a été préparée au jour de la fête annuelle des morts *(basra)*. C'est pourquoi tout Mossi fidèle à ces coutumes ne boira jamais de bière de mil sans en avoir d'abord versé un peu à terre; il verse encore ce qui reste au fond de la calebasse afin que les âmes puissent se réjouir avec lui. Et c'est un grand honneur qu'un naba fait à un ancien quand il lui dit de prendre un côté de la calebasse et de verser à terre avec lui.

Il ne faut pas rire des âmes des défunts et de leur venue sur la terre. Si vous doutez de leur retour, écoutez ce que me racontait un vieux naba: «Un jour, j'étais allé rendre visite à un naba, mon voisin et mon ami; nous nous étions donnés rendez-vous chez lui avec un autre chef des environs. Il nous reçut fort bien et la journée avait été des plus agréables. Nous reposions, la nuit, sous l'abri de sa *soukala* quand nous fûmes soudain réveillés par un bruit de grelots et de galop de chevaux. Le lendemain, nous quittâmes notre hôte. A peine nous étions partis, qu'il tomba malade. Huit jours plus tard, il n'était plus. Les âmes étaient venues le chercher. Oh! père, ne ris pas des âmes des défunts!» Et le bon vieux tremblait d'émotion. C'est qu'ils y croient, nos Mossi, à toutes ces histoires de revenants, ils y croient fermement.

Mais les âmes se réincarnent-elles? Pour les petits enfants morts avant l'âge de raison, il est admis que c'est eux qui reviennent dans la personne du premier enfant que la mère met au monde. C'est pourquoi, surtout si la même femme a perdu plusieurs enfants de suite, l'enfant, dès sa naissance, est marqué de signes distinctifs, spécialement de tatouages sur le ventre et sur le bas du dos; parfois, s'il meurt, on lui coupe un morceau du pavillon de l'oreille, ou on lui casse la phalange d'un doigt de la main ou du pied: et, paraît-il, celui qui naît ensuite, porte les mêmes marques, mais ce dont on n'a pu me citer aucun exemple actuellement en vie. Souvent après la mort de son bébé, la mère quitte la case où il est mort. Une vieille, le soir, répand des cendres devant la porte, et le lendemain matin, si on trouve des traces de petits pieds, c'est que l'enfant est revenu et désire rentrer dans le sein de sa mère.

Mais en dehors des petits enfants, la reviviscence n'est pas admise, même pour les jeunes gens non mariés. Ils restent au lieu des âmes des années et des années, sans qu'il soit possible d'en fixer le nombre, et aucune distinction n'est faite, de ce chef, entre les riches et les pauvres, les puissants et leurs sujets.

Les suicidés, maudits dans leur mort, le sont encore dans leur âme qui n'a généralement pas droit aux cérémonies funèbres et errent par le monde sans nuire à personne mais sans pouvoir trouver de repos.

La morale indigène est réduite à sa plus simple expression. Est mal tout ce qui nuit à autrui. Pense en ton cœur et désire tout ce que tu veux, pourvu que tu ne nuises pas au prochain, il n'y a pas de faute. Si la fornication et l'adultère sont des fautes, c'est quelles renferment une atteinte à la

justice. Je ne parle pas des fautes contre nature qui sont à peu près inconnues. Si le vol, l'assassinat, si même les injures, les coups et les blessures sont punies, c'est en tant qu'injustice. La calomnie est en horreur chez eux, et dire de quelqu'un qu'il a calomnié, c'est lui faire une très grosse injure. Une injure contre sa mère est une de celles qu'un Mossi ne pardonne pas parce que c'est nuire à l'honneur de la famille et lui causer un préjudice. Il est donc nécessaire de veiller à ne pas manquer à la justice dans les relations qu'on peut avoir avec les indigènes; ils y sont très sensibles, et s'ils reçoivent sans murmurer une punition juste parce que le délit est prouvé, ils repoussent avec indignation toute accusation dont on ne peut pas faire la preuve, même d'ailleurs si l'accusation est fondée.

* * *

Mais à côté de cette morale générale, que de choses sont interdites non point parce qu'elles sont mauvaises, mais parce qu'elles entraînent des conséquences funestes! Les tabous (*kisgou* pour les Mossi, de *kisé* «défendre») sont presque innombrables. Ils peuvent se diviser en deux classes: les *kisgou* perpétuels, qui atteignent toute la famille; et les *kisgou* personnels et transitoires.

Les premiers consistent généralement dans l'interdiction de manger tel ou tel animal, ou de faire telle ou telle chose. C'est ainsi qu'il est défendu à certains nabas de se rencontrer, de se voir, et s'ils manquent à cette défense, l'un d'eux mourra dans l'année. Cette défense est facile à expliquer, si on se rappelle les guerres incessantes que se faisaient les grands chefs et la crainte qu'ils avaient d'être empoisonnés ou supprimés d'une manière quelconque par un de leurs adversaires. Ainsi encore, parti en guerre sur un fringant coursier, un Mossi a-t-il été obligé de fuir. Les ennemis allaient le saisir et il n'a dû son salut, le brave, qu'à la vitesse de son cheval. Rentré chez lui, il décrète que le cheval est un animal sacré pour lui et ses descendants et que, désormais, tous ses enfants et leurs enfants ont à bien traiter le cheval et à ne pas en manger la viande sous peine de devenir aveugles ou lépreux. Là d'ailleurs se borne l'interdiction. Le cheval n'est pas considéré comme un animal protecteur, aucun sacrifice ne lui est offert, et les Mossi ne l'appelleront ni *tangandé*, animal protecteur du village, ni *siga*, animal âme, mais *kisgou*, défense.

Le *kisgou* atteint parfois seulement certains membres de la famille. Un père a mangé du chien et a été malade et cela à deux ou trois reprises différentes; il consulte le sorcier et celui-ci déclare que le chien lui est interdit à lui et à ses enfants mais non aux autres membres de la famille. Ou bien encore, celui qui est né chez les Peuls, auxquels le chien est interdit, peut avoir le chien pour *kisgou*. Parfois, le *kisgou* n'atteint que lui, son fils, et son petit-fils, mais n'atteint pas ses autres descendants, parce que les premiers suivront son âme à lui, tandis que l'âme de ses autres descendants suivront l'âme de sa mère donc de leur arrière-grand'mère à qui le chien n'est pas interdit. Raison de sorcier contre laquelle il n'y a rien à dire.

Ce *kisgou* est le plus astreignant mais il peut cesser si celui qui l'a établi offre les sacrifices nécessaires ou par la volonté d'un des descendants qui s'en affranchit et en affranchit ses enfants. C'est ainsi que la famille du Saman-Naba, premier ministre à Koupéla, a le lièvre pour *kisgou*. Mais voyant ses frères et son fils chrétiens manger impunément du lièvre sans devenir ni aveugles ni lépreux, le naba s'est mis à en manger et ne s'en porte pas plus mal.

Les parents mettent les enfants au courant des différents *kisgou* de la famille et leur inspirent une crainte salutaire afin qu'ils n'en mangent pas. Si l'on vient à manquer involontairement à son *kisgou*, on peut tomber malade et le sorcier consulté dira ce qu'il y a à faire et quel sacrifice offrir au *tangandé* pour obtenir son pardon. Mais si on a fait exprès, s'il y a eu mépris, pas de pardon possible.

La seconde espèce de *kisgou* est toute particulière et personnelle. Ce sont les nombreuses défenses que le sorcier impose à un malade. Telle viande, telle sauce, lui est interdite, il ne peut boire de l'eau dans laquelle a été délayée de la farine de mil, il ne peut manger de gâteaux de mil ou de haricots. C'est ainsi qu'un pauvre enfant rachitique et atteint d'une maladie de cœur, s'est vu défendre ainsi successivement à peu près tout ce qui se mange. Ses parents avaient toutes les peines du monde pour trouver la nourriture qui ne lui était pas interdite, et finalement, il est mort d'inanition. Tous ces *kisgou* cessent évidemment avec la maladie qui les a fait imposer, à moins que la maladie, étant incurable, ne dure toute la vie du malade.

Chapitre Deuxième. — **Culte.**

Si l'on définit la religion, avec Mgr. Le Roy[1]: «L'ensemble des croyances, des obligations et des pratiques par lesquelles l'homme reconnaît le monde surnaturel, s'acquitte envers lui de ses devoirs et lui demande son assistance", après avoir étudié, dans le chapitre précédent, les croyances des Mossi sur le monde surnaturel, il reste à voir comment ils correspondent avec ce monde surnaturel, comment ils s'acquittent de leurs devoirs envers lui et lui demandent son assistance. C'est toute la question des sacrifices et des fêtes.

Mais à côté de ce culte, reconnu et raisonnable, il y en a un autre, la magie, qui est «l'art de réduire à son service, par certaines pratiques occultes et d'aspect plus ou moins religieux, les forces de la nature, ou de capter les influences du monde invisible[2]» et c'est toute la question des superstitions, des amulettes, fétiches, grisgris; c'est surtout celle des sorciers et de leur façon d'agir.

Le sacrifice est l'acte principal du culte dans toutes les religions et généralement le sacrifice est sanglant. D'où qu'ils tiennent leur origine, les Mossi ne manquent pas à cette règle générale qui domine le genre humain tout entier. Ils font des sacrifices sanglants et communient au sacrifice par la manducation de la victime à tel point que ceux même qui n'ont pas vu immoler l'animal peuvent en manger et sont dits avoir offert le sacrifice avec le sacrificateur.

---

[1] Mgr. Le Roy, *l. c.*, p. 49.
[2] Id., p. 331.

Pour un oui, pour un non, le sang des poules, des chèvres, des moutons, des bœufs, coule; parfois, celui des ânes, des chevaux et jadis même des hommes. Un Mossi n'entreprend rien sans sacrifice à son *tangandé* (animal-protecteur) ou à ses *kikirsi* (génies). S'il ne sait à qui sacrifier, il consulte le sorcier.

Quelqu'un de la famille est-il malade, un sacrifice ou plusieurs sont offerts; quelqu'un part-il en voyage, va-t-il à la chasse ou à la pêche, il offrira des sacrifices. Sacrifices encore quand deux hommes se sont disputés et veulent se réconcilier, sans compter tous les sacrifices qui doivent être offerts à la suite des rêves, de mauvais pressentiments, de dangers qui semblent menaçants. On sacrifie pour se rendre les *kikirsi* ou les mânes favorables, pour demander la réussite d'une affaire, pour accomplir un vœu, pour écarter une maladie, pour nuire à un ennemi, pour apaiser un ancêtre irrité, les *tisé*, les *kikirsi*, les *tangamma* courroucés. Il n'est guère de remède qui ne soit préparé sans sacrifice, et le sacrifice fait partie de tous les sortilèges, de toutes les préparations qui doivent nuire à un ennemi. On sacrifie avant les semailles, avant la moisson. avant de construire une case pour sa femme. On sacrifie pour tout et pour tous et presque à tout.

On sacrifie partout. Le bois sacré est le lieu le plus souvent choisi, avec la pierre qui sert de demeure au *kikiriga* protecteur du logis. Mais on peut sacrifier dans les champs, dans les endroits découverts où rien ne pousse, sur le chemin qui conduit au *tangandé* soit du village que l'on habite, soit de son propre village quand on a entendu dire qu'il demande un sacrifice et que l'on ne peut s'y rendre soi-même.

Tout homme peut sacrifier quand il a atteint l'âge de raison, et l'on voit parfois des enfants d'une dizaine d'années, offrir leur sacrifice aussi sérieusement que les plus âgés. Les femmes ne peuvent sacrifier elles-mêmes, elles doivent avoir recours au ministère des hommes, mais elles peuvent donner la victime et participer à la manducation. Un naba, un homme un peu riche, a son ou ses sacrificateurs attitrés. La règle est obligatoire pour un chef de province qui ne sacrifie jamais lui-même dans les grandes circonstances, et bien rarement en son particulier.

* * *

Il y a plusieurs espèces de sacrifices que nous allons étudier les unes après les autres afin de mieux saisir la manière dont les Mossi communiquent avec le monde invisible.

Tout d'abord, le sacrifice type, celui qui sert de base à tous les autres, le *mand'zallé*.

Le sacrificateur, accompagné de son fils portant un coq aux plumes blanches, ou de toute autre couleur, et une calebasse dans laquelle se trouve de la farine de mil délayée dans de l'eau, se rend au lieu du sacrifice, par exemple au *tangandé*.

En arrivant il dit:

Kabré, Kabré. Pardon, excuse-moi.

Puis il s'asseoit, le visage tourné vers l'ouest et prend en main la victime et dit:

Na-Wend'daogo, sak'a tan! Dieu-roi mâle, réponds trois fois!
Na-Wend'poko, sak'a nasé! Dieu-roi femelle, réponds quatre fois!
Na-Wend'ka kou ned'yé, kon ky yé. Si Dieu-roi ne tue pas, on ne meurt pas.
Na-Wendé ka léo, ned'kon lu'yé. — Pilimpik'dim n'yélé; lila kom'dim n'yélé t'eb y noara, ti no'pelra t'eb kis'tangandé t'a déé n'di né teng'-kikirsi lé teng'portapa. Si Dieu-roi n'enchaîne pas, on n'est pas enchaîné. — Les papillons ont dit; les génies de l'eau ont dit de prendre un gallinacé que ce soit un coq blanc et de l'offrir au *tangandé* pour qu'il le prenne et le mange avec les *kikirsi* du village et leurs femmes.

Cette formule peut varier suivant les cas. Ici, le sacrificateur expose ce qu'il désire. Il raconte, par exemple, au *tangandé* que son fils est malade et que lui-même a été consulter le sorcier qui lui a dit de prendre un coq blanc pour l'offrir au *tangandé* avec de l'eau, pour que le *tangandé* rende la santé à son fils. Ensuite, il verse l'eau derrière lui, par conséquent à l'est, et dit:

Na-wendé, déé a ybou kom! Dieu-roi, reçois l'eau de ton lever!

Puis il verse l'eau devant lui, à l'ouest en disant:

Na-wendé, déé a kyenbo kom! Dieu-roi, reçois l'eau de ton coucher!

Enfin il verse l'eau sur la pierre du sacrifice ou devant ses pieds et dit:

Tangandé, yk'n'déé kom nyou la kwen la biga lafi! *Tangandé*, lève-toi, reçois l'eau et bois-la et donne à mon fils la santé!
Nyé lé zouanga, nini ka yé. Il est comme un aveugle, il n'a plus d'yeux.
Tangandé nyé youngo né wintoro la ko biga lafi. Le *tangandé*, lui, voit la nuit et le jour et donne la santé à mon enfant.

Si le sacrifice comporte l'offrande de la bière de mil, il en verse sur la pierre du sacrifice en disant:

Na-Wendé ka nyou dam yé, la poré-dimma nyouda. Dieu-roi ne boit pas de bière, mais sa suite en boit.

Il prend alors le coq de la main gauche, renverse la tête en tirant la crête et lui coupe le cou. Il fait couler le sang sur la pierre, là où il a versé l'eau, tout en disant:

Tangandé déé noara n'di, la kwen la biga lafi né sounoro! *Tangandé*, reçois ce coq et mange-le, et donne à mon enfant la santé et la joie!

Il jette alors le coq devant lui en disant:

Noara bé Wennam, ba souk'ba'a. Le coq est à Dieu, qu'il écarte la maladie.

Il envoie ensuite son enfant chercher le coq. L'enfant saisit la bête en choisissant le moment où elle est sur le dos et il l'aide au besoin à prendre

cette position. Il la traîne à terre par les pattes jusqu'auprès du sacrificateur qui dit:

T'a vouda bemdaoge. Traîne à terre mes ennemis.

Le sacrificateur prend alors la poule et la met sur ses pattes en tenant la tête droite:

T'a timma biga! Qu'il donne la santé à mon enfant!

Il retourne le coq, lui met la tête en bas et les pattes en l'air:

T'a terlda bema! Qu'il fasse mordre la poussière à mes ennemis!

De la main gauche, il arrache des plumes du cou, crache dessus et les colle sur la pierre ou par terre avec le sang de la victime et dit:

Yelbandé tou sébro! Que tout ce qu'il y a de mauvais s'en aille avec le vent!

Ta toubré oum! Que ses oreilles entendent (mes imprécations)!

Ta nif ka nya yé! Que son œil ne voie pas!

Il brise une patte du coq:

T'a kao bemdaogo karga! Brise la jambe de mes ennemis!

Il brise l'autre patte:

T'a kao bempoko karga! Brise la jambe de mes ennemies!

Et il rend la victime à l'enfant qui l'emporte. Le reste de l'eau et du dole est répandu au lieu même du sacrifice.

Le coq est plumé soit sur place, soit à la maison et rôti ou cuit à l'eau, selon le sacrifice. Le sacrificateur enlève les ongles des pattes, le bec, les ailerons et le foie, et les met dans la main gauche de son enfant qui va les déposer à quelque distance sur le bord du chemin en disant:

Mand'déé gobra, la kwen détogo nyé masem. Le sacrifice se reçoit de la main gauche, mais de la droite donne lui la santé.

Il revient au lieu où sont réunis les gens, et la victime est partagée entre toutes les personnes présentes. Quand toutes ont mangé ce qui leur revient elles se réunissent en groupe devant le sacrificateur et le saluent:

Wennam déé mando! Que Dieu recoive ton sacrifice!
Wennam tou taoré! Que Dieu l'accepte!

Le sacrifice est terminé.

Si c'est une chèvre ou un mouton ou un bœuf qui sont sacrifiés, au lieu des plumes du cou, on enlève des poils sur le sommet de la tête, on y ajoute un morçeau de la corde qui a servi à attacher la victime, et on colle le tout là où le sang a coulé; on ne brise pas leurs jambes.

Telle est la formule régulière du sacrifice, sauf évidemment les variantes qu'y peuvent introduire les particuliers ou la coutume de telle ou telle région. C'est le *mand'zallé.*

Le *mand'lingdem* ou *mand'dédem* que nous pourrions appeler «sacrifice caché», s'offre pour un malade qui est sur le point de mourir. Sa maladie tient à ce que son âme est sortie de son corps. Le sorcier a déclaré qu'elle se trouve au *tangandé*. A l'insu du malade, d'où le nom de «sacrifice caché», son père se rend au *tangandé*, accompagné d'un autre enfant qui porte la victime et l'eau, et de la mère du malade qui porte une grande calebasse à moitié remplie d'eau et dans laquelle elle place une calebasse plus petite.

Le sacrifice se fait comme précédemment, mais tandis que l'enfant fait rôtir la poule, le sacrificateur jette à terre trois cauris si c'est un garçon qui est malade, quatre si c'est une fille, et verse un peu d'eau, puis appelle le malade par son nom: «Bila, viens, réponds-moi.» Il appelle trois fois un garçon, quatre fois une fille. Puis il prend les cauris et une partie de la terre mêlée à l'eau et au sang de la victime. La femme soulève la petite calebasse qui nage dans l'eau, le sacrificateur met la boue et les cauris au fond de la grande calebasse et la femme met vivement la petite calebasse sur le tout et la maintient au fond de l'eau. Le même manège se répète trois et quatre fois selon le sexe du malade, puis la femme prend la route de la maison, tenant la calebasse d'une main et maintenant toujours la petite calebasse pour qu'elle ne surnage pas, tandis que le sacrificateur la suit, agitant son sabre ou sa lance derrière elle, afin d'écarter les mauvais génies. L'âme est au fond de l'eau, parmi la boue ensanglantée et les cauris, il faut à tout prix l'empêcher de se sauver de nouveau.

Quand le cortège est arrivé auprès du malade, on le fait asseoir, et la femme verse sur sa tête l'eau de la grande calebasse, toujours sans soulever la petite. Si le malade, surpris par cette aspersion qu'il n'attend pas, fait un sursaut, il est sauvé, son âme est rentrée dans son corps; sinon, il n'y a plus rien à faire qu'à l'abandonner à son malheureux sort, le *tangandé* n'a pas voulu rendre l'âme. Le sacrificateur et ses aides mangent alors la victime, mais le malade n'en mange pas.

* * *

Le sacrifice muet, *mand'moukou*, appelé aussi sacrifice de l'œuf, *mand'gellé*, parce que c'est un œuf qui est offert, se fait dans les circonstances suivantes. Il est des maladies qui ont la triste propriété de parler comme des gens. Elles appellent un individu qui, croyant que c'est réellement quelqu'un qui l'appelle, répond à son nom. C'en est fait, il tombera malade et mourra.

Le sorcier a annoncé qu'une telle maladie menace le village et qu'il faut faire un sacrifice muet. Le naba et les anciens, en émoi, délèguent l'un d'eux pour offrir ce sacrifice. Le lendemain matin, le vieillard désigné prend un œuf, souvent aussi une noix de kola et des racines spéciales, et suit le chemin que devrait suivre la maladie si elle venait dans le village. Il garde le plus profond silence. Arrivé à une certaine distance, il approche l'œuf de ses lèvres et lui dit mystérieusement qu'une maladie menace leur village et que si elle veut suivre ce chemin, il a à l'arrêter. Puis, il dépose à terre ou enfouit l'œuf, la noix de kola et les racines et s'en retourne. L'œuf qui est

une poule future mais qui ne peut parler est choisi comme emblème du silence qu'il faut garder pour conjurer la maladie.

* * *

Dans le sacrifice appelé «mauvais sacrifice», la victime n'est pas consommée par les assistants mais abandonnée sur place où elle pourrit ou sert à repaître les vautours ou les hyènes. Toutes les victimes peuvent être ainsi offertes. Le sorcier seul décide des cas où il faut faire un tel sacrifice; c'est généralement pour conjurer un malheur publique, par exemple pour éloigner une maladie contagieuse qui dévorera la victime et laissera les gens. La victime est parfois abandonnée vivante et chassée dans la brousse.

* * *

Tout peut être offert en sacrifice si le sorcier le dit. Les noix de kolas, les cauris, la cendre de certaines écorces ou de certaines racines, des pierres rouges, le fruit intérieur du *karité*, etc. Les poules sont la victime le plus généralement choisi mais les sacrifices de chèvres et de moutons ne sont pas rares. Nous avons vu que la pintade est le sacrifice préféré des *kikirsi*. Les nabas sont tenus de sacrifier parfois des bœufs et, dans certaines circonstances, des ânes. Quelques-uns peuvent sacrifier des chevaux mais pas tous. Enfin autrefois, même des hommes étaient offerts en sacrifice. Certains *tangamma* étaient avides de sacrifices humains, et les Peuls en faisaient souvent les frais. Les indigènes à teint clair, tirant sur le rouge, se rapprochant par conséquent de la couleur des mânes qui sont dites être blanches, étaient sacrifiés aux mânes de préférence à tous les autres. Mais ces sacrifices étaient rares et réservés aux plus grands chefs.

* * *

Parfois, au lieu d'offrir tout de suite un sacrifice, on fait un vœu. C'est le *poulongo mando*. Par exemple, une maladie sévit dans le pays, ou bien on a une grave affaire sur les bras et on se demande comment les choses vont tourner, ou encore on veut se débarrasser d'un ennemi. Celui qui fait le vœu, se rend au *tangandé* ou à la pierre des *kikirsi*, portant une calebasse d'eau. Il verse l'eau en disant: «*Tangandé*, si cette maladie s'éloigne, ou bien si mon affaire réussit, ou encore si mon ennemi meurt, je te sacrifierai un bouc ou un bœuf.» Et pour témoigner de sa bonne volonté, celui qui fait le vœu, achète, à la première occasion, le bouc ou le bœuf promis. Si le *tangandé* ou les *kikirsi* répondent à sa demande, il accomplit son vœu et dans la formule du sacrifice, au lieu de dire que c'est le sorcier qui lui a dit d'offrir telle ou telle victime, il rappelle son vœu et souvent promet un autre sacrifice pour l'année suivante.

Les musulmans ont inventé un autre sacrifice non sanglant à leur usage. Voici la recette: «Si quelqu'un est malade, dans ta *soukala* prends une kola, du miel, des gâteaux de miel, des haricots, du maïs, des cauris et mélange le tout dans une calebasse remplie d'eau. Puis appelle un Musulman-Yarga ou Peul, pour faire la prière. Bien entendu, ce dernier ne se déplacera que

moyennant finance. Un mouton tout au moins doit accompagner la demande. Grave, majestueux et réservé comme tout bon musulman doit l'être, il s'assied dans la cour intérieure, près de la case où gît le malade, et tout le monde s'assied autour de lui, les deux mains ouvertes devant les yeux en forme de livre, les petits doigts réunis.» Le Musulman commence sa prière en mossi, répétant ce qu'on lui a demandé: la santé du malade. Quand il a terminé, il passe ses deux mains sur sa figure et toujours trois fois pour un garçon et quatre fois pour une fille, puis chacun reprend sa première position et notre homme baragouine n'importe quoi en arabe ou en peul. Quand il a fini, tout le monde se passe et se repasse les mains sur la figure, le maître du logis trempe sa main dans la calebasse qui renferme le mélange décrit plus haut et la porte à son front; les enfants emportent le tout et tous saluent le bon apôtre: «Que Dieu t'exauce!» Et notre homme reprend, toujours aussi grave, le chemin de sa demeure. L'eau servira à faire des ablutions sur le malade, on en mettra aussi quelque peu dans ce qu'il mangera. Ce n'est pas bien terrible, et si des malades guérissent par auto-suggestion, c'est tant mieux.

La bénédiction et la malédiction sont aussi en usage. Mais rentrent-elles dans le culte ou dans la magie? Quoiqu'il en soit, il y a des indigènes qui ont le pouvoir de tuer quiconque ils veulent, rien qu'en disant un mot, de faire sécher la récolte sur pied, de donner aux bestiaux la maladie qu'il leur plaît de donner. Il en est aussi qui peuvent bénir, rendre un voyage favorable, faire réussir une affaire, et si vous êtes blessés, recourrez à eux, ils vous mettront autour du membre blessé une corde graisseuse avec trois ou quatre nœuds selon votre sexe et le membre n'enflera pas, et la plaie sera très vite guérie.

Tels sont les principaux sacrifices et les actes du culte. Il n'a pas été question des sacrifices offerts aux mânes soit le jour de l'enterrement, soit le jour du *kouré*, car les animaux offerts alors ne sont pas, à proprement parler, sacrifiés, *kou mando*, mais offerts, donnés, *fabré*. Des sacrifices faits le jour de la fête des morts, nous allons parler à l'instant.

Les Mossi de Koupéla ont deux fêtes principales: la fête des morts ou *basra* et la fête musulmane du mouton, la *kibsa*, toutes deux fêtes intimes, fêtes familiales.

La *basra* est la fête des morts. Tout chef de famille doit, en ce jour, offrir des sacrifices aux mânes de ses ancêtres, lui seul peut sacrifier au tombeau; même si un membre de la famille est devenu puissant et riche, il ne se permettra pas d'offrir lui-même ce sacrifice qui revient de droit au chef de famille. Tous ceux de la famille qui veulent donc offrir un sacrifice au tombeau des ancêtres, doivent en ce jour passer par lui; mais les sacrifices offerts aux *kikirsi* et au *tangandé* — et presque tout le monde leur en offre en ce jour — peuvent être faits par n'importe qui. C'est en ce jour surtout qu'on peut voir des bambins immoler gravement leur poule à leurs *kikirsi* et au *tangandé*, et chacun tient à honneur d'offrir la sienne. Les coqs et les poules sont seuls sacrifiés en ce jour.

La *basra* n'est pas célébrée le même jour par toutes les familles. Les unes la célèbrent avant le chef de province, les autres après lui, la plupart le même jour.

Voici comment procède le naba de Koupéla, et les cérémonies sont les mêmes pour les particuliers à cela près que, moins riches, ils ne peuvent offrir autant de sacrifices. La *basra* est toujours célébrée par le naba un samedi. Dès le jeudi, il a pris de la bière non fermentée dans les cuves, et il est allé en verser sur la tombe de son père et de son grand-père. Il a aussi sacrifié une poule sur chacune des tombes. Partout où se trouve la tombe d'un de ses ancêtres, le gardien de la tombe y sacrifie une poule. Le vendredi soir, même cérémonie. Le sacrifice est le sacrifice ordinaire décrit plus haut, mais la formule d'invocation est remplacée par celle-ci: «Ame de mon père, étend la main et prend cette poule que je t'offre; fais que j'atteigne l'année prochaine en bonne santé, et je reviendrai te donner une poule.» La poule immolée au tombeau n'est pas grillée comme dans les autres sacrifices, mais cuite à l'eau.

En ces jours, il faut avoir bien soin de ne pas coucher dehors car les âmes viennent boire de la bière dans les cuves et malheur à qui se trouve sur leur chemin; elles le tueront ou tout au moins le rendront gravement malade.

Le jour même de la fête, s'ils ne sont pas venus la veille, tous ceux qui ont quelque obligation envers le naba, ou envers celui qui célèbre la fête, ceux auquels il a donné une femme, ou qui lui en ont demandé une, viennent le saluer avec un coq et des cauris. Beaucoup de ses administrés, surtout les chefs de cantons, viennent aussi offrir leur coq et leurs cauris. Par contre, si un visiteur de marque se présente ce jour-là, il est de la plus élémentaire politesse de lui offrir un coq.

Le jour même de la fête, il n'y a généralement pas de sacrifices sur les tombes. Les victimes sont offertes aux *kikirsi* protecteurs de la case, de la cour intérieure, de la cour extérieure, de la *soukala* toute entière. Les poules immolées sont d'autant plus nombreuses que les cadeaux ont été plus abondants. Quand les sacrifices sont terminés, le naba réunit ses gens, la bière est apportée et présentée au naba qui commence par en verser un peu à terre en offrande aux mânes, puis boit et fait partager les cruches entre ses gens. Si on a une affaire à traiter, ce n'est évidemment pas ce jour-là qu'il faut choisir, car, après midi, tous nos gens sont plus ou moins ivres.

Le lundi et le mercredi suivant, le naba se rend en grande pompe, au petit jour, dans deux villages voisins (Nakalbo et Sabré) afin d'y sacrifier un bœuf au *tangandé*. C'est grande fête ces jours-là dans ces villages; le naba y perd un bœuf mais y gagne force poules et quelques milliers de cauris. Il se rend aussi au village de Toulgou le jour où se célèbre la *basra* dans cette localité, parce que sa famille est originaire de Toulgou.

La *kibsa* est la fête musulmane du mouton et se célèbre quarante jours après la fin du grand jeûne. Tous les Mossi célèbrent cette fête en leur particulier, chaque famille a fait de la bière de mil et, en ce jour, la bouille de mil est remplacée par du riz et de la viande. C'est une fête encore plus intime que la précédante en ce sens qu'elle se célèbre partout le même jour et que les gens restent à peu près chez eux pour boire et pour manger. Ils se congratulent les jours suivants.

Le lendemain du jour où la lune a paru à l'horizon, c'est à dire neuf jours avant la fête même, le chef des Yarsé de Kalmodo vient solennellement

saluer le naba de Koupéla. Il porte à la main la lance du naba Silga, un des prédécesseurs du naba actuellement régnant, et tient à peu près ce petit discours: Naba Gado (le naba des Yarsé de Kalmodo) et le naba Silga étaient amis. L'esclave du naba Gado se sauva et ce dernier le chercha partout et ne le trouva pas. Naba Gado alla donc trouver naba Silga et lui dit: «Mon esclave s'est sauvé et je l'ai cherché partout mais en vain.» Naba Silga répondit: «Je ne l'ai pas vu non plus.» Et naba Gado continua à chercher son esclave. Enfin il le trouva et revint prévenir naba Silga qui le lui fit rendre. Pour prouver sa reconnaissance, naba Gado offrit au naba Silga la fête du feu. Mais naba Silga refusa en disant: «C'est du feu, et le feu brûle.» Naba Gado proposa alors le jeûne, le ramadan. Naba Silga refusa encore car le jeûne c'est la faim et la soif et un ami fait-il un tel présent à son ami? C'est alors que naba Gado proposa la *kibsa* mais à la condition que naba Silga lui préparerait tous les ans une nourriture abondante, pour lui et tous ses gens, et que tous viendraient célébrer la fête ici même et joueraient le cœur plein de joie. Naba Silga accepta avec empressement.

Quand le naba de Kalmodo a fini ce petit discours, la première femme du naba lui offre une calebasse d'eau, car les musulman ne boivent pas de bière fermentée, et le naba de Kalmodo chante les louanges de tous les prédécesseurs du naba actuel de Koupéla. Puis tout le monde fait du bruit et danse. Huit jours plus tard, il revient toujours avec la lance et le tambour de guerre. Le naba lui offre un bœuf que le naba de Kalmodo égorge. Il répand le sang sur la lance et dit: «Que Dieu donne la santé au naba et à ses ministres!» Le naba fait apporter les victuailles et quand tous sont repus, ils viennent saluer le naba: «Que Dieu t'accorde l'an prochain!», et ils se retirent.

Ces deux fêtes de la *basra* et de la *kibsa*, sont célébrées par tous les Mossi[1]. Il en est d'autres qui sont propres au naba de Koupéla, nous n'en dirons qu'un mot.

Le *naky* (*naba ky* «mil du naba») est la fête personnelle du naba. Elle est toujours célébrée le samedi — comme toutes les fêtes du naba d'ailleurs —. Vingt et un jour à l'avance, elle est annoncée au marché par le crieur public. Sept jours avant la fête, le naba sacrifie à l'aire une chèvre, la mange sur place après l'avoir fait griller, et les trois nabas préposés à la garde du mil du naba battent un peu de mil, et tous les jours ils reviendront ainsi à l'aire pour battre un peu de mil jusqu'au jour de la fête. La quantité de mil ainsi battue ne dépasse pas d'ailleurs deux paniers.

Le jour de la fête, de bonne heure, les grands ministres vont, avec leurs gens, saluer le naba: «Que Dieu t'accompagne; que Dieu te donne de voir toute cette année!» Le cortège se forme et se rend à l'aire du naba. Ses sœurs et ses femmes enlèvent une partie du mil battu les jours précédents et le portent

---

[1] Pour être exact, il faut avouer que le nom même de *basra* n'est pas employé partout au Mossi, mais il semble bien que la fête elle-même soit célébrée partout. A Bélousa, c'est la fête appelée *kytouara*. Le nom de la *kibsa*, au contraire, est connu partout, mais des circonstances particulières peuvent en empêcher la célébration. Ainsi les guerriers d'un canton ont été vaincus ce jour, la *kibsa* leur est néfaste et ils ne la célèbrent plus.

en criant et dansant jusqu'à un grenier situé en dehors de la *soukala* du naba. Puis tous boivent copieusement.

Le surlendemain, dans la soirée, nouvelle cérémonie. Les parents du naba se rendent à l'aire, mettent dans des tiges d'herbe le mil qui reste et en font un paquet que l'on porte au son des tambours et dansant, jouant, criant, comme au jour d'un enterrement. Ce mil est déposé dans le grenier avec celui qui a été porté le jour de la fête et un mouton et une poule sont sacrifiés auprès du grenier et partagés entre tous les assistants, mais le naba n'en mange pas, et pendant toute cette cérémonie il se cache, car s'il apercevait le cortège, il mourrait.

D'où vient cette coutume qui rappelle au naba que, si puissant soit-il, il est mortel comme tous ses sujets? D'où vient cette autre coutume que nous avons vu précédemment de construire à proximité de chez lui la case dans laquelle il sera enterré? Les Romains rappellaient au triomphateur qu'il n'était qu'un mortel. La pensée de la mort est saine et salutaire.

La fête des haricots est ainsi appelée parce que, en ce jour, le naba mange pour la première fois de l'année de la sauce faite avec des haricots.

La fête du piochage du naba *(na-kobo)* se célèbre vingt et un jour après la précédente et comme elle, comme le *naky*, toujours un samedi. Si le naba avait été solennellement intrônisé par le naba de Bélousa, il irait en grande pompe, avec un grand nombre de cavaliers, piocher un champ situé à quelque distance de Koupéla. Aujourd'hui, il se contente de piocher un sentier qui réunit ses cases à celles de ses deux premiers ministres. Il donne les premiers coups de pioche au son du tambour, et ses gens continuent. Si les Peuls et les cavaliers sont venus en nombre suffisant, ils font des courses, et comme toujours en ces circonstances, la bière coule à flots, et à la fin de la journée tout le monde est ivre. Ces fêtes ont surtout l'avantage de procurer au naba quelques milliers de cauris que ses administrés viennent lui offrir.

Ces fêtes *maky*, *nakobo*, ne sont-elles pas comme un hommage rendu à l'agriculture et ne rappellent-elles pas les mêmes fêtes célébrées jadis par les Romains et aujourd'hui encore par les Chinois?

Le marché qui suit chacune de ces fêtes, est toujours très fréquenté. On y tue plusieurs bœufs et quantité de moutons. Chacun tient à honneur de s'y rendre revêtu de ses plus beaux atours, et vraiment le spectacle de cette foule bigarée n'est pas banal.

Chapitre troisième. — **Magie.**

Mgr. Le Roy, avons-nous dit, définit la magie: «L'art de réduire à son service, par certaines pratiques occultes et d'aspect plus ou moins religieux, les forces de la nature, ou de capter les forces du monde invisible.» C'est elle que nous allons tâcher d'étudier et pour essayer de mettre de l'ordre dans un sujet qui en manque totalement dans l'esprit des indigènes, nous parlerons tout d'abord des superstitions, puis des sorciers.

Les Mossi, comme tous les primitifs d'ailleurs, qu'ils soient noirs ou blancs, sont très superstitieux. Nos pères ne l'étaient-ils pas au moyen-âge, et les croyances superstitieuses de treize à table, de la salière renversée, du

trèfle à quatre feuilles, du lièvre qui traverse la route, etc. ont-elles été complètement extirpées par la science?

Quoi qu'il en soit de nous, la superstition règne en maîtresse ici. Les amulettes et les talismans sont très recherchés. Tout peut servir à en fabriquer, depuis la tête de grue couronnée, très prisée, jusqu'à celle de l'épervier et du héron cendré. Il y a de tout dans les nombreux sachets qui pendent au cou des indigènes, depuis le chiffon de papier sur lequel sont griffonnés quelques mots d'arabe et que les marabouts répandent à profusion dans tout le Soudan, jusqu'à un cauri ou à la cendre de toutes les racines possibles et imaginables. Il y a les bracelets amulettes qui se portent au bras gauche et protègent des sorciers *seuya* (v. p. 215) si on a soin de les remonter précipitamment quand on se trouve en présence d'un de ces terribles mangeurs d'âmes. Il y a le bracelet qui protège dans les combats et l'anneau de fer qui protège contre la morsure des serpents. Voulez-vous que celui dont vous désirez la fille en mariage vous reçoive bien et agrée votre demande? Portez à votre bras droit un certain bracelet et vous serez heureux dans vos démarches.

Les amulettes se portent autour de la tête ou du cou au bras ou au poignet. On en coud à sa calotte ou à ses habits, on en met à sa ceinture, à sa pipe, à son bâton, n'importe où. Nous n'en finirions pas s'il nous fallait indiquer toutes les espèces d'amulettes. L'omoplate d'un bœuf, fichée au bout d'un bâton, une chaîne de fer tendue à l'entrée d'une *soukala*, protègent les habitants contre une foule de malheurs et de visites nocturnes fort désagréables, et il est heureux qu'il soit possible de se défendre à si bon compte de ces esprits malfaisants, de toutes ces mânes en quête de victimes.

Si vous avez des chiens, prenez garde à ce qu'ils font. S'oublient-ils jusqu'à se coucher dans un panier, à y déposer leurs ordures, ou à vomir dans la case, tuez-les au plus vite, sinon vous mourrez vous-même. Si votre chienne ne fait qu'un petit, exécutez-la sans pitié. Lorsque le héron cendré passe au-dessus des cases en riant, les mères frappent sur leurs cruches de peur que leurs enfants n'aient la diarrhée. Les chasseurs ne doivent pas manger de la viande de koba avant de s'être divertis, et s'ils veulent être adroits, ils doivent se procurer certaines racines et les cuire dans l'eau et se laver les mains avec cette mixture.

Le dimanche est le jour des mânes, c'est en ce jour que se célèbre le *kouré*. Ce jour est aussi favorable pour construire des cases. Le lundi n'a rien de spécial. Mais il faut se défier du mardi, on ne peut jamais savoir ce qu'il réserve. Le mercredi est franchement mauvais, et il faut se garder de commencer un travail ou de partir en voyage ce jour-là. Le jeudi et le vendredi sont très favorables au mariage, surtout le vendredi. Les sorciers font grève le samedi et suspendent leurs consultations en ce jour. D'ailleurs chaque particulier a son jour faste et son jour néfaste, c'est à lui à le connaître et à en tenir compte.

Certaines pierres sont dites tombées du ciel et le jour où elle sont tombées, le chef de village a immédiatement couvert toutes les cruches qui, dans sa case, renferment les grisgris. Si, dans sa précipitation, il en a renversé une, il mourra dans l'année. Cette pierre devient sacrée. Qui peut la soulever n'a

rien à craindre, mais qui ne peut y réussir mourra bientôt. On peut aussi l'interroger, et la réponse sera favorable ou non selon qu'on pourra la soulever ou qu'on ne le pourra pas. Les passants jettent dessus des tiges de mil, des brindilles coupées au passage, parfois des cauris pour obtenir d'elle que leurs affaires prospèrent.

Une comète est signe de guerre ou présage la mort d'un grand chef, et quand la comète de Halley fut visible à notre horizont, les poules, les chèvres et les moutons passèrent un mauvais quart d'heure. Il fallait détourner tous les malheurs qu'elle présageait. Il est vrai qu'elle fut superbe, et pendant plusieurs jours s'étendit presque d'une extrémité du ciel à l'autre ce qui était bien fait pour émotionner les indigènes: tant de gens, dit-on, ont été émus dans nos pays civilisés et ne l'ont pourtant pas vue dans tout son éclat. Malgré tous les sacrifices, le chef d'un des principaux cantons de la province, le naba de Pwitenga, est mort cette année là!

Mais il faut nous borner, et ces quelques exemples, qu'il nous serait facile de multiplier, suffisent pour faire comprendre le rôle que jouent les amulettes et les superstitions dans la vie de ce peuple.

Un mot cependant encore sur les superstitions. Le lecteur a pu remarquer que sans cesse les nombres trois et quatre et leurs composés revenaient sous notre plume, selon le sexe de la personne dont il s'agissait. Trois est réservé aux hommes et quatre aux femmes. Dans les sacrifices Dieu-roi mâle est appelé trois fois, Dieu-roi femelle, quatre fois. La corde du grisgris a trois ou quatre nœuds selon le sexe, une mère porte le deuil de ses enfants 33 ou 44 jours. Un mort reçoit 333 ou 3333 cauris; une morte 444 ou 4444, etc.

De même les cheveux doivent tomber chaque fois que l'indigène change d'état. Un enfant est rasé avant de recevoir un nom, une jeune fille avant de s'approcher de son mari et une femme quand elle passe à un autre par héritage, tandis que le mari n'est rasé que quand il reçoit sa première femme puisque de jeune homme il devient chef de case, mais il ne sera plus rasé quand il recevra de nouvelles épouses parce qu'alors il ne change pas d'état. Un indigène, élu naba, doit quitter ses cheveux de sujet qui ne conviennent plus à un chef. Un mort ne peut être enterré avec ses cheveux de vivant que s'il est mort d'accident, etc.

La croix joue aussi un rôle qu'il ne faut pas exagérer mais qui est réel. La poignée des sabres est en forme de croix, on oint souvent les pieds et les mains et la poitrine des malades avec du charbon, délayé dans de la graisse, et toujours en form de croix. La croix est le signe dont sont marqués la poitrine et le dos des habitants d'une *soukala* pour les préserver de la foudre. Les cases sont marquées de même, et la croix est tracée jusque dans la bouche du cheval et de l'âne. La croix marque la porte de la case d'un malade gravement atteint et doit écarter les mauvais génies. La croix de cendres sur la poitrine et le dos fait partie du costume de deuil.

D'où viennent ces coutumes? Les indigènes ne peuvent en rendre compte et répondent invariablement: «Nos pères faisaient ainsi.»

Mais à côté de ces pratiques superstitieuses qui n'engagent à rien et ne font de tort à personne, il en est d'autres qui peuvent être très utiles pour

ceux qui les emploient et d'autres qui semblent bien ressortir de la magie. Nous voulons parler de ce que les indigènes désignent sous le nom générique de *tim* sans mettre de différences entre les remèdes véritables qui relèvent de la médecine et les superstitions, ou les maléfices qui relèvent de la magie, et il nous est souvent bien difficile de distinguer entre les uns et les autres.

Les amulettes et les grisgris sont des *tim* pour les indigènes, au même titre que les remèdes que les spécialistes leur indiquent et qui semblent avoir une efficacité réelle. Nous avons brièvement parlé de ces derniers en parlant des maladies. Mais ce que nous n'avons pas assez dit alors, c'est qu'il est bien rare que quelque sorcellerie ne se mêle pas à la confection de ces remèdes, et tout au moins celui qui a été guéri, grâce à un remède, doit en conserver quelque peu dans un sachet et tous les ans lui offrir une poule en sacrifice. Tout se passe comme pour les sacrifices ordinaires, mais la formule imprécative est remplacée par celle-ci: «Dieu-*tim*, avance la main et prend cette poule. Dieu m'a donné un puissant remède. Que ce remède me garde la nuit, le matin, au milieu de la nuit et sur le sentier et là où l'on joue et dans les cases. Ferme la greule du serpent, pour que l'an prochain je sois encore en bonne santé, qu'il ne m'arrive rien de fâcheux, que mon cœur se réjouisse sans cesse. Je reviendrai alors avec une poule, pour que tu te réjouisses aussi et que tu continues à garder mes femmes et mes enfants.» Puis il finit le sacrifice. Cette formule indique bien que c'est à Dieu qu'est rapportée toute la puissance que renferme le remède.

* * *

Certaines pratiques superstitieuses rentrant dans la catégorie des *tim*, sont employées pour des cas spéciaux. Voici, à titre de curiosité, ce qui se fait quand un indigène a tué une hyène, et pour préserver les cases de la foudre.

Quand un indigène a tué une hyène, il doit se hâter de recourir à un autre indigène qui en a tué une précédemment, sinon il deviendra fou furieux. Le chasseur va donc consulter celui qui connaît le remède contre cette folie furieuse et lui apporte une poule. L'indigène consulté indique quelles sont les racines qu'il faut ramasser, et le chasseur se met en devoir de les chercher dans la brousse. Il les coupe en morçeaux, puis les apporte à son médecin qui prend une cruche, saisit la poule, l'approche des racines et dit, en versant de l'eau dans la cruche: «Dieu-*tim* et son *kikiriga*, lève-toi, avance la main et prends de l'eau pour boire; prends cette poule pour la manger et fais que celui qui a tué l'hyène ne devienne pas fou furieux.» Il sacrifie la poule et verse le sang dans la marmite. Puis il met la moitié des racines dans la cruche et brûle l'autre partie et la réduit en cendres.

Le chasseur emporte le tout chez lui et pendant sept jours, il met dans sa bouillie de mil, de l'eau de son remède et mélange des cendres des racines à sa sauce.

Le septième jour, toute la famille se réunit et vient, avec les amis, saluer le chasseur. Chacun jette des cauris dans la calebasse qui renferme le remède, puis tous vont au marché en grande pompe. Le chasseur emmanche la tête de l'hyène au bout d'un bâton et la porte triomphalement au marché. Il a

droit de prendre gratis des pistaches, des haricots, du mil, des gâteaux, etc. tout ce qu'il veut. Quand il a fini sa provision, volant comme l'hyène, le cortège se réforme et se rend sous un gros arbre, à proximité du marché. Là, le chasseur enfonce son bâton en terre, et tous se mettent à danser autour de lui; puis chacun saisit une baguette et en frappe le chasseur qui se sauve vivement. Il est certain de ne pas devenir fou et de plus il peut désormais tuer sans crainte toutes les hyènes qu'il voudra.

* * *

L'eau en général, la pluie en particulier, sont un grand bienfait en ce pays de soleil. Les caimans ont la réputation d'attirer l'eau dans les endroits où ils se trouvent et si tuer un caiman n'est pas toujours commettre un homicide, c'est au moins déssécher un marigot ou une mare, car les caimans quitteront ce lieu et l'eau s'en ira avec eux. Si la pluie tarde trop, les récoltes n'auront pas le temps de mûrir; si elle tombe trop abondante, surtout au début et à la fin de l'hivernage, les mauvaises herbes étoufferont le mil ou les fleurs tomberont avant que le fruit ne soit formé.

Aussi la pluie est-elle la désirée ou la redoutée selon les cas, et c'est au naba, le maître de la vie et de la mort de ses sujets, qu'est réservée la puissance de faire ou d'éloigner la pluie. En vérité, tout homme puissant est réputé avoir ce pouvoir et que de fois ne m'a-t-on pas demandé de faire la pluie! Les Blancs ne peuvent-ils tout ce qu'ils veulent, eux qui sont apparentés aux mânes, leur couleur en fait foi? Ne viennent-ils pas du pays de l'eau, ne sortent-ils pas eux-mêmes de l'eau? J'avais beau dire que Dieu seul peut faire la pluie, et qu'il fallait le prier pour l'obtenir, un sourire incrédule me prouvait que je n'étais pas cru.

Le naba a donc le grisgris, le talisman qui doit attirer la pluie et pour cela, il lui suffit, quand l'orage menace, de sortir de sa case une certaine cruche pleine de certaines racines et de la remplir d'eau à déborder. Si, au contraire, il veut chasser la pluie, il brûle d'autres racines et le vent emporte la fumée du côté où le naba veut envoyer les nuages; ou bien, il suspend par un fil, à un bâton, une queue de vache ou de cheval: le vent l'agite et par là chasse les nuages. C'est pourquoi, quand la saison des pluies approche, le naba envoie au marché un de ses gens, ramasser des fruits de *karité* qu'il prend à chacune des femmes qui en a apporté, car ces noyaux entrent dans la confection du grisgris et doivent avoir cette provenance. Si c'est un autre que le naba qui essaie d'attirer la pluie et s'il ne réussit pas, il attribuera son échec à un plus puissant que lui; si c'est le naba lui-même qui échoue, personne n'en parlera, ou bien on dira que le naba n'a pas voulu sérieusement attirer ou chasser la pluie, selon le cas.

La foudre accompagne tous les orages et tue souvent des gens dans ce pays où les orages sont si violents. Ses effets sont attribués à un génie malfaisant, à un ennemi qui peut envoyer la foudre contre son ennemi s'il connaît le *tim*, enfin à Dieu même. La foudre frappe un voleur, un assassin, et c'est un châtiment. Si elle ne le tue pas lui-même, elle tuera le produit de son vol, le cheval volé, les moutons volés, elle ne tue jamais personne sans raison.

Heureusement, il est possible de s'en préserver. Pour cela, il faut trouver dans la brousse un produit blanc, assez semblable à une crotte d'hyène et que les indigènes appellent: «crotte de la pluie» et certaines racines d'arbres. Une partie de ces racines est mise à infuser dans l'eau pendant trois jours, l'autre partie est réduite en cendres. Une poule est offerte au *tim* en sacrifice, puis l'eau dans laquelle les racines ont infusée est employée pour cuire la bouillie de mil et la sauce est faite avec des feuilles de baobab. Tous les habitants de la *soukala* doivent manger de cette bouillie de mil et chacun est marqué d'une croix sur le dos et la poitrine avec les cendres, mélangées à du beurre de *karité*. Le cheval et l'âne, et eux seuls parmi les animaux, sont marqués sur le dos, sur la poitrine et dans la bouche. Les cases sont marquées à l'est, du côté d'ou vient la pluie et à l'entrée. Il n'y a plus rien à craindre. Nous pensons que le paratonnerre protège mieux.

Tous ces *tim*, remèdes véritables, amulettes, talismans, recettes superstitieuses, sont indiqués soit par des médecins veritables qui connaissent réellement les propriétés des simples et opèrent de véritables guérisons, soit par les sorciers. Les médecins sont souvent consultés, et comme ils sont spécialisés dans telle ou telle maladie, on n'a recours à eux que dans cette maladie. D'ailleurs, tout individu auquel un remède a réussi, l'indique volontiers à un ami qui a été saisi par la maladie. Les médecins sont nombreux comme sont nombreuses les maladies qui atteignent les hommes.

Certains ne se contentent pas d'être médecins, ils sont aussi empoisonneurs, et ceux-là sont très craints. Si l'on veut se débarrasser d'un ennemi, le plus sûr moyen est de s'adresser à eux, mais ils font payer cher. Ils ont des poisons lents qui minent peu à peu leur victime, ils en ont de foudroyants qui tuent en quelques heures. Ils les mettent dans la boisson, dans la bouillie de mil, plus souvent encore dans la noix de kola. Il y en a aussi, et ceux-ci sont plus sorciers que médecins, qui disent avoir le pouvoir de tuer à distance et qui savent pratiquer l'envoûtement. Leur prestige a baissé depuis l'occupation française, puis qu'ils n'ont pas pu tuer ainsi les Blancs qui se sont installés dans le pays; mais ils se défendent en disant que nos *tim* sont plus puissants que les leurs.

* * *

Les sorciers sont nombreux eux aussi. Il y a ceux qui le deviennent de leur propre volonté et ceux qui naissent sorciers. Les premiers sont les *bagré* et les *seuya*; les autres sont les *tibo*, les *bartibo*, les *waongo* et enfin les *nyonnyonsé*. Qu'on excuse ces mots barbares, mais il est impossible de les traduire en français.

Le *bagré*, c'est le sorcier bon enfant, le sorcier à l'eau de rose, celui qui vient en aide au pauvre peuple moyennant une redevance d'un ou deux sous. On les consulte pour tout. Pour savoir l'avenir: le feu détruira-t-il mes cases ou ne les détruira-t-il pas? Mon voyage sera-t-il heureux ou non, etc. et si la réponse est défavorable, que faire pour conjurer le mauvais sort? On a recours à eux surtout en cas de maladie pour connaître le génie, cause de la maladie et pour savoir ce qu'il demande. Le rôle du sorcier est donc

principalement d'indiquer quel sacrifice il faut offrir et à qui l'offrir. Rarement ils indiquent un remède, et quand cela leur arrive on n'a guère confiance en ce remède; plus souvent, ils prescrivent un traitement négatif en disant ce qui est défendu au malade.

Pour connaître la maladie, ils procèdent par élimination. «Il a mal à la tête», déclare le sorcier. Si la réponse est négative, il indique un autre membre: «au ventre — non — au bras — non.» Il faut bien qu'il finisse par tomber juste. Si le malade guérit à la suite du sacrifice indiqué, le sorcier est déclaré habile, il est vraiment en relation avec les génies, et sa clientèle augmentera et par le fait même ses revenus. Si le malade ne guérit pas ou meurt, c'est que le sorcier a trompé ou qu'il ne voit pas. On recourt à un autre sorcier, espérant toujours trouver le vrai voyant.

Au reste les sorciers sont fidèlement écoutés et tout ce qu'ils prescrivent est fidèlement accompli. Comme le sorcier devine quelquefois juste, comme le plus souvent encore le malade guérit par auto-suggestion parce que le sorcier a déclaré qu'il guérirait, comme parmi ceux qui tombent malades, ceux qui guérissent sont, heureusement, plus nombreux que ceux qui meurent, leur prestige est grand et leur clientèle nombreuse, ce sont tous les Mossi. Mais les *bara* (pluriel de *bagré*) ne sont pas redoutés. En cas de non réussite, ils sont injuriés et jamais ils ne sont consultés dans les jugements pour connaître le nom d'un coupable.

Par contre, les particuliers leur demandent parfois qui a tué leur enfant, leur femme, leur bestiaux, et le *bagré* indique parfois à qui il faut s'en prendre, d'où inimitié entre la personne lésée et celle qui lui est signalée comme coupable. Souvent dans ce cas, l'accusé pour se défendre recourt à l'ordalie. Lui-même propose de boire un poison, d'être brûlé par un fer rouge ou étranglé au moyen de brins de paille entrelacés. S'il est innocent, le poison ne lui nuira pas, le feu ne le brûlera pas, les pailles se déferont d'elles-mêmes. Mais ne se soumettait à l'ordalie que celui qui le voulait bien et jamais les juges n'y recouraient. En jugement, il fallait apporter la preuve.

Tout le monde peut être sorcier, et ceux qui embrassent cette profession sont généralement de pauvres héros qui n'ont rien pour vivre, manquent de force pour piocher ou qui veulent simplement vivre sans travailler. Quand un individu entre dans la confrérie des *bara*, on dit de lui qu'il veut apprendre la paresse, et on en rit.

A la saison sèche, le pays est infesté par des bandes de Gourounsi et de Nankana, crasseux et loqueteux, qui font profession de tout savoir et d'avoir un grisgris pour tout, même pour faire pousser les arachides. Sous la conduite d'un chef qui baragouine plus ou moins mal le mossi, ils se promènent de village en village, dansant et chantant chez les nabas, comme les saltimbanques à la porte des roulettes des diseurs de bonne aventure pour attirer la clientèle... et ils sont consultés et ils s'en retournent dans leur pays bien nippés, grâce aux cauris que les badauds leur ont donnés.

* * *

Bien autrement redoutés sont les *seuya*, les mangeurs d'âmes. La mort d'un indigène, surtout d'un enfant, leur est très souvent attribuée. Ils ont le pouvoir de sortir du corps de l'homme qu'ils habitent et d'aller partout à la recherche d'une âme à manger. Le feu est leur véhicule, et ce sont eux qui passent, la nuit, sur les feux follets qui errent autour des cases, dans les champs. Ils peuvent s'arrêter dans les arbres, tomber à terre, et qui possède une amulette plus puissante qu'eux, peut les chasser.

Le *seuya* est extrêmement dangereux car il est impossible de se défendre complètement contre lui. C'est la nuit quil opère. L'âme de tout mortel sort souvent de son corps, la nuit, et va se promener partout. Malheur à elle si elle rencontre un *seuya*. Ce dernier se précipite sur elle ou la met sous une grosse pierre, et le malheureux corps, propriétaire de cette âme, tombe malade et finit par mourir. Le seul remède est de sacrifier au *tangandé* et l'animal protecteur du village se mettra en quête, jusqu'à ce qu'il ait retrouvé et délivré la malheureuse âme; il la fait alors rentrer dans son corps et le malade guérit. Mais si le *seuya* a mangé l'âme, s'il est d'accord avec le *tangandé*, il n'y a rien à faire, c'est la mort à bref délai.

Les sorciers *bagré* peuvent dire qui est *seuya* et qui ne l'est pas. D'aucuns ont un *tim* qui leur permet de distinguer les *seuya* dans une assemblée. Il leur suffit de fumer leur pipe; les yeux de l'homme mangeur d'âmes deviennent rouges et se remplissent de l'armes. Ceux qui sont accusés d'être *seuya* s'en défendent généralement et une des plus grosses injures est de traiter quelqu'un de *seuya*. Nous avons vu la mort atroce réservée à ces malheureux. Les vieilles femmes surtout sont accusées de manger l'âme des petits enfants, et j'en ai connu qui se vantaient d'avoir ce pouvoir!

* * *

Les *tibo* sont une famille de sorciers. On nait *tibo* et le village habité par eux s'appelle *tibin*. Le naba de ce village a la spécialité de connaître toutes sortes de choses, et particulièrement si on a un ennemi, rien qu'en regardant dans une calebasse pleine d'eau dans laquelle on a mis un certain grisgris. Une poule a été immolée au préalable sur la calebasse. Le naba, mais lui-seul, peut aussi tuer à distance. Pour obtenir sa protection, il faut lui apporter une chèvre, une poule, de la farine de mil délayée dans de l'eau et de la bière de mil. Tot ou tard, celui qui a été désigné, meurt! Mais si cela tarde trop, le sorcier trouve toujours une excuse.

A Tibin se trouve la case dans laquelle sont alignés les fétiches *tibo*. Ils se composent essentiellement d'une marmite en terre cuite qui contient de l'eau, des branches et des feuilles d'arbres. Elle est fermée par une calebasse en terre qui sert à faire cuire la sauce et sur laquelle les sacrifices sont offerts. Des serpents et des tortues sont, dit-on, dans la marmite, mais seuls les sorciers *tibo* peuvent les voir. Chaque village a sa cruche *tibo* qui se trouve chez le naba, à la porte de sa case ou suspendue à l'intérieur. Ces *tibo* sont la demeure de *kikirsi* puissants.

* * *

Les *bartibo* sont des danseurs de profession. Ils ont la faculté, tout en dansant, de découvrir ceux qui ont le pouvoir de tuer les gens, que ce soit les donneurs de poison ou les *seuya*. Eux-mêmes, prétendent-ils, ont le pouvoir de monter sur le vent et d'aller tuer quiconque ils veulent. Mais leur spécialité est le grisgris pour enfantement à l'usage des femmes stériles.

* * *

Les *waongo*, sont aussi une famille spéciale. On naît *tibo*, *bartibo*, *waongo* et *nyonnyonga*. Les *waongo* se revêtent, dans leurs cérémonies, d'habits faits avec l'écorce du baobab et qui les couvrent entièrement. Quand ils portent cet habit étrange, il est impossible de les voir. On distingue bien quelque chose qui marche, mais il est impossible de savoir qui c'est, et une maladie terrible atteindra celui qui les frappera. Aussi qui voit cette masse informe, se sauve au plus vite. Quand ils font le *kouré* (anniversaire de la mort) d'un des leurs, ils mettent un masque. Le vent leur sert de monture et ils peuvent infliger des maladies, voire même tuer s'ils le veulent.

* * *

Les *nyonnyonsé* chevauchent aussi sur le vent. Les membres de cette famille de sorciers tuent qui leur est désigné. Celui qui désire se défaire d'un ennemi, va trouver un *nyonnyonga* et lui demande ce qu'il veut pour tuer celui qui lui est indiqué. Le sorcier demande une vache, un mouton, n'importe quoi, et une poule. La poule est sacrifiée sur le manche d'une hachette dont l'extrémité, là où le fer est emmanché, est percée de trois trous et entourée de cordelettes. Après ce sacrifice, le sorcier s'endort et de jour ou de nuit, son âme s'en va sur le vent, la tête en bas, la hachette à la main. Quand elle rencontre l'âme de celui qu'elle doit tuer, elle la frappe avec sa hachette et la tue, puis retourne animer le corps de son propriétaire. Les femmes, paraît-il, sont les plus féroces!

Qui le veut, peut obtenir communication de ce pouvoir, mais il faut le payer. La vie de ces sorciers est d'autant plus longue qu'ils tuent plus de gens, aussi qui veut être initié doit donner, à celui qui l'initiera, la vie d'un de ses enfants ou tout au moins d'un parent car le sorcier ne se contente pas d'un étranger ou d'un esclave.

Il serait curieux de rechercher quels sont les sacrifices et les cérémonies qui accompagnent de telles initiations. Il semble bien qu'avec ces derniers sorciers, *tibo, waongo, nyonnyonsé,* nous soyons en pleine magie noire, car les indigènes racontent sur eux des histoires effrayantes et citent leurs victimes. Force nous est d'avouer que nous n'avons pu avoir plus de détails sérieux sur le compte de ces sorciers et que nous n'avons été personnellement en relation avec aucun d'eux, de telle sorte que nous n'avons pu contrôler tout ce qui nous a été raconté à leur sujet et c'est pourquoi nous n'en parlons pas plus longuement. D'ailleurs, eux-mêmes interrogés n'auraient rien dit, avant d'être convertis.

Mais ces familles de sorciers sont une infime minorité chez les Mossi, et si on peut dire que ce sont là des sectes fermées, des sociétés secrètes, ce

sont les seules qui existent à notre connaissance. Il n'y a donc pas au Mossi de sociétés secrètes proprement dites, rien qui ressemble à ce qui se voit en pays bambaras[1], et c'est heureux. Il n'y a pas non plus d'initiation, de culte caché et célébré la nuit, ni de doctrine ésotérique. N'est-ce pas par ce que les nabas, tenant à rester les maîtres, n'ont pas permis qu'à côté de leur pouvoir, s'élève une puissance plus formidable que la leur? Ou est-ce pour toute autre raison, peu importe.

Il semblerait qu'au milieu de tous ces génies qui envahissent l'air, la terre, le feu, les maisons, les champs, tout, et qui ne sont pas toujours d'humeur commode les Mossi devraient vivre dans des transes perpétuelles; ayant tout à craindre, le jour des empoisonneurs, la nuit des *seuya*. Pourtant il n'en est rien. C'est un peuple gai, qui aime à rire et n'a pas du tout l'air préoccupé. Comme j'en faisais la remarque à un vieillard, il me répondit: «Tout le monde n'a pas des ennemis. Et puis, pourquoi se tracasser de choses inévitables?» En effet, ces terribles sorciers ne sont guère à redouter que de ceux qui se connaissent un ennemi qui peut faire appel à leur puissance. Les génies s'apaisent par les sacrifices, et si l'âme a été prise la nuit par un *seuya*, qu'y faire sinon essayer de la délivrer si on le peut.

Au reste, comme tant d'autres, les Mossi, dans la pratique de la vie, oublient facilement toutes ces croyances et agissent comme s'ils étaient maîtres de leurs actes et assurés d'atteindre leur but. C'est en riant et comme en jouant qu'ils lancent des bâtons et des pierres aux tourbillons qui passent, soulevant la poussière et les feuilles mortes. Pourtant que de génies et de sorciers plus terribles les uns que les autres ne renferment-ils pas? Les plus fervents consultent les sorciers et offrent des sacrifices avant d'entreprendre quoi que ce soit; les autres ne s'occupent guère des sacrifices qu'à la fête des morts et quand le malheur vient les visiter. N'est-ce pas la souffrance qui ramène à la vie religieuse parce qu'elle nous rappelle notre dépendance d'un plus puissant que nous? Ici comme partout encore, il y a des fervents et des tièdes; des indifférents, il ne semble pas qu'il y en ait et l'athéisme est inconnu parmi eux. Ils ne sont pas encore assez civilisés pour avoir de telles conceptions!

Il semble que leur conversion au catholicisme n'est qu'une question de temps. «Messis quidem multa, operarii autem pauci.» Puisse le maître de la moisson envoyer en ce pays de nombreux ouvriers et hâter l'heure où ce peuple tout entier entre dans le divin bercail!

(A finir.)

[1] Abbé HENRY, L'âme d'un peuple africain (Bibliothèque-«Anthropos», I, 2) — passim.

Zehn Lieder des Lesgiers Husein Suleiman oghlu (Aschuch Sögün).

Von Dr. A. Dirr, München.

Im nordöstlichsten Winkel der transkaukasischen Landschaft, die von den Russen Sakataler Bezirk, von den Einheimischen Č'är genannt wird, hart an der Grenze Daghestans, an dem Gebirgspfade, der von Kach über den ebenso mühsamen als lohnenden Bala-Kada-Paß nach dem wundervoll gelegenen Aul Kurdul, und von da über Gelmetz und Michik nach Tsachur ins Samurtal führt, liegen die beiden „lesgischen" Aule Elisu und Sarybasch. Die Anführungszeichen des Wortes „lesgisch" fordern eine genauere Erklärung.

Ursprünglich war das ganze Land im Süden der kaukasischen Hauptkette, das hier in Betracht kommt, also die sich östlich an Kachethien anschließenden Landschaften, genauer Eristhaventümer, Džar und Kurmuch in georgischem Besitz. In der Mitte des 15. Jahrhunderts teilte der georgische Zar Georg VIII. sein Land unter seine Söhne und schuf die Reiche Kachethien, Karthalinien und Imerethien. Diese Teilung hatte zur Folge, daß sich die östlichen Provinzen vor dem Andrange der Türken und Perser von Süden, der Daghestaner von Norden, nicht mehr halten konnten; die Georgier verließen das Land oder bekehrten sich zum Islam (die Ingiloier), aus Daghestan kamen die Awaren und die Tsachuren und bemächtigten sich der fruchtbaren Striche bis zum Alasan und so entstand unter persischer Oberhoheit das sogenannte Elisuer Sultanat, das einen Teil des Tsachurenlandes und das Kacher Gebiet umfaßte[1]. Ein großer Teil dieser Daghestaner hat bis heute seine Sprache bewahrt, ein anderer hat sie gegen das Tatarische eingetauscht. So auch die Bewohner von Elisu und Sarybasch, die aber die Erinnerung an ihren tsachurischen Ursprung bis heute behalten haben und sich nicht als Tataren, sondern, in Anlehnung an einen falschen russischen Sprachgebrauch, als Lesgier bezeichnen.

Aus der Mitte der Sarybascher Lesgier ist auch Husein Suleiman oghlu (oγlu), Husein, der Sohn des Soleiman, entsprossen. Er ist ein ganz einfacher Mann aus dem Volke; er verdient seinen Lebensunterhalt als Filzarbeiter. Er kann weder lesen noch schreiben. Er ist nicht weit herumgekommen und arm wie — nun, wie eben so ein Lesgier arm sein kann. Er hat viel Bitteres erlebt; seine Frau ist ihm weggestorben, als er und seine Kinder sie am nötigsten gebraucht hätten. Er kannte, besser, er kennt nur Not und Sorge, ein ewiges Suchen nach dürftigem Brot.

Doch, er kennt noch etwas anderes: ein Mittel, hinwegzukommen über alle Bitternis des Lebens. Er dichtet sie sich vom Herzen. Wenn's ihm allzurauh in den Schopf fährt oder wenn sein allzuschwaches, allzuweites Herz sich wieder begeistert an den „Granaten auf der Brust einer Schönen", an ihren bunten, fliegenden Röcken, an ihrem Silberschmuck und ihren schwarzen

[1] Näheres darüber in meiner Arbeit „Die Bevölkerung des Sakataler Kreises" in „Petermann's Mitteil.", 1915, Augustheft.

Der lesgische Sänger Husein Suleiman oghlu (Aschuch Söǵün).

Aus Sarybasch.

Aus Sarybasch. Anthropos X—XI.

Aus Sarybasch. Anthropos X—XI.

Flechten — die ja doch nur in seiner Einbildung existieren, denn er bekommt sie nie zu sehen, dafür sorgt der Kopfputz der Frauen — also, wenn's ihn irgendwie packt an Leib und Seele, dann wirft er sich zu Boden, vergräbt sein Gesicht in den Händen, zieht die Knie herauf unter den Leib und bleibt in dieser wohlgefälligen Lage, bis sein Lied fertig ist.

Er behauptet, über 600 *bänd* (Strophen) gedichtet zu haben. Das ist für einen Mann zwischen 40 und 50 eine ganz anständige Leistung, besonders wenn sie so wenig einbringt wie ihm. Alles, was er je damit verdient hat, sind die paar Rubel, die ich ihm für seine Arbeit mit mir gegeben habe ... und die er, dem niemand die Löcher in den Taschen flickt, am nächsten Tage schon verlor.

Wie sehr er sich als Angehöriger der Dichtergilde fühlt, beweist die Tatsache, daß er seinen Dichternamen hat; er nennt sich Aschuch (ašux) Sögün. Er ist aber gar kein echter Aschuch, d. h. kein echter Barde, Volkssänger; denn er singt seine Lieder nicht selbst. Es ist rührend, mit welcher Bescheidenheit er seine übrigens wirklich bescheidenen Stimmittel einschätzt. Er läßt also seine Lieder von anderen singen. Nur auf meine dringenden Bitten hin ließ er sich dazu bewegen, einiges selbst in den Phonographen hineinzusingen.

Aschuch Sögün ist kein großer Dichter. Er steht so ziemlich mit allem auf dem Kriegsfuß, was der Mensch zum großen Dichter braucht. Seine Gedankenwelt ist die seines Lebens — des Lebens eines armen, ungebildeten Menschen. Seine Sprache ist der Dialekt seiner Heimat, dem er noch ordentlich Gewalt antun muß, damit er sich fügt in den fast immer holprigen Model. Seine Versformen sind lässig, unbeholfen, nicht immer streng ausgehalten. Es ist sicherlich nichts Feines, nichts Formvollendetes, nichts Hinreißendes, was Sögün bietet. Aus triftigen Gründen hält er sich von allem Schwulst und von aller Geheimnistuerei und allen Anspielungen fern, er gibt nur ganz Einfaches, und auch das in einfachem Gewande, dessen Dürftigkeit noch dazu mit allerhand Lappen geflickt ist. Diese Lappen, er hat sie seinen Herren Kollegen entlehnt; ich meine die stereotypen Wendungen echt orientalischen Gepräges, mit denen er seine Verse herausputzt, wie ein dummes Mädel sein Kattunkleidchen mit einem seidenen Fetzchen zu verschönern glaubt. Sögün hat sicherlich noch die berühmten Aschuchs aus dem Sakataler Kreis gekannt und gehört, die Aschuchs Mohammed, Thamas und Qurban aus Werchian, den Hassan Ali aus Kalabaldur. Jetzt sind sie alle tot, aber es sind noch keine zehn Jahre her, seit der letzte gestorben ist.

Und von diesen hat er einiges gelernt, wie auch von anderen; denn sie sind immer zahlreich gewesen in kaukasischen Landen, die fahrenden Sänger. Und wenn auch viele von ihnen Besseres geleistet haben als Sögün, so ist er uns doch lieb wegen der absoluten Aufrichtigkeit seiner Lieder, mögen sie sich auch verhalten zu den Perlen persischer Kunstdichtung wie ein daghestaner Teppich — von denen der ausgezeichnete Teppichkenner Hopf in Stuttgart das Wort geprägt hat, sie seien die Volkslieder unter den Teppichen — zu einem kostbaren, persischen aus der guten Zeit. So unscheinbar die Blütchen sein mögen, die uns Sögün reicht, sie riechen nach frischer Erde; es sind keine Treibhauspflanzen, es sind wilde Kinder einer wilden Wiese auf wilder

Bergeshöh'. Sie sind dadurch interessant, weil sie uns zeigen, wie ein Mann aus dem Volke wirklich dichtet.

* * *

Ich habe die Lieder im Jahre 1913 nebst anderen in Sarybasch aufgenommen, einige davon auch phonographiert. Nach getaner Arbeit setzte ich mich aufs Pferd und ritt über die Bala-Kada nach Michik zu meinem alten Bekannten Molla Ali Ramazan oγlu, mit dem ich Tsachurisch getrieben hatte, und von dem ich wußte, daß er selbst von tatarischen Liedern einen ganzen Sack voll hatte. Er ist selbst Dichter in verlorenen Stunden — vielleicht der einzige, der jemals ein tsachurisches Lied fertiggebracht hat[1]. Für mich handelte es sich darum, Söǵün's etwas zweifelhaftes Diktat mit Ali durchzugehen und nach dem Rechten zu sehen. Doch bitte ich, das nicht in dem Sinne zu verstehen, als hätte ich — oder Ali — an den Texten etwas geändert; nur besprechen wollte ich sie mit ihm, besonders den Sinn einiger mir dunkel gebliebener Stellen. Das gelang denn auch ganz gut; Ali gab mir ein paar Varianten an, die im Text verzeichnet sind; bloß an einer oder zwei Schwierigkeiten scheiterte auch seine ausgebreitete Kenntnis des Sarybascher Tatarisch und der Lieder in diesem Dialekt.

Das Tatarisch der Sarybascher „Lesgier" ist zwar aderbeidschanischer Herkunft, hat aber doch manches Eigentümliche. Man möchte fast sagen, es ist ein Tatarisch mit daghestanischer Artikulation gesprochen. Es hat auch so manches im Wortschatz, was entschieden nicht tatarisch ist, so Wörter wie *gaba* Teppich, *k'ac'ac'au* Bachstelze (' bezeichnet den Kehlkopfverschluß) und andere. Im Vokalismus ist es recht unbestimmt, ganz wie das benachbarte Rutulisch und Tsachurisch. Dazu kommt noch, daß Söǵün, wie gesagt, sich Freiheiten nimmt mit Grammatik, Wortstellung und Syntax, kurz, es lag Grund genug vor, meine Aufnahme und meine Übersetzung kontrollieren zu lassen, und dazu war Ali gerade der rechte Mann.

Das wohlgelungene Porträt Söǵün's stammt von Herrn Kunstmaler Max Tilke aus Berlin, der mich nach Sarybasch begleitet hatte, und den ich bitte, in diesen Zeilen meinen Dank entgegenzunehmen. Dankbar gedenke ich auch Ali's, sowie meines diensteifrigen Konaks (Gastfreundes) Abdul Salam Haji Rajab oγlu in Sarybasch. Am dankbarsten aber des Dichters, des sympathischen Aschuch Söǵün.

Bemerkung über die Transkription.

Die hier gebrauchte Umschrift wird Kennern türkisch-tatarischer Mundarten ohne weiteres verständlich sein. ' bezeichnet die Aspiration *(t', p', k')*; *į* liegt zwischen *i* und *ä*, nähert sich aber mehr dem deutschen *ä* in „Bär"; *l* wird vor *ä, e, i, ö, ü* wie im Deutschen, vor *a, o, u, ə* aber wie das polnische *ł*, resp. das „harte" russische *l* gesprochen; über *g* im Namen Söǵün steht ein ´, weil es fast Söjün lautet (*k'* und *g'* werden vor den „weichen" Vokalen ziemlich stark palatalisiert), mit *å* habe ich den schwedischen *å*-Laut bezeichnet; die Gerundialendung *-up'* (*-ub* etc.) lautet fast *upf*, doch wird immer *b* ausgesprochen, wenn sie durch *-uban* ersetzt wird. *ə* ist der dumpfe hintere Vokal,

[1] Die Tsachuren singen kürinische oder tatarische Lieder.

der als Gleitvokal klein geschrieben ist (ᵊ). Im allgemeinen ist Söġün in seiner Aussprache nicht konsequent, war es wenigstens beim Diktat nicht, vielleicht um seinen mir ungewohnten Heimatsdialekt meinem Verständnis etwas näherzurücken.

1.

ustəbašin jüvülmazmiš, P'eri, öländä anasi.
qalubsän neǰä čöllärdä, jerin joxtur dajanasi.
k'im olsun ustuva baxan? fäläk' dir evuvi jixan üč aj dir.
äginimnän č'xan galub k'öinäg jamanasi.
hečkim därdimizi bilmäz.
qam olan gözüni silmäz.
gädibdür, t'aladan gälmäz, P'eri! bizim su-sonasi.

Übersetzung:

Dein Kleid ist nicht gewaschen, Peri, seit deine Mutter starb.
Du bliebst zurück verlassen (eigentl. in der Wüste); keinen Ort hast du zum bleiben.
Wer soll für deine Kleider sorgen? Gott sagt: vor drei Monaten ist dein Haus eingestürzt.
Das Hemd, das ich vom Körper zog, ist schlecht (schmutzig).
Niemand kennt unseren Kummer; wer Sorge hat, wischt sich die Augen nicht aus[1].
Sie ist fort, Peri, und kommt nicht mehr vom Friedhof, unsere Bachstelze.

Sprachliches: Z. 1: *anasi*, eigentl. ihre Mutter; die dritte Person wohl des Reimes wegen zu *dajanasi*, das gleichfalls in der dritten statt in der zweiten Person steht. Z. 2: *qalubsän neǰä čöllärdä*, eigentl. in welchen Wüsten bist du geblieben, d. h. in welcher Vereinsamung. Z. 3: *dir* statt *di(j)ir* = sagt; *evuvi jixan*, der Ausdruck bedeutet, daß ein Haus, eine Familie ein großes Unglück betroffen hat. Z. 6: *qam olan* Kummer seiend, *qam* = *ɣam* غم. Z. 7: *su-sonasi* Bachstelze (auch *su quši*; *sona* die Schöne); epitheton ornans für seine verstorbene Frau.

Kommentar: Söġün hat das Lied verfaßt, als er nach dem Tode seiner Frau von auswärtiger Arbeit zurückkam und sein Töchterchen Peri, das er in der Obhut Fremder gelassen hatte, in recht vernachlässigtem Zustand fand.

2.

1. *gäl säna! tā'rəf dijäm, qašlar qara axdəli!*
jorulub, jazəx olub, bat'əb t'ärä, axdəli!
dolubdur qirmiziä, jāšilä āla axdəli!
dolašəb ip'äglärä bāfdajä zärä axdəli!
bir värs gäldi bizinan danišəb gülä axdəli!

2. *aɣzända ješmaɣi jox gijor neǰä čxəb bazara,*
k'ečirüb boilamani zärräǰä düšmäz näzärä,
qoǰaləb jarə jašdä meilim düšdi sän gözälä,

[1] Wird nicht fertig mit dem Augentrocknen.

sädirimdä qubbalar var čxan dögül heč jüzärä,
ašiɣam qojnundak'i o bir jüt nära axdəlị!

3. *här gündä här geǰädä sallam säni jadina män,*
bu šähärdä qurban Sälmi! gözäl adəna män,
bir baxub goǰaxlijüb gül janaɣən dädina män,
qoi janəm atäšlärä, ǰehannamən oduna män,
sännän günahk'ar oluban, goi gedim göra, axdəlị!

4. *sähar sähar suja gälur, k'ähravalar golundadər,*
älindä äbu-gärdan, sänäg sänin belindädir,
äzilüb gandi nabat' širinnigin dilindä dir,
vaɣianda görmišäm därdimä därman sändä dir,
gälmišäm ik'i gün jol, ejlä bir čara, axdəlị!

Envoi: 5. *nä baxərsən Söǧünä, qašən gözən egä egä,*
gäl gedäk' bu baɣlara, qol bojnuma degä degä,
därdimi dänišäräm burda bojik'lara, begä,
ärzimi ejläräm sizin najəb näčälniǧä,
baxmazsa män gedäräm o bizim č'ärä, axdəlị!

Übersetzung:

1. Komm, ich singe dein Lob, schwarzbrauige Achtynerin[1]!
Du müde, arme, in Schweiß gebadete Achtynerin!
Hast dich in Rot und Grün und Hellrot (Bunt) gekleidet, Achtynerin!
Hast dich in Seide und Falbeln gehüllt, glänzende Achtynerin!
Eine Werst Weg bist du gekommen mit mir, lachend und plaudernd, Achtynerin!

2. Keinen Schleier auf dem Gesicht, so ging sie auf den Bazar;
Ihr Amulett hat sie angetan, so fürchtet sie den bösen Blick nicht;
Ich bin alt, die Hälfte meines Lebens ist dahin, verliebt hab ich mich in dich, Schöne,
Auf meiner Brust sind Beulen, doch zeigen sie sich nicht nach außen,
Ich bin Liebhaber der zwei Granaten auf deiner Brust, Achtynerin!

3. Tag und Nacht denk ich an dich ...
In dieser Stadt mög ich ein Opfer werden, Sälmi, deinem Namen,
Ich sehe dich an, umarme dich, koste deine Rosenwangen,
Laß mich brennen mit Feuer (der Liebe), im Feuer der Hölle,
Deinetwegen werd' ich zum Sünder, laß mich ins Grab, Achtynerin!

4. Jeden Morgen geht sie Wasser holen, Bernsteingehäng am Gelenk,
In der Hand das Schöpfgefäß, den Wasserkrug am Rücken,
Wie eine gestampfte Zuckerstange so süß ist deine Zunge,
Im Traum sah ich's, meines Kummers Arznei ist bei dir (bist du),
Zwei Tagereisen (weit her) kam ich, mach's möglich (hilf mir), Achtynerin!

[1] Achty, ein kürinischer Aul im Daghestan, nicht sehr weit von Sarybasch.

Envoi: 5. Was schaust du den Sögün so an und zwinkerst mit Augen und Brauen?
Komm, laß uns in diese Gärten geh'n, und leg' deinen Arm um meinen Hals.
Meinen Schmerz erzähle ich (sonst) den Großen hier und dem Beg,
Und reich' eine Klage über dich ein dem Naib und dem Bezirkschef.
Wenn (auch) er nicht darauf achtet, dann geh' ich bis nach Sakataly (wo der Kreischef sitzt).

Singweise: Nicht in derselben Reihenfolge gesungen, wie diktiert: am Anfang jeder Strophe einige sinnlose Silben als musikalische Einleitung. Gesungen von Nouruz Halil oγlu.

Sprachliches: Str. 1, Z. 2: Wovon ist sie müde geworden und in Schweiß geraten? Z. 4: *bafda (bāftä)* Band, Borte, Posament. Z. 5: *värs* das russische Wort *verstà*, wohl beeinflußt von dem oft vorkommenden Genitivplural *vërst*, weil sonst der Ausfall des *a* schwer zu erklären wäre. — Str. 2, Z. 1: Ali hat dieses ganz sonderbare Tatarisch so wenig gefallen, daß er statt *gijor* (zieht an) sagen will *dir* (ist, es gibt), es wäre auch besser so: auf ihrem Gesicht (wörtlich Mund) ist ihr Schleier nicht. Z. 2: *düšmäz näzärä* sie fällt nicht in den (bösen!) Blick. Die Furcht vor dem bösen Auge ist allgemein verbreitet. Z. 3: *meilim düšdi sänä gözälä* meine Neigung fiel auf dich, Schöne = ich habe mich verliebt in dich. Z. 4: *qubba*, eigentl. die silbernen Buckeln auf dem Gürtel, womit er die „Beulen auf seiner Brust" (*sädr*), wir würden sagen, „die Wunden seiner Brust, seines Herzens", vergleicht. Z. 5: *ašiγ* Liebhaber (ar.); in der Aussprache *ašux* bezeichnet es den Barden; *qojnundak'i* von *qojin*, eigentl. Umarmung, hier also die Stelle, auf die man jemanden beim Umarmen drückt, Busen, Brust. Mit den Granaten sind natürlich die Brüste gemeint. — Str. 3, Z. 1: Zweite Hälfte schwer verständlich: *jadä salmaq* heißt: sich erinnern an; soll wohl heißen: *sal(l)am sänin jadina (jadiña)*. Z. 2: *qurban* Opfer; ich bin dein Opfer = ich bin zu allem bereit für dich. — Str. 4, Z. 2: *abu-gärdän* ein Schöpfgefäß; *sänäg, sänäk'*, ein hoher kupferner Krug mit schmalem Hals, der zum Wasserholen dient. Z. 3: *širinnig* < *širinlig*. Z. 4: *vaγiandä*, Schriftsprache *vāqi'ä* Traum. Z. 5: *ejlä bir čara* mache ein Mittel = finde ein Mittel, einen Ausweg (scil. mir zu helfen). — Str. 5, Z. 4: *Naib, najəb*, in der kaukasischen Administration ein niedriger Verwaltungsbeamter, der dem Kreischef und Distriktchef untersteht und meist aus den Eingebornen gewählt wird; *näčälnig*, das russische *načal'nik* Chef, Vorgesetzer, so werden die Chefs der Kreise und Bezirke genannt. Z. 5 ist eine Drohung, sogar bis zu dem allmächtigen Kreischef in Sakataly (einheimisch *č'är* genannt) will er mit seiner Klage gehen. Die Sache ist gar nicht so phantastisch; man glaubt gar nicht, mit welch läppischen Dingen die Eingebornen sich oft an ihre Obrigkeiten wenden. Das Prozessieren haben sie ebenso gern wie unsere Bauern. Man sieht, in die Sälmi verliebt zu sein, ist sein gutes Recht, das er sogar zu verteidigen bereit ist. Von Seiten Sögün's ist die Drohung freilich als scherzhaft aufzufassen; er weiß schon, was ihm der *näčälnig* sagen würde.

Kommentar: Gedichtet während seines Aufenthaltes in Axty zu Ehren einer (wie es scheint, sehr spröden) Schönen.

3.

bir adam k'i jet'imlәγa düšändä, insannar ičündäo xurjad olur.
jalvarmax jaxšidir gäna Allaha, bändälärdan ona nä imdad olur?
xeir-šärda oni jana säčällär, gimgälärdä salam vermiüb k'ečällär.
var olanda ijüb bäni ičällar; joxsul gündä qavum qardaš jad olur.

Envoi: *Söğün dijär därdi qamə bilmägä,*
fik'ir xialəna ört'ax olmägä
čox darəxsa gädib övdä gülmägä
k'äsibin dövlat'i air arvad olur.

Übersetzung:

Ein Mensch, der zur Waise wird (in Armut gerät), ist bei den Menschen ein Taugenichts.
Besser ist's zu Gott zu treten; was hat man von den Menschen!?
Bei fröhlichen und traurigen Anlässen führt man ihn auf die Seite, auf den Zusammenkunftsplätzen geht man an ihm vorbei ohne Gruß.
In den Tagen des Habens essen und trinken sie bei ihm (bei mir); in den Tagen des Nichthabens werden Verwandte und Freunde Fremde.

Envoi: Söğün sagt: Um zu kennen Schmerz und Sorge, muß man seine Gedanken mit anderen teilen;
Wenn's eng wird auf der Seele (in Stunden des Kummers), geh' nach Hause, um dich zu zerstreuen (lachen);
Der Reichtum des Armen ist eine (gute) Frau.

Singweise: In zwei Teilen nach verschiedenen Melodien gesungen (vom Verfasser selbst). Er zieht die Noten, besonders das letzte Wort immer recht lang hinaus, mit durch die Notenvariationen sehr undeutlichem Vokalismus; statt *olur* z. B. singt er *oloirā.*

Sprachliches: Z. 1: *insannar* < *insanlar.* Z. 2: *bändä* (pers.), eigentl. der Sklave (scil. Gottes), *imdad* = Hilfe (ar.), also von den Sklaven (Gottes) = den Menschen wird ihm was für eine Hilfe? Z. 3: *xeir* (ar.) das Gute, *šär(r)* (ar.), das Schlechte, also im Guten und im Schlechten; *säčällär* < *säčärlär*, ebenso *k'ečällär* < *k'ečärlär*; *gimgä* ein wahrscheinlich lesgisches Wort = Ort der Zusammenkünfte, wo die Leute aus dem Aul sich versammeln. Z. 6: *fik'ir — olmägä* ist mir nicht ganz verständlich: *fik'ir* Gedanke, *xial* Einbildung, Imagination. Ali übersetzt die Zeile: „seinen Schmerz kennen und ihn teilen"; *ört'ax* Gesellschaft, Kompagnie. Z. 7: *darəxmax*, eigentl. sich ärgern; also wenn man sich viel ärgert.

Kommentar: Philosophisch-moralische Betrachtung Söğün's über seinen eigenen Zustand, als er in Notlage geriet.

4.

1. *aj aγalar, sudan gelän, siz dijän, insan budumi?*
degäsi min t'ümänä bir ajajib jan budumi?
Zuleixa-t'äk' gözäl olan Jusufi K'än'an budumi?

qəzlarin p'ěristavi, gälinnärin xan budumi?
t'amam o gözällärin särdar sult'an budumi?

2. [: *aɣ elli, inǰä belli, gör! näǰä jaradub xuda!* :]
adät' dir belä gözäl hammašä ölur xurjada?
kär k'im k'i sövsä säni t ämiz janar išqən oda.
neǰä ǰahilläri ejlub bir birinnan ǰuda
araja fit'nä salan neǰä öv jixan budumi?

3. *t'äläsik' get'mäginän, birǰä sa'at burda dajan!*
baxmaxnan aɣ jüzünä olmaz billah sänä zijan!
sän-k'imik' gözällär mänäm
aɣəzlara jejän belä gül görmämišäm.
xar degendä solluxmijan, jazi qəši bir duran
hammešä ǰivan budumi?

Envoi: 4. [: *Sögünäm, divanajam, näzär salub qašlarina*
düzülüb inǰi sädäf barabar dir dišlärinä :]
qoxojir müškï ämbär, hälbät t'ök'üb sačlarina.
t'äzäǰä baɣdan gelän bir dästä rejhan budumi?

Übersetzung:

1. He, ihr Herren, die vom Wasser kommt, sagt, ist das ein Mensch (oder ein überirdisches Wesen)?
Deren Preis 1000 Tuman ist, ist das eine wunderlich schöne Seele?
Ist das die, welche so schön ist wie die Zuleika des Joseph von Kanaan?
Ist das der Pristav unter den Mädchen, der Chan unter den Bräuten?
Ist das der Statthalter und Sultan unter allen diesen Schönen?

2. Die Weißhändige, die Feintaillige, sieh, wie Gott sie erschaffen hat!
Ein Gebrauch ist es, solche Schönen immer den Taugenichtsen zu geben,
Alle, die dich lieben, brennen im Feuer der Liebe.
Wie viele Jünglinge hat sie nicht schon entzweit,
Zwischen sie ihre Schlauheit bringend, wie viel Häuser hat sie ins Unglück gebracht! Ist sie es?

3. Eile nicht, weile ein Stündchen hier!
Wenn ich dein weiß' Gesicht betrachte, das bringt dir doch keinen Schaden;
So eine Schönheit wie du bin ich auch.
Eine Rose, die in aller Leute Munde wäre, habe ich noch nicht gesehen.
Wenn man Dornen berührt, so welken sie ja nicht; Sommers und Winters sich gleichbleibend wie der Džiwan[1], ist die es?

Envoi: 4. Ich bin Sögün, von Sinnen bin ich, (weil) den Blick ich habe gewandt auf ihre Brauen.
Aufgereihten Korallen und Perlmutter gleichen ihre Zähne.
Sie duftet nach Moschus und Bernstein, vielleicht hat sie's in ihre Haare getan.
Ist sie es, die (ist) wie ein frisch vom Garten kommender Strauß aus Basilienkraut?

[1] Name einer immergrünen Schlingpflanze, ähnlich wie die Weinrebe.

Singweise: Vom Verfasser selbst gesungen.

Sprachliches: Z. 1: *budumį = bu dir-mi.* Z. 3: Zuleixa (Zuleika), nach der arabischen Tradition die Frau des Potiphar (andere nennen sie Rail). S. Koran. Sure 12. Joseph. Z. 4 und 5: *pĕristav, xan, särdär, sultan* bezeichnen hier das, was wir etwa mit „die Königin unter allen diesen Frauen" bezeichnen würden. *pĕristav* ist das russische *pristav,* ein niedriger Polizeibeamter, der aber in den weltfernen Dörfern des Kaukasus eine wichtige Rolle spielt. Z. 10: *öv jixmaq* ein Haus einstürzen machen = Unglück über eine Familie bringen; *araja fit'nä salan* dazwischen Schlauheit bringend, nämlich „durch ihre Ränke"! Z. 14: *aɣəzlara jejän.* Vgl. *aɣəzlara düšdi* (sie, er) ist in die Münder gefallen = man spricht von ihm (ihr), on médit de lui (d'elle), *aɣəzlara jejdi* er hat (ihn, sie) ins Gerede gebracht.

Kommentar: Das Lied wendet sich an eine Schöne aus Sarybasch, für die sich Söǵün's leicht loderndes Herz entflammt hatte.

5.

1. *Bilmiräm, hara gedir, gīnəban al bu gelįn?*
jeriįį ǰeiran-k'imik' neǰä gelür jol bu gelįn,
düz dürüb aɣ jüzünä lä'äli jaqut dür bu gelįn,
döǵ durub aɣ jüzünä bir čüt' qoša xal bu gelįn,
olak'į t'oja gedir, gīnəban al bu gelįn?

2. *ot'uridim bē-xabar qabaɣ'nan öt'i neǰä,*
mäni oddara salub bilmäm hara get'di neǰä,
därddärim dolašdirəb bir birinä qat'di neǰä,
hasrat'inä ček'mäǵdan dinǰalmanam gündüz geǰä,
mänä čox ɣam-haǰalat' verdį, ah'zar bu gelįn,
olak' 'oja gedir gīnəban al bu gelįn?

3. *ačibdir t'är sinäni belä gülli baɣən neǰä,*
jetišəb nar šamama soluxmijüb t'aɣï neǰä,
qašlarən ǰelläd olub ǰanəm aldə jaɣə neǰä,
ček'ibdur jürägimä belä išqən daɣi neǰä,
olubdur bu dünjädä mänä zulumk'är bu gelįn
olak'į t'oja gedir gīnəban al bu gelįn?

4. *janəram äliširam onun inčä belärinä,*
dälijam divanäjam müški ambar t'elärinä,
julunam bejnivajam güzgi-t'äk'i elärinä,
sähärdan deǰürniäm axšamat'an jolarina,
bälk'į bu därdä gelüb ört'ax ola bir bu gelįn,
olak'į t'oja gedir gīnəban al bu gelįn?

5. *verdilär oxurjada belä gözäl qəzin neǰä,*
jeɣiləb molla k'ävxa, razi oldə qazi neǰä,
čäk'ibdür k'ärämina fäläk' jā rab! özi neǰä?

Envoi: *Söġünäm ixt'ilat'ä čaɣərdələr get'dim geǰä,*
danišəb šäk'är šärbät' t'ök'di dildan bal bu geliṇ,
olak'i t'oja gedir gīnəban al bu geliṇ?

Übersetzung:

1. Ich weiß nicht, wohin sie geht, diese in Hellrot gekleidete Braut?
Ihr Gang ist wie der des Rehs, wie sie dahingeht auf dem Weg,
Auf ihrem weißen Gesicht in Reihen Rubinen und Amethyste,
Auf ihrem weißen Gesicht hat sie zwei tätowierte Punkte,
Geht sie vielleicht auf eine Hochzeit, die Braut in Rot?

2. Ich saß, ohne was zu wissen (zu ahnen), als sie an mir vorbeiging,
Ins Feuer (der Liebe) warf sie mich, und ich weiß nicht, wohin sie ging,
Meine Schmerzen brachte sie untereinander, fügte einen (neuen) den anderen zu,
Vor Sehnsucht nach ihr find ich keine Ruhe Tag und Nacht,
Kummer und Traurigkeit fügte sie mir zu, seufzen macht sie mich,
Geht sie vielleicht auf eine Hochzeit usw.?

3. Ihre glatte Brust steht offen wie ein Rosengarten,
Reif sind die Granaten und die Schamama (ihre Brüste), ihre Stengel sind noch nicht verwelkt[1],
Ihre Brauen wurden Henker meiner Seele (stahlen meine Seele), wie ein Dieb,
Auf mein Herz tat sie die Marke der Liebe,
Meine Quälerin wurde sie auf dieser Welt,
Geht sie vielleicht usw.?

4. Ich brenne und glühe nach ihrer feinen Taille,
Ich bin von Sinnen, bin wahnsinnig von ihren moschus- und ambraduftenden Haaren,
Ich bin dahin von ihren spiegelgleichen Händen,
Vom Abend bis zum Morgen warte ich auf ihren Wegen,
Vielleicht wird sie doch noch Genossin meines Schmerzes (wird meinen Schmerz teilen und mich lieben),
Geht sie vielleicht usw.?

5. Diesem Taugenichts gaben sie dieses schöne Mädchen, wie kommt das?
Wie kommt's, daß Mulla und Schulze sich versammelten und der Kadi einverstanden war?
Wie konnte Gott, der Herr, so etwas auf seine Gnade nehmen?
Envoi: Ich bin Söġün, mich rief man (auch) zum Fest; ich ging (erst) nachts,
Wenn sie sprach, troff Zucker, Scherbet und Honig von ihrer Zunge,
Geht sie vielleicht usw.?

Singweise: Vom Verfasser selbst gesungen; als Anfangsrefrain *ajaha.*

Sprachliches: Str. 1, Z. 1: *gīnəban* statt *ginəb* (Ger. d. Perf.). Z. 2: Rehgang gilt für schön. Z. 3: Statt *jüzünä* = auf ihr Gesicht, will Ali *buxaɣ*,

[1] Ihre Brüste sind noch prall.

eigentl. Kinn, haben, als Synonym für Hals; das wäre mit dem Inhalt mehr im Einklang; aufgereiht *(düz dürüb)* sind die Edelsteine auf ihrem Hals. Z. 4: *čüt* Paar, *qoša* Paar, gleichmäßig; *xal* Flecken, Muttermal, aber auch Tätowierung. — Str. 2, Z. 2: *oddara* < *odlara* in die Feuer; wie Z. 3: *därddärim* für *därdlärim* meine Schmerzen. Z. 3: *dolašmax* untereinander geraten, sich verwirren, *dolašdirmax* Factit. Sinn: sie wühlte meine Schmerzen auf; *bir birinä qatdi*, eigentl. sie faltete einen auf den anderen (nämlich: damit sie mir recht zum Bewußtsein kämen). Z. 4: *hasrat'* Gegenwart (ar.), also: vom Ziehen nach ihrer Gegenwart habe ich keine Ruhe, davon, daß es mich nach ihrer Gegenwart zieht, habe ich keine Ruhe. Z. 5: ah Seufzer, *ahzar* macht mich seufzen. — Str. 3, Z. 1: *sinäni* Akkus. von *sinä* Brust. Z. 2: *šamama* eine Frucht? Im Persischen „eine parfümierte Pastille". Z. 3: *jaɣə* ein Ungehorsamer, Unverschämter, Verderber, vgl. die Redensart: *mänim bašima jaɣə dir o adam* meinem Kopf ein Verderber ist dieser Mensch = er ist mein Feind. Z. 4: *daɣ* in der Schriftsprache *damɣa*, mit Umstellung auch *daɣma* = das Eigentumszeichen, das Tieren aufgebrannt oder eingeschnitten wird, weiter Marke, Markierung, Zeichen. Z. 5: *zulümkʿär* Tyrann, Bedrücker. — Str. 4, Z. 1: *belärina* statt *bellärinä* (wie *tʿelärina*, *elärinä*, *jolarinä*); *bel*, eigentl. Rücken; hier im Plural nur des Reimes wegen. Z. 3: *bejniva* (pers. *bī-nava*) hilflos. Z. 4: *dežürni-äm* ich bin, *dežürni* ist das russische *dežurny*, dies dürfte von dem gleichfalls so wunderbaren deutsch-französischen «de jour» sein (eigentl. franz. être de service); also ich bin de jour auf ihren Wegen = ich warte, lauere ihr auf auf ihrem Weg. — Str. 5, Z. 2: Mulla, Schulze (*kʿävxa* der Ortsvorsteher, auch *jüzbaši* genannt) und der Kadi sind bei Eheschließungen anwesend. Z. 3: *ja rab* (besser *jâ rabb*) die bekannte Anrede, *rabbünä*, *rabbüddunjä* Herr der Welt.

Kommentar: Auf eine schöne Sarybascherin gedichtet.

6.

1. *čox gözlärin ajdün olsun, mätʿläbina jetʿän, gelin!*
gül jerindä qara-tʿikʿan bitʿib, gözä batʿan, gelin!

2. *jan almaɣa durdun qasdä, naʾanät olsun sän-tʿäkʿ dostʿa;*
bülbülį qojub ɣäfäsdä, gädüb qarɣa tʿutʿan, gelin!

Envoi: 3. *ägär sendä ɣirjatʿ olsa, sözinnän dönmäzsän ölsä,*
här vaʾada Söğünį görsä(n) erin, qəzar, utʿan, gelin!

Übersetzung:

1. Ich gratuliere dir, daß deine Wünsche erfüllt sind, Braut!
Statt Rosen sind Dornen gewachsen, in die Augen (dir) stechende, Braut!

2. (Meine) Seele zu nehmen, war deine Absicht, Fluch sei solch einem Freunde (wie du);
Die Nachtigall ließest du im Käfig und gingst auf Raben jagen, Braut!

3. Wenn du ein Gewissen hättest, hättest du um den Tod nicht dein Wort gebrochen,
Jedesmal, wenn du Söğün siehst, sollst du schmelzen (vor Schande), erröten
und dich schämen, Braut!

Singweise: Das letzte Wort jeder Zeile lang ausgezogen und im Vokalismus, besonders der letzten Silbe, sehr unbestimmt. Oft eine bedeutungslose Silbe hinzugefügt, wie z. B. *gelin-āā.*

Sprachliches: 1*a*: *gözün ajdün olsun* = dein Auge sei licht, hell = ich beglückwünsche dich. 3*a*: *sözinnän* < *sözindän* mit Assimilation des *d.* 3*b*: *qəzarmaq, qəzarmax* erröten, rot werden.

Kommentar: Gesungen zu Ohren einer Sarybascherin namens Fatimat. Sie hatte ihm ihr Wort gegeben, das sie aber brach. Nun wirft er ihr das vor und verwünscht sie.

7.

1. *ǰälläd olub širin ǰanəm alərsän,*
nälajaxdur, görum sänä dilbarəm!
jaxšiləx jaxšidir, fana dünjadä
jamanləx ejlämä, mänä, dilbarəm!

2. *səɣənəb Allaha gälmišäm dada,*
jalvarəram saɣa jetʿ bir imdada
pʿervana-tʿäkʿ salma mäni bu odva,
gojma aləšiban jana, dilbarəm!

Envoi: 3. *gözüm gördü gänä gözäl bojunı,*
göglüm sövdi bir aǰajib xojunı
oldür(ə)bän bu bēičara Söğünı
girmäginän nähaqq qāna, dilbarəm!

Übersetzung:

1. Zur Henkerin (an mir) geworden, nimmst du meine süße Seele (mein Leben),
Ist das recht? Sieh', ich bin dein Liebhaber.
Güte ist gut, in (dieser) schlechten Welt,
Tue nichts Böses, meine Geliebte!

2. Auf Gott vertrauend, bin ich gekommen um eine Bitte (an dich zu tun).
Ich flehe dich an, hilf mir,
Wirf mich nicht in dieses (Liebes-) Feuer, wie einen Falter[1],
Laß nicht zu, daß ich mich entflamme und verbrenne.

Envoi: 3. Wieder hat mein Auge deinen schönen Wuchs (Gestalt) gesehen,
Mein Herz liebt deinen ausgezeichneten Sinn.
Töte ihn nicht, den armen (unglücklichen) Söğün
Und nimm nicht umsonst sein Blut auf dich, Geliebte!

[1] D. h. wie ein Falter sich in die Flamme wirft.

Sprachliches: 2. 1, *dad* Bitte = *minnätʿ*. Z. 7: *odda* statt *oda* (Dativ von *od* Feuer).

Kommentar: Das Lied wendet sich an eine Sarybascherin namens Sahät, die er heiraten wollte. Er hat sich dann aber eine andere nehmen müssen.

8.

1. *ajan olmišdi kʿövlümä, sen därdᵊnan, jatʿan gözäl!*
nečä gündür širin ǰana zul(ü)mlar čatan, gözäl!
hasratʿinä cekʿmäkʿdan billah! bänzəm saraldi,
görmamišäm seni-tʿäkʿi qädäri jetʿän gözäl.

2. *axrätʿa qalubdur nejlüm sänin amanatʿ mändä,*
bitʿirdin Allahən ämrini, mäni qoidun šärbändä,
mändä ölinǰä borǰliam sänä rähmätʿ göndärmägʻ gündä,
min üčjüz on dördündä tʿarəɣə bitʿän gözäl!

Envoi: 3. *Söġünäm sädäsin išitʿub öinijübän gülmiräm,*
nä qanardur Sarəbaša jaɣdərər män bilmiräm,
här ötʿüxǰa göz saluban avlaxlardä görmiräm,
hänə bülbül-tʿäkʿ dänišəb tʿarlan-tʿäkʿ ötʿän, gözäl!

Übersetzung:

1. Kummer fiel auf mein Herz durch deinen Schmerz[1], schlafende Schöne[2]!
Wie lang ist's her, daß Kummer (Qual) meine süße Seele erreichte, Schöne!
Aus Sehnsucht, bei Gott! ist mein Gesicht schon ganz gelb geworden.
Nie sah ich eine solche Schöne wie dich, welche die Todesstunde schon erreicht hat.

2. Was du mir aufgetragen, bleibt mir im Jenseits zu tun,
Gottes Befehl hast du erfüllt, mich ließest du als unglücklichen Sklaven zurück.
Ich verpflichte mich, bis zu meinem Tode täglich für dich zu beten,
Schöne, deren Frist zu Ende war im Jahre 1314.

Envoi: 3. Ich bin Söġün, die traurige Botschaft habe ich gehört und (darum) freue ich mich nicht und lache nicht,
Was hat Sarybasch verschuldet? ich weiß es nicht.
So oft ich komme, sehe ich dich nicht mehr an den gewohnten Orten,
Schöne, die du (süß) sprachst wie eine Nachtigall und vorbeiflogst (so rasch starbst) wie ein Falke.

Sprachliches: Str. 1, Z. 1: *kʿövlümä* < *kʿövül (gövül, gönül)* Herz. Z. 3: *bänz* = *räng* Farbe, Gesichtsfarbe; *saraldi* = *sarəldi* von *sarəlmax* gelb werden, vergilben. Z. 4: *qädär* Todesstunde; *qädär jetʿdi onu* die Todesstunde erreichte ihn = er starb. — Str. 2, Z. 4: 1314 = 1896. — Str. 3, Z. 2: Was *qanardur* eigentlich bedeutet, habe ich nicht herausbringen können. Auch Ali's Kenntnisse versagten. Vielleicht steht es für *qannar* < *qanlar*; der Sinn wäre dann

[1] D. h. durch den Schmerz, den du mir bereitet, kam Kummer in mein Herz.
[2] Hier: tote Schöne.

wie angegeben: was für Blute sind auf Sarybasch = was hat Sarybasch verschuldet? Z. 3: *öt'mäk'* kommen, vorbeikommen; *avlaxlärdä* von *avlax* Ort, an den jemand beständig kommt, z. B. *onun avlaxə o bay dir* er kommt beständig (ist immer) in diesen Garten (es soll wohl *avlaxlarä* heißen!).

Kommentar: Gedichtet auf den Tod der in Nr. 7 erwähnten Sahät.

9.

1. *Sabah bairam günį, sizä geläjām*
gijüb girmizini ot'ur ālā sän!
alt ənnan jāšil t'or, ustunnan čärɣät',
säriña ört'ginan bäk'i šali sän!

2. *özgä günį jadjad jerä get'mezlär,*
bairam güni sänä ājib et'mezlär,
ut'anəban jüzün jana t'ut'mazlar,
bälk'į durub qol bojnuma salarsän.

Envoi: 3. *ut'aɣuvda män ot'urum jüräk'nän,*
bairamlašəb sän-t'äk höri mäläk'nän,
Söğünün-ögünä p'ändir čöräk'nän,
get'ir bir bölmädä kerrä balə sän!

Übersetzung:

1. Morgen ist Bairam; ich komme zu euch.
Ziehe ein rotes Kleid an und sitze darin!
Unten (auf deinem Kopf) sei ein grüner Schleier, darüber der Kopfputz,
Und deinen Kopf bedecke mit einem Tuch aus Baku!

2. An anderen (scil. gewöhnlichen) Tagen geht man ja nicht in fremde Häuser,
Am Bairam macht man dir daraus keine Schande,
Dich schämend, brauchst du dein Gesicht nicht auf die Seite zu halten,
Vielleicht sogar legst du deinen Arm um meinen Hals.

Envoi: 3. In deinem Zimmer werde ich sitzen wie in meinem eigenen (eigentl. mit Herz)
Und beglückwünsche dich zum Bairam wie eine Huri und einen Engel.
(Aber) vor Söğün bringe Käse und Brot
Und in einem Schüsselchen frische Butter und Honig!

Singweise: Vielfach eine bedeutungslose Silbe *(a)* an die Wörter gehängt, besonders immer am Ende der Zeilen. Ich hatte den Eindruck, daß es geschah, weil das Lied nicht für die Melodie paßte.

Sprachliches: Str. 1, Z. 1: *geläjām* = *geläjäkäm*. Z. 2: *ālä* bunt, gestreift. Vielleicht zu übersetzen: „kleide dich in Rot und sitze dann bunt da (vom Reflex der Farbe). Z. 4: *säriña* pers. *sär* Kopf; hier hat Söğün plötzlich ein *saɣər nun* ausgesprochen, das sonst kaum zu finden ist im Sarybascher Dialekt. Übrigens zeigt die Verwendung des persischen Wortes *sär*,

daß die Wendung mehr der Schriftsprache angehört — *ört'ginän* = bedecke, mit der Imperativendung *ginän*. — Str. 2, Z. 3: *ut'anəban* = *ut'anub* Gerund. — Str. 3, Z. 1: *ut'aɣuvda* = in deinem Zimmer; die Possessivendung der zweiten Person Singular (türk. *uñ, iñ*) lautet in einigen tatarischen Dialekten, in den obliquen Fällen oft *-uv*; — *nän*, auch *inän*, entspricht dem türkischen *-ile*.

Kommentar: In dem Liede wendet er sich an eine Sarybascherin, der gegenüber er nicht ganz gleichgültig war. Das ganze will humoristisch aufgefaßt sein. Bei der Aufnahme erregte das Lied große Heiterkeit bei dem zahlreichen Publikum.

10.

1. *bir gün dijärlär Söǧün ölübdir;*
gelär jama'atlär bizä, mollalar;
qojallar t'axt'anä, t'ök'ällär suji,
el härrär jasat'a jüzä mollalar.

2. *anan joxtur, aɣlub čxarsən säsi,*
jadar jiɣ'lmaɣa gelmäz hawasi,
häzər ōlur bir gün t'äzä libasi,
bük'ällär beš aršin bezä mollalar.

3. *jāsən anbä siz oxujun qur'anda,*
axrat' ut'aɣəna xaik'ä giräntdä,
ägär olsa lasdig bölüb verändä
injimajin orda aza, mollalar!

4. *därsimi oxujub č'xmadəm baša,*
č'xannar oxusun olsun t'amaša,
bir jazə eiläjin qabrumun daša
Söǧün minnät' edär sizä, mollalar!

Übersetzung:

1. Eines Tages sagen sie, Söǧün ist tot!
Es kommen die Landgenossenschaften und die Mollahs,
Legen mich aufs Totenbrett, gießen Wasser (auf mich)
Und reiben meinen Körper und mein Gesicht, die Mollahs.

2. Er hat keine Mutter, daß ihr Weinen gehört werde,
Anderen kommt die Lust, ihn zu beweinen, nicht an.
Eines Tages wird bereit sein neues Totenkleid.
Sie legen ihn in fünf Ellen Zitz, die Mollahs.

3. Les't im Koran die (Suren) Jas(in) und Anbä,
Meine letzte Wohnung wird sein, wenn ich in die Erde eingehe,
Wenn Lasdig da ist, so teilt ihn im Geben
Und zürnet nicht, wenn es wenig ist, Mollahs!

4. Ich habe meine Aufgabe nicht erfüllt,
Die es getan haben, mögen sich freuen.
Eine Inschrift bringt an auf meinem Grabstein,
Darum bittet euch Söġün, Mollahs.

Sprachliches: Str. 1, Z. 1: Söġün hatte zuerst statt seines eigenen Namens *misk'in* gesagt=der Arme; aber die Beistehenden bestanden darauf, daß er sich selbst nenne. Z. 2: *jama'at*, eigentl. die Gesellschaft, Genossenschaft; im Kaukasus eine Landgenossenschaft; *bizä* statt *mänä*, eine Art pluralis modestiae, wie er im Kaukasus allenthalben im Brauch ist. Z. 3: *qojallar* < *qojarlar* wie *t'ök'ällär* < *t'ök'ärlär* (ebd.), *bük'ällär* < *bük'ärlär* (2. 4). — Str. 2, Z. 1: *anan* deine Mutter; Söġün spricht sich hier selbst an; *aγlub — säsi* wörtlich weinend, daß ihre Stimme herauskomme (daß das Geräusch ihres Weinens gehört werde). — Str. 3, Z. 1: *jas(in)* die 36. und *anbä* die 78. Sure. Z. 3: *lasdig* eine Art baumwollener Satin; man bedeckt mit zwei Ellen solchen *lasdig's* das Gesicht des Toten; den Stoff bekommen dann die Mollah's. — Str. 4, Z. 1: *därsimi — baša* wörtlich ich habe meine Lektion nicht zu Ende gelesen; kann auch in dem Sinne verstanden werden, daß er keine Bildung genossen hat. Z. 2: *č'xannar* < *č'xanlar*, *oxusun* statt *oxuṣunu* sein Lesen (Akkus.).

Kommentar: Söġün hat das Lied auf seinen eigenen zukünftigen Tod verfaßt.

Das Problem des Totemismus.

Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung.

(Fortsetzung.)

8. Totemism in Southern Nigeria.

By N. W. THOMAS, London.

During my 1909—1910 tour I obtained information as to ritual prohibitions[1] among the Edo or Bini people of Southern Nigeria. I collected a large number of genealogies and found that every family had one or more ritual prohibitions, either as to the use of certain animals or plants, or as to the performance of certain actions or the utterance of certain words. These prohibitions are known as *awa* or *awaigbe* (*egbe* = family) and associated with them is the practice of exogamy.

There is one exception to the prohibition observed by a family: in many cases the animal, plant or action which is normally prohibited is actually prescribed as a part of the burial ceremonies; but at the conclusion of the rites, more especially if the forbidden animal or plant has been eaten, ceremonies of purification are performed precisely in the same way as if the animal or plant had been eaten inadvertently in the course of ordinary daily life.

The use of certain animals, plants and objects and the performance of certain actions is forbidden either absolutely or except on ceremonial occasions; in rare cases ordinary acts are forbidden when certain words, properly useable on such ceremonial occasions, have been pronounced in common daily life. These bans or prohibitions are of two kinds: 1. *awailimi* (*awa* ban, *elim* heaven) laid on a person by a priest, or incumbent on him as the worshipper of a certain *ebo*; 2. *awaigbe* (*awa* ban, *egbe* family) inherited in the male line, apparently whether the child be legitimate or not, from the actual father.

In the Edo district I found few traces of descent in the female line, though in the north-east, in Fuga, the children accept the mother's bans without apparently passing them on to the next generation. In two cases at Iyawa the *awaigbe* was said to be derived from the mother's family; in the first case my informant was the head man of one of the quarters; the second case was that of the next man to him, who was said to be a stranger but was in fact descended from the same great grandfather *(fa . fa . fa .)*. The statement appeared to be entirely incorrect, inasmuch as the *awa* were the same in both cases, though there was no traceable connection between the mothers families; and the mothers came from entirely different parts of the country. There may however be some tradition of female descent among the descendents of Imokpai, as my second informant assured me that he avoided calabash seed *(ikbuko)* for his mother's family and calabash seed, though very common as *awaigbe*, never, so far as I know, occurs as *awailimi*.

---

[1] A summary of my information was published in FRAZER's "Totemism and Exogamy", vol. II, p. 589 ss.

Where the ban on the *awaigbe* is not absolute it is used *a)* in burial customs; *b)* in annual sacrifice either to Osun or to ancestors; or *c)* as *eni*. It seems certain that some *awaigbe* are not used in any way; for men who had buried their fathers assured me that the forbidden animal was not used in any way; on the other hand in more than one case where a man of a certain family stated that the *awaigbe* was not used, it turned out later, often when my second informant was more advanced in years, that it was in fact used. Not only were the members of the younger generation ignorant of whether the *awaigbe* was used in burial customs, but they were sometimes ignorant of whether they had any *awaigbe* or not. But allowing for a certain number of cases where the early death of a man's father or separation from his family accounted for this lack of information, I found a number of cases in which the existence of an *awaigbe* was denied on apparently good grounds.

It must be understood that except where the *awaigbe* is used in burial customs there is nothing to distinguish it from the *awailimi*; some cases therefore of apparent non-use of the *awaigbe* in burial customs are probably due to the fact that the forbidden animal was an *awailimi*; this is the case specially where, out of three or four awa, only one or two are used in burial customs.

As a rule the use of the *awaigbe* is absolutely prohibited and it may not even be touched. One family may not touch eggs, nor even eat from the same dish as those who have touched eggs and not washed. Odugu of Utekon may not eat food touched by a dog. At Iyowa Igodalo refused to pick up a squirrel which I shot, assuring me that if he touched his *awaigbe*, it would cause him to be ill; to eat it would entail death or at the least serious troubles of the digestive organs, swelling of the mouth and bleeding of the tongue. In one case I was informed that when the *awaigbe* was seen, members of the family had to leave the spot. Egwoma of Benin City may not bring *iwewe* into his house; a pot in which it is cooked may not be used. Eating charcoal or ashes is a mode of purification for an unwitting offender.

On the other hand Adeyan, a most reliable informant, told me that his *awaigbe* was "bamboo" mat, but that he might burn bamboo, and that he might not burn it nor eat its seed; and Emocha of Idumowina may pluck a leaf which was his *awaigbe*; fowls may be kept though they are *awaigbe*. A wife may not use or eat the *awaigbe* of her husband; and the prohibition continues after his death as long as she is suckling a child of his. A husband is not obliged to respect his wife's *awaigbe* in the same way; he informs himself of it, not only to avoid breaking the exogamic rule but also to inform the other inmates of his house, so that it may not be given to her unwittingly; in the case of sacrificial meats I was told that the husband might eat them even though they were his wife's *awaigbe* but that he had to wash his hands with charcoal afterwards; but it was not clear whether this was an exception to the ordinary rule. In general the husband is unable to say what his wives' *awaigbe* are.

To the wife's rule of avoidance Adeyan's family provided another exception; for a burial in his family the bamboo mat required to be taken from

one of his wives; but this rule, he said, was that of the old people; to-day all the family regard the mat as unclean.

Where a given animal is prescribed as a sacrifice, the ordinary man will substitute a fowl for it; sacrificial meats are not mixed as a rule, so that those whose *awaigbe* are among them can easily avoid infringing their ban. Where a priest forbids an animal which he is required to sacrifice, he kills it and washes his hands with charcoal; he may not eat it.

As a rule there is no explanation for the existence of an *awaigbe*; but Ojumo relates that an ancestor had once upon a time eaten *ihiehie* when strangers were announced; he had not washed his mouth and some of the beans remained upon his teeth; he thereupon forbad it to all his descendants. I heard the same story elsewhere in a vaguer form.

In the family of Idehin the following story is told to account for the *awaigbe*. A ancestor, Iyasenonemi, was a poor man and a trader. One day he went down the Benin River and saw a big boa crossing, on whose back were growing plants; he thought it was land and stepped on it; when he got to the other side the boa sank down with a great noise and the man was amazed. When he became a great man he called his family and said that they were not to eat snake, for if the boa had not been kind to him he would have lost his life. He then took *exwail* and cursed all who should eat it, and anyone who eats it unless unwittingly must die.

It has already been mentioned that the *awaigbe* may be used under certain circumstances. The most common use tho which it is put is in the burial customs; here food, animals or plants are prepared by cooking or used in the raw state; they are offered to the feet of the dead man, commonly for seven days, for four days in one case, for one day (i. e. twice) in one case and once only in one case.

The food thus offered is *a)* eaten by the family (36 cases) or put to their mouth and then thrown away (6 cases), *b)* it is simply thrown away (17 cases); or it is given to strangers to eat (3 cases). In three cases it is not offered to the dead man but used in the annual sacrifice either to ancestors or to Osun.

In twenty-two further cases objects, actions or actions after certain words are forbidden; and in one case the *awaigbe* is used as *ehi* and hung up with a string of cowries round it.

In a number of cases not completely enumerated, the *awaigbe* is said not to be used at all in burial customs.

In the cases where the family eat the *awaigbe*, in one case, it is only the sacrificed portion which is so consumed, the remainder is thrown away; in one case, the food is first sent to the head of the house and shared out by him; and in one case, the various *awaigbe* are some of them offered and eaten, others offered and thrown away.

In one case, a dog is said to be cut in two on the grave, but I was unable to find out whether it was afterwards offered or eaten.

One of the three cases in which the offering was said to be eaten by strangers I could not verify, as it was the *awaigbe* of a wife from a distance;

the second case was that of an immigrant from the Kukuruku country; the third case was not actually a native of the village but was an immigrant from a neighboring village.

The evidence for the annual sacrifice on the other hand is irreproachable. Osagbovo of Idumowina sacrifices the tortoise to Osun but gives the soup to strangers. Idehin of the same place forbids fufu on an *iniegbe* (plate) but uses it in the annual sacrifice to his father. Omoxaieke of Utekon forbids mashed yam, because his father was a child (i. e. descendant) of Ojima, king of Uhe; such people beat a drum when they eat mashed yam annually; there is a yearly sacrifice in which mashed yam is brought to the shrine of the father, and all men, women and children of the family take a little or eat or touch their mouths. Another account stated that the mashed yam was used in the sacrifice to the head but this statement was withdrawn in favor of the one already quoted.

Certain actions are prohibited; one family squats to sacrifice and may not eat in this position. Another sacrifices after sweeping up the dirt and leaving it; they may not eat in ordinary life when they see dirt swept up and lying about; another may not eat food from a certain kind of plate. In other cases certain kinds of food are forbidden not absolutely but only if it has been prepared in certain circumstances or has been in certain positions. Some families prohibit food passed through the legs and food cut in six pieces. Fufu prepared the previous day is forbidden in another case; food touched by a fowl is forbidden in two cases and that over which a fowl has jumped in another. In two cases all decapitated animals are forbidden; in two cases the neck of a fowl, in one the head of a fowl. In each case this kind of food is offered in burial customs.

Taking now the objects whose use is wholly or partially forbidden in daily life, we find one family forbids an ant's nest *(Ulelefi)* as a potrest, in another family it is used as *ehi* and may be seen hung from the eaves with a string of cowries round it but it is otherwise forbidden; the ant's nest is taken to use as an *ehi* at no special season.

Another family forbids a basket cover, which is used in burial customs as a plate for butter (?), salt and pepper. In this same family *irhielo* rope, *erhue* and *ika* tree are used for soup; *asoso* leaf ist put at the feet but not otherwise used; an oil calabash is used to cover the pot for soup; when they sacrifice they lie down; all these things are forbidden in ordinary life. They also forbid anyone to eat in a room in which a child has been born in the previous seven days but I could trace no observance connected with this in burial customs.

A calabash spoon, used for the soup, and a calabash cup, from which seven people pour water on the dead man's feet, are forbidden in other families. Also prohibited are: bamboo, used for a mat and for poles on which to lay the body; *itui* wood made into a box for some purpose on the day of death, it may however be used in building; *irhielo* rope, used for soup, laid on the shrine of the father, at the feet of the dead man; to tie yams over the door, or finally, to draw yams into the house after the customs

are over; *itoto* rope, used to tie up the bamboo mat; *onigugu* leaf, used to put beneath the dead man's feet and aiso, in the same family, laid on the grave; *uguaxe* leaf, laid beneath the body; and *oxue*, used as firewood.

In one case there was mentioned among the *awaigbe* a woman's cloth burnt by fire; but this was not used in burial customs and really belongs to the things forbidden to women after marriage.

Whenever the *awaigbe* is eaten in burial customs and in some instances where it is simply used, e. g. for firewood, a small creeping plant called *afo* with a red flower, common on new roads, is used to purify the person or place; the mouth is washed out with a decoction.

In two cases certain words were used in the burial customs and it was forbidden to eat food if anyone pronounced them in ordinary life. In one family before eating of the food sacrificed to the dead man, one of the members says: *gele* — don't eat; in another one of them says: *muẹniasukbe* — take yams and taste; these expressions are forbidden at other times.

The following is a list of all the *awaigbe* I found in the Edo district; the examples are drawn mainly from Idumowina, Utekon, Eviakoi, Iyawa, Iguiximi and in a less degree from Edo itself; many of the *awaigbe* are found only in single cases, it is therefore probable that the list is far from complete. In the following table the numbers after the names of the different bans show the use to which they are put in burial or other rites.

The uses are as follows: 1. Eaten by family. 2. Eaten by strangers. 3. Soup, thrown away. 4. Used in burial. 5. Annual sacrifice. 6. Not used.

The bans are: 1. *Abukpa (Ọko)*, 2. *Aihihi* (beans) (4), 3. Antelope, 4. *Arhemotọ* (snake) (6), 5. *Asoso* (1 and 6), 6. *Axoxuo*, 7. *Asu*, 8. Bamboo mat (4), 9. Banana (1), 10. Bean, 11. Basket cover (4), 12. Buffalo (1, 2 and 3), 13. Bush cat (*Ubidon)* (3), 14. Bush crocodile, 15. Bush rat (1, 3 and 6), 16. Calabash seed *(ikbiku)* (3), 17. Calabash spoon (4), 18. Calabash top (4), 19. Clothes burnt by fire (6), 20. Crayfish, 21. Decapitated animals 3 (?), 22. Dirt on ground (4), 23. Dog (6), 24. Food touched by dog (6), 25. Dove *(Idu)* (6), 26. Eggs, 27. *Egodi* (1), 28. *Ehra* (civet) (1), 29. Elephant (1), 30. *Emile* (3 and 6), 31. *Erhumoii* (bird) (3), 32. *Erhue* (bush buck) (2 and 6), 33. *Enie* (pumpkin) (1), 34. Fish (1 and 3). 35. Food in 6 pieces, 36. Food jumped over by fowl, 37. Food touched by fowl 1 (?), 38. Fowl (1, 2, 3 and 6), 39. Fowl neck (1 and 3), 40. Fufu cooked previous day (3), 41. Fufu on *inyegbe* plate (5), 42. Goat, 43. Guinea fowl (1 and 3). 44. *Igekwe*. 45. *Igwokpa* (1), 46. *Ihiehie* (beans) (1), 47. *Ihiere* leaf (1), 48. *Ikpe* (boa) (1), 50. *Irhielo* (4), 51. *Itoto* (4), 52. *Itui* (4), 53. *Ihiwewe* (leaf) (1), 54. *Iyege* (1), 55. Resting on knee (4), 56. Koko yam (4), 57. Koko yam as fufu (1), 58. Leaf (*ihiegibieka*) (3), 59. Legs of dead man (food passed through) (3), 60. Leopard (1), 61. Monkey (1 and 3), 62. *Oxwe* (tree) (4), 63. *Oxwe* (parrot) (1), 64. *Oho*, 65. *Okpoiio* (4), 66. *Okboia* (1), 67. *Olelefi* (4), 68. *Oliuwu* (1), 69. *Osạn*, 70. *Onigugu* (4), 71. *Oso* (4), 72. *Otu* (tree) (4 and 6), 73. *Ovievie* (snake) (3), 74. Palm wine (6), 75. Palm wine *(ogo)* (4), 76. Porcupine (1 and 3), 77. Rat *(unyege)* (3), 78. Rat *(ofe)* (1), 79. Sheep (1), 80. Snail (1), 81. Snail (small), 82. Squatting (4), 83. Squirrel (1 and 2), 84. Snakes (1 and 6),

85. Tortoise (2, 5 and 6), 86. Tree broken on knee, 87. *Ugu* (1), 88. *Ugwache*, 89. *Umeche* (leaf) (1), 90. *Utu* (1), 91. *Uxu* (tree) (6), 92. Word (4), 93. Yam mashed with oil (1), 94. Yam mashed (5), 95. Yam mashed with koko (1), 96. Yam in *inyegbe* plate (1), 97. Yam, roast (1).

The *awaigbe* descends in the male line, even when the child is illegitimate; but I omitted to ask whether the mother observed the ban for her child's father in this case.

A man is forbidden to marry into a family having the same *awaigbe* as his own. I found one clear case of infraction in the case of a Christianised native; in the second case Asemota and Osanon of Utekon, who were sons of a daughter and son of Adaiho of the same place, were both credited with the same *awaigbe* — *ikbuko* — but unfortunately I did not observe the fact soon enough to make further enquiries.

I got a vague story in Edo to the effect that when a family got too big the exogamous rule was changed by means of sacrificing a goat to the first people of the family; all the world was originally descended from one woman[1].

In a certain number of cases a family was found to have more than one *awaigbe* used in burial customs; others had *awaigbe* used in burial customs side by side with others which were not so used. For the reason given above it is impossible to say in the latter cases whether they are real *awaigbe* or not. I now give a table of these secondary *awaigbe* grouped according to their primaries, in this case I adhere to the order in which they were given to me.

1	16	32	50	45	15	85	46	84		
12	74				16	64	56	82		
12	94				31	46	64	68		
13	84	85			32	61	71	50		
15	30				33	68	76	84		
15	32				33	88	84	16	15	21

This table is necessarily incomplete for two reasons. In many cases the wife was away and the husband was unable to name her *ạwaigbe*; when she was dead it was rare to find her *awaigbe* recalled. From this it naturally follows that the table deals almost exclusively with the marriages of persons now living; it was hopeless to attempt to discover the *awaigbe* of a man's mother unless she were alive and able to speak for herself. Moreover there were many marriages in which the husband or wife had no *awaigbe* or were unwilling to mention it; the table deals therefore only with a proportion of the whole number of marriages in my genealogies.

The term *awa* is applied to forbidden things generally. If a man makes proposals to a woman his words are *ẹmeawu*; she may not answer and must spit on the ground.

[1] With this myth may be compared the case of Ova, in the Wea country, where, according to tradition, they were prevented from following the exogamous rule by the fact that all the other towns were hostile to them; thereupon they solemnly abrogated the rule by carrying Egbam Ekute round the town. Darome, king of Iyage, proposed to do the same but died before his purpose was effected.

Certain things are forbidden to married women. They may not kneel on one knee to cook, not lift drink with the left hand; they may not use a cloth to wipe up fowl dung and then wear it again; not may they again put on a cloth which has a hole burnt in it when they are smoking. The wives of the family of the king of Ugo forbid bush rat, as long as they live in their husband's house; but their children may eat it. If a woman living in her husband's house begins to menstruate, she lights a fire in the last room *(owehe)*; some people may not see this fire because of Osun, others may not go there because of the woman; all Osun do not prohibit it. A woman in her father's house is not obliged to move away from her fellows during her period even though she may be betrothed.

The gate of a village has many *awa'* connected with it; it is established in the first instance by a doctor when the village is founded and medicine is put down. There is a passage in the middle for the world at large, at the side for the women who are menstruating, or carrying fagots or any forbidden thing; a fowl may not be carried on the top of the load not a goat nor a sheep. On the other hand a dog may not be led through the gate; it must be carried.

Ceremonies of purification are enjoined on those who infringe the rule, and chickens, alligator pepper and three kola nuts in one are employed. Certain birds may not be eaten by any Bini; among these are the kafir tit the vulture and the owl.

Awaigbe are found only sporadically outside the kingdom of Edo; to the north-east it is by no means uncommon to find a whole compound prohibiting a given animal, but though this is undoubtedly a parallel to the Bini customs, there is no burial ceremony connected with the forbidden animal except in rare instances.

At Ijeba one quarter does not eat fowl; they are all one family and marry outside the quarter; one family does not eat goat; when they sacrifice it they clean their hands with ashes and give the meat to others. Another family, when they kill a "bush dog" (*erha* i. e. civet) sell it instead of eating it. The whole town of Otua forbids porcupine and a certain kind of snake (Edo, *itepe*). At Sabongida vultures are forbidden but not owls; there is no prohibited plant food, but they abstain from eating guinea corn for fear of spoiling their war medicine. At Afuye some forbid corn, others beans, but these bans are not hereditary.

At Idua hereditary bans are known as *ebale*; one family forbids bush rat, sheep and plantain; another bush rat and bush buck. There is said to be no rule of exogamy but this I was unable to test by means of genealogies; in Edo the same statement was made to me and turned out to be quite untrue. Until a wife conceives she is at liberty to eat her husband's *ebale* but it is prohibited to her from the time she becomes pregnant until the child is weaned; she may cook her own *ebale* for her husband. The forbidden animal is not necessarily sacrificed in burial rites; where it is the ordinary sacrificial animal, e. g. the goat, it may be killed. Some people forbid kola but may grow it. The whole town forbids leopard and vulture, the former on account of an *ẹbo*, Ogopede.

At Idegun *ebale* are also found; there is no rule of exogamy; they may sell or kill the *ebale* but not eat it, nor may a wife eat her husband's *ebale*. They may be used in sacrifice. The whole town forbids vulture and a big rat. The whole town of Ojalla forbids goat for their *ẹbo* Orhue.

At Ama one family forbids bush rat, another *erhue* and another has no *ebale*; they may marry a woman of the same *ebale*. Each family has only one and they may kill them but not eat. Koko yams are forbidden to the whole town.

Hereditary, non-exogamous *ebale* are found at Eda. Ekbe forbids *erhu ebo* (Edo *ebume*) as the material of a cap but may use it for salt bags.

Sugbenu near Irua forbids tortoise and they are never sacrificed.

The whole of the Fuga country forbids boa; if a stranger kills it he must bury it with cloth and mat; they do not touch it but pass by on the other side.

There are nineteen compounds in Fuga; three of these have no forbidden animal and in two other cases I failed to ascertain what it was; the remaining ones forbid roast yam; *ivua*, an animal like a porcupine; *enie*, puff adder; bush rat, a small rat *(akbe); akpugo* (small night bird); dog; all birds except fowl; sheep; tortoise; *otokboko* (kingfisher?); bush buck, and bush fowl. Those who forbid sheep may keep it but not eat it; the dog is sacrificed at burial and given to strangers; it is also sacrificed at other times and killed with a stick; people who do not forbid it come and fetch it away; those who forbid dog do not touch a dead dog with their hands nor bury it. Each compound contains one family and they are exogamous. A wife may not eat her husband's *awa'*. If a man eats his *awa'* unwittingly he dies; but a ceremony of purification will save him; water is brought and a tuber like yams dug up; this is scraped, put into water and palm oil and yams are added; the offender touches his mouth saying: "What a son does not know, if he eats, let it not kill him."

The son of an *isomi* wife takes the *awa'* of his mother if he goes to live in her country.

Ebozoa, the head chief, told me that he belonged to the compound which forbids dog, that he however forbids dog for his mother; that every one has two *awa'*, one for his father and one for his mother. In the absence of a thoroughly competent interpreter I was unable to clear up the contradictions in the statements made to me, but it appears probable that it was a case of misunderstanding, for on a later occasion Ebozua told me that his son would forbid dog and roast yams for his father and in addition his mother's *awa'*.

In Uzaitui every one forbids snail; they may take it to sacrifice to *utu*[1], but put it into a calabash instead of into soup when the sacrifice is over.

I was told that the *emagua* is sometimes used in burial customs sacrificed or thrown away. One man forbids *erhue*; he may kill it but not eat it.

If they find a boa they bury it in the bush, otherwise they would die; if a stranger tried to kill one they would drive him away; if a white man did so they would run away.

[1] In the yam farm.

At Auči there are four families, two of which forbid *erhue* and the other two, boa and porcupine respectively.

Forbidden animals are found in the Kukuruku parts of Northern Nigeria. At Uzukuri if a man says: "this food is rotten", they may not eat it. At Kominio all forbid a big snake (*iniokoko* boa?); the chief forbids dog; he may not catch fish but may eat it; there is a proverb: If I do that may I eat dog. In another family if a man says; "Get up, drink water" they may not drink. In one compound if a woman goes to market and someone says do her: "Buy this for your husband", she runs from the market.

There are four compounds in Soso, two of which have forbidden animals — leopard and chameleon; they are not exogamous.

At Ibillo women forbid dog; one quarter forbids tortoise, another pig, another a big monkey and the fourth (Hausa *imaba*). At Ibillo and Ibie if a man says to his wife: "You eat dog", she leaves him; at Ibillo he has to pay 2/6 to her father and mother before she goes back. At Ibie she does not go back at all and the husband cannot claim repayment of the bride price.

At Eferun in the Sobo country the whole town forbids snakes, cats, rats, crocodiles, lizards. A family prohibition is called *isekbe*; they are not sacrificed and a wife may eat her husband's *isekbe.*

At Ajeyube they have the same prohibitions for the whole town, so too has Ugeli with the addition of *orhua (= erhue).*

At Ewu bans are called *aga*; the whole country forbids crocodile, snake, leopard and snail. There are also family *aga*, which they never kill, nor even allow in their houses, much less keep. Exogamy is practised and the wife does not eat her husband's *aga*, even when she is not in his house. Enquiry however showed that only one out of seven chiefs present could name his own *aga.*

Okpara forbids dog, leopard, crocodile and a big black snake called ogbo. They bury them if they find them.

Ijesi, chief of Kokori, forbids dog for his mother, who came from Kwale town, where all forbid them. This ban will be handed on to his sons and his wives may not eat dog in his house. Leopard is forbidden to the whole town but they may take the skin and use it.

Family prohibitions *(ero)* are found at Jesse, among them are: dog, bush lizard, bush pig, cow, bush cow and rat.

In Benin City there are certain prohibitions connected with this *ẹbo* (demi-gods).

Igbagon is a river, often identified with Olokun and, like Olokun, worshipped by women; he did not permit women to eat fish and at one time no Edo woman would touch fish; the men had to cook it in the bush; if the women had eaten it their mouths would peel; as a purification they had to take *afo*, wash their mouths and swear before Igbagon that they would not touch fish again. Igbagon was worshipped chiefly at Ioxe on the Sapoba road.

Ogba was originally a wife of the king of Edo. She ran away to Ogomo, who went to the king to beg for her, but the king would not forgive her. She went into the back of the house and began to cry and presently turned

into water. She is now the Ogba creek. People of the royal family may not drink of the water, and if people belonging to Edo wash their clothes in it, they must dry them before they bring them back.

Near Idumowina is a spring called Elowi which was once a woman. The fish are called Ivielowi and may not be killed.

If we leave out of account all individual bans and also such group bans as are stated to be for the medicine or the *ẹbo* (demi-god), we find among the Edo the following *awaigbe*: *(a)* patrilineal and *(b)* matrilineal (under special circumstances), either of which may be (1) associated or (2) not associated with burial rites; under ordinary circumstances these families are exogamous. In certain areas, however, the families are non-exogamous and here the bans are not utilised in burial rites, so far as our information goes.

Over the greater part of the area the forbidden animals are few in number; but in the Edo area proper, where the more exhausive enquiries were made, the number recorded in five villages totalling not much over 1000 inhabitants, or 200 households in all, was nearly one hundred (it must be remembered that in some cases the wives' bans were noted), so that the proportion of bans to families was high, especially as the four villages dealt with are closely connected by marriage ties, without, however, in any way forming an inter-marrying unit; in view of the work exacted from the suitor as a portion of the bride price contiguity is naturally an important element.

This large number of forbidden animals taken in conjunction with the traditional splitting up of families grown too large, suggests a comparatively modern origin for most of the existing prohibitions, if not for the custom itself.

This brings me to a question of terminology; it is for the moment negligible whether we regard totemism as originating all the world over in the same way, or whether, as seems probable, the term totemism, if used at all as a scientific term, implies no lineal relationship between the different customs, so far as origin is concerned, but only a certain resemblance of final type, namely the association of a certain prohibition or set of prohibitions with a social unit which distinguishes itself from its fellows by a real or assumed descent from a common ancestor, and therefore, in many cases, practice exogamy.

Is this definite type of relationship to be recognised only in such cases as the relationship arose in some, as yet, undetermined way; or are we to class under the head of totemism any similar relationship, even when the association of the animal with the kinship group can be definitely traced back to a prior association of the animal with an object of worship — god or demi-god — specially associated with them? If we answer the latter question in the affirmative, it may be urged that, if this cult spreads, as religious beliefs often spread, to another area, carried thither perhaps by a woman at her marriage, the group with which the animal is associated becomes too comprehensive — it may embrace the whole tribe — and the term totemism becomes a misnomer; though the relationship of the original group to the forbidden animal has not undergone any change. In other words, where the cult is active and not passive, it may be passed on in other ways than by descent.

The same objection, however, applies to true totemism — it may spread beyond the sept.

It is therefore not necessary on this ground to lay down that the association between the social group and the animal must be primary or immediate. At the same time the ordinary usage seems to be to restrict the term to such cases as are *primâ facie* immediate.

Before we consider whether any facts relevant to the questions raised by the Edo customs are found among other tribes of Southern Nigeria, it may be well to glance for a moment at the political condition of the different peoples. I have unfortunately no information as to totemism among the Yorubas, beyond a vague statement that the people of Akure, with whom the Bini were at war, probably about the end of the eighteenth century, and may therefore have been more or less intimately associated in times of peace. The Yorubas are however under the sway of rulers whose power extends beyond their immediate town; and it is important to note that the emigrants from Ida, also of Yoruba speech and stock, who have settled at Ila in the Ibo country, have prohibitions of the Edo type, which are associated with their burial ceremonies, exactly as are those of the subjects of the king of Benin. Now the Ata of Ida, exactly like the Oba of Benin, ruled a wide extent of territory; we may conjecture that his subjects had considerable freedom of movement and were not confined to their own towns, as was so often the case in other parts of Nigeria, by the fear of being captured by their enemies, often the people of the adjacent towns, and sold into slavery.

Now in the Edo country the various families are intermingled; in a single village of four or five hundred inhabitants it is possible to find representatives of a dozen or more families as a part of the normal resident population.

How far this is the case in Ida I have no means of judging; but when the Igara migrate to Ibo territory they settle in quarters, precisely as do the Ibo themselves, which have each their own special prohibitions.

In other words, Igara totemism, if such it be, is, among the Ibo, completely assimilated to the Ibo system of ritual prohibitions, save that it is also associated with burial rites. On the other hand, it bears an even closer resemblance to Edo totemism, for, whereas among the Igara the prohibitions are associated with certain families and also, perhaps secondarily, with certain localities, among the Edo they are associated only with certain families; but it is clear that the fact that these families were never so grouped as to form quarters with ritual prohibitions identical for all their native inhabitants, or that, if they were once so grouped, they have now been scattered, is no reason for drawing any line of demarcation between their system of prohibitions and that of the Igara.

Among the Ibo tribes, although, on the Asaba side it is normal for each town to have a head chief, usually known as *obi*, of considerable powers, at any rate as far as the permanent influence of the kind of Edo extended, the reverse is the case on the other side of the Niger; here not the town as a whole but each quarter is the unit and owns no authority save that of the head of the kin. Each quarter is normally an exogamous unit, as is also the

case on the Asaba side save where tradition has been deliberately interferred with and intermarriage between two closely related groups made possible by an act of the whole community — the sacrifice to the *mwọ* or ancestors of one or more victims, and the declaration that these marriages were henceforth to be permitted.

There are certain prohibitions in the Ibo area which closely resemble those which are known as *awaigbe* among the Edo; but they are not practised by individual families. Apparently they were not prohibited in the first place and then associated with burial rites; for they are ordinary acts of mourning in some cases; thus a wife may not rip the ornaments off her neck in a fit of rage at her husband, because this is one of the rites prescribed for widows; nor may husbands and wives remove each others pots; for this again is done in case of death.

Now it is clear that a similar explanation, though it will not fit all cases of ritual prohibitions *(awaigbe)* among the Edo, is a far simpler and more natural explanation of such of them as are forbidden acts, than any supposition that puts them on a par with an animal or plant which stands in a mystic relation to the sept.

The forbidden animals and plants on the other hand resemble far more closely the hereditary prohibitions among the Ibo, which are commonly peculiar to certain quarters, though they may be observed by a whole town where it claims descent from one man. These prohibitions are ostensibly practised in many cases in connection with the cults of the various *alose*, which forbid certain animals or plants, and also certain acts. In addition to these prohibitions, which descend normally in the male line, the mother's prohibitions and those of the *či* are also observed in some places, but usually not handed on[1] to the next generation. The *či* is ordinarily a dead person believed to be reincarnated in a new-born child and associated with the after life of the child.

My information as to *anunsọ*, forbidden animals, among the Ibo is for various reasons much less complete than that gathered among the Edo. My statistical information was not collected in the form of genealogies, the fact that whole quarters or whole towns practised the same prohibitions made it less easy to deal with the matter by this method.

At the present day descent is patrilineal both in the Awka and Asaba Districts; but there are distinct traces of a time when the mother handed on her *anunsọ* to her children, though patrilineal descent was perhaps practised concurrently.

The Amikwo quarter of Awka is divided into two parts, of which one without exception forbids dog; the other, Ezioka, has three families, of which the first forbids dog, while in the second only small boys may eat, in the third small boys and some women.

The question of the origin of these differences is complicated by the fact that the holders of various titles forbid dog, whether it is an animal prohibited by their family or not. Their own explanation of the differences is

[1] At Ibuzo the mother's prohibition is said to be hereditary.

that the two sub-quarters are descended from different fathers, who were themselves half-brothers by the same father.

At Nneni dog is forbidden to the sons of women who forbid it.

At Agolo chief Agofugo eats monkey, though all his quarter, and consequently his own father, forbids it; the reason given is that he comes from the world that eats monkey, i. e. that his *či* is his mother's father; and that he follows the law of his *či*.

In the Asaba District on the other hand a man commonly practises the *či* prohibitions side by side with those inherited from his parents or his father.

As regards the origin of the prohibitions there is often no explanation; in other cases there is the familiar aetiological myth of the animal which helped an ancestor. At Ugwoba a story is told to explain why they forbid ground-squirrel *(ụlili)*. They heard from the old people that when Ada invaded the land, their ancestors fled to another town; *ụlili* defaced their footmarks and the Ada people said: It is long since they went. A similar story is told at Asaba to account for their prohibited animals, *ẹkulo* and leopard.

At Agolo a story is told to the effect that a man was about to be seized and a monkey shouted to warn people of his family. A second explanation was also vouchsafed — that the monkey belongs to an *alose*.

At Mbwaku they say that a doctor told them to bring *nza* (a small bird) and did magic with it for them; thenceforth they respected it.

As regards the treatment of forbidden animals, the Amikwo quarter which forbids dog, will not kill it and will not eat it; they allow it to wander about the quarter at will and do not bury it if they find it dead. An Amikwo woman who has married into another quarter will not cook dog for her husband. A wife may apparently eat dog in an Amikwo husband's house, unless she is suckling a child; but she may not use her cooking pot for her husband's food, if dog has been cooked in it. In another quarter a wife may eat dog but her husband may not see her do so.

The Ezioka quarter forbids leopard and all snakes; but they may wear the leopard's skin, and kill snakes for use in medicine. Some of the Amenyi families buy dogs and keep them but do not eat them; here, however, a wife may not eat dog.

One family of Umuwere forbids cassava, so far as adult males are concerned; but their wives and daughters may plant and eat. A pregnant wife may continue to eat till she is seized with nausea; this is a sign that the child will be a boy; if, however, she continues to eat, nothing is done; it is her own palaver. This prohibition is apparently connected with titles, though my notes do not mention it, for otherwise there is no explanation of the fact that the prohibition is confined to males.

Both at Agolo and elsewhere it is a common rule that the python may not be killed on house land, though it may be ruthlessly destroyed on the farm. Adaji forbids fish and eats them. Nneni, their immediate neighbours, do not eat them; for they have no water near, and eating fresh fish would cause their bodies to swell. Obu forbids leopard but may sell the skin. A pregnant or suckling wife does not eat her husband's forbidden animal.

At Nise monkeys are eaten but not killed. Rats, locusts and possibly other small game, are eaten by women only; but this does not appear to be a matter of religious scruple. If a python is found in a house, four seed yams are tied together and given to the snake after it has been carried out with a stick; the yams are put on it and it is told to carry them to Ocici, the *alose* that owns it.

At Nofia most kinds of snakes may be killed but not eaten; the python, however, may not be killed.

At Okpanam if they find a dead ram, they put it on a broken tin and carry it to the bush *(a joifia)*; the bearer has to wash, change his cloth and perform a ceremony of purification with a chicken.

At Ani ofo a man who has eaten civet cat may not salute a man who forbids it till seven days have passed. If a man who forbids it catches it in a trap unintentionally, he brings it back to the town and buries it mourning for seven days thereafter.

There is practi cally no trace of an exogamic rule in connection with forbidden animals; where a marriage is forbidden, it is on the ground that the parties belong to the same family; but the possession of the same *anunso* is not held to demonstrate this relationship.

In some places it is stated that these prohibitions for an *alose*, which are quite distinct from those imposed on individuals by a doctor, are observed by a man who has for a time resided in the town and subsequently removed elsewhere. *A fortiori* therefore would they be incumbent on a native who removed elsewhere.

In the Edo country *ẹbo (= alose)* are everywhere found and appear to be rather the property of individual families than of quarters or towns; that is to say, it by no means follows that all the inhabitants of a particular village will have the same prohibitions.

Now the number of *ẹbo* in the Edo country is considerable; even if it is not so great as the number of *awaigbe*. If therefore certain *ẹbo* were originally associated with certain families or certain areas, restricted, at least in the main, to descendants of a single ancestor, the dispersion of such families might well lead to the retention of the *awaigbe* when the special association with the *ẹbo* was forgotten; for a cult kept up by individual families would necessarily be less important than one kept up by the inhabitants of a considerable area. Again, if certain acts are prohibited in ordinary life because they are primarily associated with burial ceremonies, a somewhat analogous course of reasoning may lead to the employment in burial ceremonies of things forbidden, either for an *ẹbo* or otherwise, in ordinary life. If the animals, hypothetically associated with the *ẹbo*, were also employed in burial ceremonies, this would tend to keep alive the remembrance of the *awaigbe*, for nothing is more persistent than burial ritual, even though the *ẹbo*, the primary cause of the probition, fell into disrepute of forgetfulness.

Now nothing is more certain than that cults have their day and die out or fall into the background; the rise of a new cult is nothing out of the way in West Africa; and the spread of an old established cult is, at any rate in the present day, as my notebooks show, equally common.

There is therefore nothing impossible in the supposition that the Edo *awaigbe*, which possible, as already pointed out, have a double or multiple origin, are not primary in their origin and therefore not properly to be termed totemistic.

In favour of some such supposition tells the fact that whereas some Ibo towns know that they practise their *nsọ* (prohibitions) for an *alose*, others know their simply as prohibitions, though there is no reason whatever to suppose that the origin of the two sets of *nsọ* has been diverse.

There is, however, another possibility to be reckoned with as an explanation of the Edo *awaigbe*. We have seen that there are similar customs in a part of the Yoruba area; and Yoruba influence is strong in the Edo country, not only on account of the contiguity of the areas, but also because the kings of Edo were undoubtedly of Yoruba stock, and, if they did not bring many people of Yoruba blood with them, certainly attracted them in subsequent times. If the association of forbidden animals with burial rites is a Yoruba custom, it may well have been adopted in the Edo country in imitation of the immigrants; and this would explain the large number of *awaigbe*, which is, however, as we have seen to some extent paralleled by the town of Fuga, though here Yoruba influence is unlikely.

It is sufficiently clear that the Edo customs are distinctly aberrant; a special explanation is therefore more probable than one of general application, such as may be needed to explain the various forms of totemism elsewhere in Africa and in other parts of the world.

Even if one of the explanations suggested above be the true one, the Edo *awaigbe* differ so widely from the ordinary totemic prohibition that the probability of a multiple origin for the latter is not materially increased.

The Ibo *nsọ* however, apart from their occasional association with an *alose*, present a far more familiar appearance. It may of course be argued that the association of forbidden animals with an *alose* is due to the fact that they were originally totems; but this is mere guesswork and, in view of the large number of other ritual prohibitions in the Ibo country, unlikely. Such an explanation of quasi-totemic phenomena would only apply where analogous conditions are found. This would exclude the areas in which totemism is found in its most characteristic forms. But the first step to an advance in our knowledge of totemism is the exclusion of phenomena of secondary origin, even though we may eventually agree to call them totemic.

9. Totemismus als kulturgeschichtliches Problem.

Von FR. GRAEBNER, Köln.

Die berechtigten Definitionen des Totemismus dürften sich zwischen zwei äußersten Punkten bewegen:

1. Totemismus ist ein sozial-religiöser Vorstellungs- und Verhaltungskomplex, demzufolge exogame gesellschaftliche Gruppen sich zu je einer oder mehreren Objektarten, besonders Arten von Naturobjekten, in besonderem näheren, in Tötungs- oder Gebrauchsverboten zum Ausdrucke kommenden Verhältnisse stehend denken.

2. Totemismus ist ein religiöser oder halbreligiöser Vorstellungskreis, demzufolge die verschiedenen Einzelglieder oder Untergruppen einer Gemeinschaft zu verschiedenen Objekten in besonderem näheren Verhältnisse gedacht werden, jedoch nicht im Sinne einer eigentlichen kultischen Verehrung des Objektes.

Als erschöpfende Unterabteilungen des Totemismus in der letztaufgeführten weiteren Begrenzung ergeben sich, je nachdem die Beziehung zum Totemobjekt am Individuum, am Geschlecht oder an Gruppen gemischten Geschlechtes haftet, der Individualtotemismus, der Geschlechtstotemismus und der Gruppentotemismus. Besondere Formen des letzten können durch die Bezeichnungen Lokaltotemismus, Sippentotemismus und andere ähnlich gebildete Worte unterschieden werden, sämtlich Begriffe, die innerhalb der allgemeinen Definition einer besonderen Charakterisierung außer der in ihren Namen liegenden nicht bedürfen. Diese Möglichkeit logisch einwandfreier Gliederung und die Tatsache, daß sie die gesamten, dem Problem des Totemismus zugrundeliegenden Erscheinungen umfaßt, verleiht der oben an zweiter Stelle stehenden weiteren Definition große praktische Brauchbarkeit, zumal die Begriffe des Sexual- und Individualtotemismus bereits Heimatsberechtigung in der Wissenschaft erlangt haben. Was dieser Definition dagegen fehlt, ist die historisch-linguistische Berechtigung. Diese wäre auf seiten einer Definition, die sich auf den Boden der bei den Algonkinstämmen herrschenden Verhältnisse stellte und das Wort auf den Gruppentotemismus beschränkte. Leider kommen wir auf diesem Wege jedoch nicht zu einer eindeutigen Abgrenzung des Begriffes, da die genaue Festlegung auf den Tatbestand bei den Algonkinstämmen eben nur die Absteckung eines ganz speziellen Tatbestandes, aber keinen in der allgemeineren ethnologischen Terminologie verwendbaren Begriff ergeben würde. Sowie aber eine Anpassung des Begriffes an allgemeinere Bedürfnisse als notwendig anerkannt wird, ergeben sich wieder die verschiedenartigen Möglichkeiten: Es bleibt unsicher, ob Speise- und Tötungsverbote, ob die Vorstellung der Abstammung vom Totemobjekt als integrierende Bestandteile anzusehen seien, ja, ob man unter Totemismus nur die sozusagen religiöse Seite der Sache oder den ganzen religiös-sozialen Erscheinungskreis befassen solle.

Rein begrifflich genommen, steht in der ganzen Frage so sehr Recht gegen Recht, daß kaum eine der verschiedenen möglichen Abgrenzungen Aussicht auf allgemeinere Anerkennung haben dürfte. Jede Entscheidung wäre ja im Grunde genommen beim heutigen Stande der Forschung auch rein willkürlich. Besonders was die Einzelheiten anbetrifft, ist die Frage, welche Erscheinungen integrierende Bestandteile des totemistischen Komplexes sind, welche nicht, schließlich identisch mit der anderen, welche Erscheinungen dem Komplexe ursprünglich angehört, welche sich sekundär mit ihm verbunden haben. Und ähnlich wird die Entscheidung, ob die Bezeichnung Individualtotemismus zu Recht besteht, d. h. ob die damit benannte Erscheinungsgruppe zum Totemismus zu rechnen sei oder nicht, vermutlich durch die Feststellung gegeben werden, ob Individual- und Gruppentotemismus genetisch zusammenhängen oder nicht. Das will sagen, daß in diesem Falle wenigstens die endgültige Fixierung der Begriffe die Lösung des ganzen totemistischen Problemes

voraussetzt. Bis auf weiteres werden wir zufrieden sein dürfen, wenn jeder Einzelne, der über den Gegenstand handelt, die Bezeichnungen, die er anwendet, eindeutig gebraucht, nicht Schlüsse, die für eine Form oder Teilerscheinung zutreffen, ohne Begründung auf andere überträgt, vor allem aber die Einzelerscheinungen nicht rein begrifflicher Gleichheit wegen mit ähnlichen Erscheinungen anderer Tatsachengruppen, etwa Speiseverbot mit Speiseverbot, totemistisches Verhältnis zu Tieren mit Tierverehrung, zusammenfließen läßt.

Die sachlichen Fragen, um die es sich beim Totemismus im weiteren Sinne vor allem handelt, ob die verschiedenen Formen genetisch zusammenhängen oder nicht, welches die ursprüngliche Gestalt, sowie im Anschluß daran, welches der ursprüngliche Sinn und die Ursachen des Erscheinungskomplexes oder der Komplexe gewesen seien, haben nahezu so viel Beantwortungen gefunden, als sich Forscher mit dem Gegenstande beschäftigt haben. Jeder hat, je nach dem Ausgangspunkte seiner Untersuchung, nach dem Umfange und der Gestalt, in der ihm der Totemismus von diesem Gesichtspunkte aus erschien, nach einer Auffassung gesucht, die alle Tatsachen so restlos wie möglich zu erklären geeignet war.

Der eingeschlagene Weg ist also der der Hypothese. Die maßgebende Bedeutung des Ausgangspunktes der Untersuchung, bis zu einem gewissen Grade also die suggestive Wirkung der Begriffsbestimmung, die der Forscher in die Untersuchung hineinbringt, zeigt sich z. B. deutlich bei den Amerikanisten. Die in Amerika und nur dort enge Verbindung von Gruppen- und Individualtotemismus liegt. HILL-TOUT's Theorie von der Entstehung des ersteren aus dem letzteren zugrunde. Und auch GOLDENWEISER's destruktive Analyse hätte mindestens nicht so radikal ausfallen können, wenn ihm nicht die Bedeutung des Totems als Kunstmotiv und Wappenzeichen gleichwertig neben andere Bestandteile des Komplexes getreten wäre. Immerhin ist GOLDENWEISER's Stellungnahme eine gewisse natürliche Reaktion gegen die bisherige Behandlung des Problems, die bei aller Ungleichwertigkeit der Theorien — nicht alle hauen die gordischen Knoten so gewaltsam durch wie die von A. LANG — doch keine von überzeugender Kraft gezeitigt hat. GOLDENWEISER faßt aber doch die Ursachen der Erfolglosigkeit nicht tief genug; er sucht sie im Objekt, während sie in Wirklichkeit vermutlich in der Art der Behandlung liegen, in der Methode. Bei hypothetischen Aufstellungen sind subjektive Auffassungen über das, was naturgemäß, psychologisch wahrscheinlich, primitiv usw., nicht auszuschalten; ja sie spielen notwendig eine maßgebende Rolle. Um sie in ihren Schranken zu halten, bedarf es gewisser objektiver Kriterien, die mindestens einen Teil der gedanklich möglichen Kombinationen ausschließen. Solche Kriterien gibt die kulturgeschichtliche Methode, indem sie vielfach zu entscheiden gestattet, welche Form einer Erscheinungsgruppe älter, welche jünger ist, welche Erscheinungen derselben Kulturgruppe oder verwandten Gruppen angehören und deshalb in genetische Beziehungen zueinander gesetzt werden können, welche nicht. Gerade um Fragen solcher Art handelt es sich beim totemistischen Problem. Gehören die einzelnen Formen des Totemismus, vor allem Gruppen- und Individualtotemismus, einer gemeinsamen, gut cha-

rakterisierten Kulturgruppe oder wenigstens Kulturgruppen an, die nahe miteinander verwandt sind? Wenn ja, ist der Individualtotemismus in einer Form, aus der der Gruppentotemismus hervorgehen konnte, älter als dieser oder etwa umgekehrt? Welche Form der Gruppentotemismen ist die älteste, die also bei der Frage des Ursprunges zugrunde gelegt werden müßte? Sind wenigstens die Einzelformen des Totemismus überhaupt kulturell einheitliche Gebilde? Oder gehören etwa die Bestandteile des Gruppentotemismus, z. B. Beziehung zum Totemobjekt und Exogamie, verschiedenen Kulturgruppen an und zeigen nur, wie GOLDENWEISER will, beim Zusammentreffen besonders große Neigung zum Verschmelzen?

Genauer verfolgt habe ich bisher die Verhältnisse in der Südsee und habe dabei über die kulturgeschichtliche Stellung des Gruppentotemismus wichtige Ergebnisse gewonnen. Eine bestimmte Form, der vaterrechtlich exogame Lokaltotemismus, hat sich als charakteristischer Bestandteil einer ganz bestimmten Kultur erwiesen, die nach ihm als totemistische Kultur bezeichnet wurde. Alle anderen Formen, insbesondere mutterrechtliche Formen des Totemismus sowie überhaupt Übergangserscheinungen zwischen dem vaterrechtlichen Lokaltotemismus und nichttotemistischen mutterrechtlichen Heiratssystemen, finden sich nur dort, wo sich totemistische Kultur mit anderen Kulturgruppen, vor allem der des mutterrechtlichen Zweiklassensystems, gemischt und berührt hat. Sie sind deshalb, zunächst in der Südsee, als sekundäre Bildungen, meist als Kombinationserscheinungen anzusehen. Die einzige ursprüngliche, aber auch in ihrer ganzen sozial-religiösen Zusammensetzung zweifellos ursprüngliche Form des Gruppentotemismus ist eben der vaterrechtlich exogame Lokaltotemismus. Wesentlich ist noch, daß innerhalb der totemistischen Kultur in der Südsee Altersverschiedenheiten, gewissermaßen Schichtungen, nachweisbar sind, und daß diesen Unterschieden auch solche des Totemismus selbst entsprechen. In der ältesten Schicht der Kultur herrscht so gut wie ausschließlich der Tiertotemismus, der also, zunächst nach Maßgabe der Südseeverhältnisse, als älteste Form zu gelten hätte; jünger erscheint der Pflanzentotemismus, am jüngsten das System des kombinierten Totems, bei dem jede Gruppe mehrere Totemobjekte verschiedener Gattung besitzt.

Weniger einfach, aber doch ziemlich klar liegen die Verhältnisse in Afrika. Auch hier läßt sich eine Kultur nachweisen, die, obwohl weniger kompakt verbreitet, in ihrer Zusammensetzung dem totemistischen Komplexe der Südsee entspricht. Zu ihrem Bestande gehört auch der Gruppentotemismus selbst, und zwar erscheint als ursprünglich wieder der meist mit Exogamie — bei den Betschuanen ist sie nicht belegt — verbundene vaterrechtliche Lokaltotemismus, während die mutterrechtlichen Formen und sonstigen Übergänge des Systems im Einflußbereiche der mutterrechtlichen westafrikanischen Kultur liegen, augenscheinlich auch hier Kontakterscheinungen darstellen. Wie Australien in seinen Vier- und Achtklassensystemen, so hat auch Afrika seine besonders charakteristischen Formen des Mischsystems, und zwar erscheint der mutterrechtliche Einfluß in der typischen afrikanischen Mischform oberflächlicher als in der australischen. Denn nicht das ganze System ist mutterrechtlich abgewandelt, sondern es ist eine Spaltung der Funktionen eingetreten. Nur

die soziale, eheregelnde Seite des Totemismus ist mutterrechtlich geworden, die religiöse vaterrechtlich geblieben, ein Doppelsystem, wie es sich von den Hereros im Süden bis Oberguinea ziemlich verbreitet findet. Soweit würden die afrikanischen Verhältnisse denen der Südsee ziemlich genau entsprechen. Die Komplizierung liegt darin, daß, wie andere Elemente totemistischer Kulturzugehörigkeit (z. B. Kegeldachhütte), auch der Totemismus offensichtlich eine sekundäre Verbreitung gefunden hat durch die Hirtenvölker, eine sekundäre Verbreitung, der er besonders sein Vorhandensein in Ostafrika zum großen Teile verdankt. Und zwar weist das System in diesem jüngeren Verbreitungsgebiete nun auch besondere Eigentümlichkeiten auf: nicht nur die „split totems", d. h. die Eigentümlichkeit, daß Teile von Tieren, auch Spielarten, vor allem von Rindern, als Totems auftreten, sondern auch auf der sozialen Seite das Nebeneinander, öfters die systematische Verbindung der exogamen Gliederung mit einer endogamen, etwa der Art, daß die exogamen Gruppen als Unterabteilungen von endogamen auftreten. Besonders die letzterwähnte Erscheinung ist aber keine spezifisch afrikanische, sondern findet sich in Vorderindien wieder. Wenn es dadurch wahrscheinlich wird, daß die afrikanischen Hirtenvölker diese Einrichtung und somit auch einen Gruppentotemismus überhaupt schon bei ihrer Einwanderung in Afrika mitgebracht haben, wenn sich ferner Totemismus und Exogamie gerade auch bei innerasiatischen Hirtenvölkern findet, wenn endlich die erwähnte Verbindung von Endo- und Exogamie in Vorderindien auch gerade bei dem Hauptrest alter Hirtenvölker, den Toda, freilich ohne Totemismus, vorhanden ist, so dürfen wir mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen, daß die ganze in Rede stehende Gruppe sozialer Erscheinungen in der Kulturfamilie der typischen Viehzüchter heimatberechtigt ist und sich mit den Gliedern dieser Familie verbreitet hat. Wir hätten somit Gruppentotemismus, und zwar vaterrechtlich exogamen Gruppentotemismus, nicht nur in den älteren totemistischen Kulturkomplexen der Südsee und Afrikas, sondern auch in den vermutlich von Innerasien ausgegangenen Viehzüchterkulturen.

Die Kulturstellung des Gruppentotemismus in Südamerika fügt sich, soweit das bisher zu übersehen ist, dem aus der Südsee und Afrika gewonnenen Bilde ein. Er gehört einer älteren Zone an, die auch sonst wieder Analoga des entsprechenden Südseekomplexes enthält. Und wieder weisen die von jüngerer Kultur weniger beeinflußten Teile der Zone vaterrechtlich exogamen Lokaltotemismus auf.

Nur Nordamerika scheint andere Verhältnisse zu bieten. Einen in seiner Verbreitung mehr oder weniger geschlossenen, mit den entsprechenden Komplexen anderer Erdteile übereinstimmenden totemistischen Kulturkomplex gibt es in Nordamerika nicht. Der Gruppentotemismus schließt sich zwar auch hier einer bestimmten Kulturschicht an, aber es ist das gerade die der mutterrechtlichen Kulturen; formell zeigt der Gruppentotemismus übrigens innerhalb dieser nordamerikanischen Schicht besondere Einheitlichkeit in dem weitverbreiteten, wohl auf Einwirkung des Individualtotemismus zurückgehenden ausschließlichen Anrechte der Totemgruppe auf bestimmte Namen und Abzeichen, das ihm in Nordwestamerika durch Überwuchern seinen bestimmten

Charakter verliehen hat. Bei näherem Zusehen wird die ursprüngliche Zugehörigkeit zur mutterrechtlichen Kulturschicht doch auch in Nordamerika zweifelhaft. In Nordwestamerika, wo Boas das Übergreifen der mutterrechtlichen nördlichen Kulturgruppe über die ursprünglich vaterrechtliche Südgruppe studiert hat, scheint doch eine vaterrechtliche Lokalorganisation überhaupt das Frühere zu sein. Und ebenso dürfte der vaterrechtliche Gruppentotemismus der Algonkin- und einiger Prärieстämme mit örtlicher Sonderung der Totemgruppen im Lagerkreise kaum ein Produkt der Entlehnung von den mutterrechtlichen Bodenbaukulturen sein, sondern einer älteren Kulturschicht angehören, als es diese mutterrechtlichen Kulturen sind. So fehlt es also auch hier nicht an Zeichen von der Priorität des vaterrechtlichen Lokaltotemismus, ohne daß wir jedoch bisher die genauere Kulturzugehörigkeit dieser Form in Nordamerika festzustellen vermöchten.

Gruppentotemismus, und zwar vaterrechtlich exogamer Gruppentotemismus, ist also vorhanden in einer Kulturgruppe, die in der Südsee, Afrika und Südamerika gleichmäßig auftritt, in der Kultur der Hirtenvölker und in Nordamerika, hier in noch nicht fixierbarer Kulturstellung. Da die Viehzüchterkulturen mit den älteren totemistischen verwandt sind — sie nehmen eine Übergangsstellung ein zwischen diesen und den jüngeren vaterrechtlichen vom Typ der polynesischen und indogermanischen Kultur —, so bleibt das nordamerikanische Vorkommen des Totemismus vorläufig außerhalb des nachweisbaren genetischen Zusammenhanges. Als älteste Form darf innerhalb dieses Zusammenhanges wie wahrscheinlich auch in Nordamerika der Lokaltotemismus gelten; und ebenso wird die aus den Südseeverhältnissen erschlossene Priorität des Tiertotemismus durch die Tatsachen der anderen Erdteile im allgemeinen bestätigt.

Vermag die kulturgeschichtliche Betrachtung so über den Gruppentotemismus eine für den Anfang immerhin schon recht gute Orientierung zu schaffen, so läßt sich dasselbe hinsichtlich des Individualtotemismus noch nicht sagen. Die Hauptverbreitung und Hauptentfaltung hat er in Nordamerika gefunden, dessen Kulturschichtung bei ihrer augenscheinlichen Kompliziertheit noch am wenigsten untersucht und wo ja deshalb die Stellung des Gruppentotemismus noch am zweifelhaftesten ist. Die Verbreitung des Individual- und Gruppentotemismus deckt sich in Nordamerika in hohem Grade. Besonders der Gruppentotemismus hat fast überall den Individualtotemismus neben sich oder ist von ihm durchdrungen und umgestaltet wie in Nordwestamerika. Dagegen scheint der Individualtotemismus häufiger ohne den Gruppentotemismus vorzukommen, wie er denn auch weit nach Süden, über Mittelamerika hinweg, verbreitet ist, wo vom Gruppentotemismus höchstens Spuren erhalten sind. In Afrika findet sich der Individualtotemismus zerstreut in der gleichen Zone des Südsudans und Oberguineas wie der Gruppentotemismus. Auch sein Verbreitungsgebiet in der Südsee liegt innerhalb der Grenzen totemistischen Kulturbereiches, aber freilich in dessen äußerstem Süden: abgesehen von einigen Fällen auf den Neuen Hebriden, ist er hauptsächlich aus Südostaustralien belegt, und als wichtiger Einschlag tritt er in der zentralaustralischen Mischform des Totemismus auf. Das ist ein Vorkommen, das, wenn

schon noch innerhalb der Verbreitung totemistischer Kultur liegend, doch eigentlich charakteristisch ist für einen älteren, den altaustralischen Kulturkomplex. Nimmt man dazu die erwähnte amerikanische Differenz in der Verbreitung der beiden Formen des Totemismus — auch die afrikanische Zone, der die wenigen dortigen Zeugnisse von Individualtotemismus angehören, enthält außer den Bestandteilen totemistischer Kultur solche älteren Datums —, so wird die Zugehörigkeit des Individualtotemismus zur totemistischen Kulturgruppe, also die kulturelle Zusammengehörigkeit mit dem Gruppentotemismus, überaus zweifelhaft. Und dieser Zweifel wird erhöht durch einen wichtigen inneren Unterschied: mit dem individuellen Totem verbindet sich in allen drei erwähnten Vorkommensgebieten die Vorstellung vom *alter ego*, eine Vorstellung, die dem Gruppentotemismus im ganzen völlig abgeht, abgesehen von ausgesprochenen Mischformen, sich nur ganz selten — so am Cross-River in Westafrika — bei ihm vorfindet.

Ähnlich wie beim Individualtotemismus liegt die Frage der Kulturstellung beim Geschlechtstotemismus, dem der *Alter-ego*-Gedanke wenigstens teilweise ebenfalls anhaftet. Auch er, außerhalb Australiens nur ganz selten belegt, ist dort in der Hauptsache aus dem Südosten bekannt. Eine Organisation und Entgegensetzung der beiden Geschlechter, wie er sie darstellt, findet sich allerdings, jedoch ohne bisher bekannte totemistische Fassung, in anderen totemistischen Gebieten der Südsee. Doch verbietet die erwähnte, ausgesprochen südaustralische Hauptverbreitung auch hier nach dem heutigen Stande unserer Kenntnis die sichere Zuweisung zum eigentlichen totemistischen Kulturkomplex. Zu einem wohl auch für den Geschlechtstotemismus entscheidenden Urteile über die Kulturstellung des Individualtotemismus bedarf es in erster Linie der genaueren Erforschung amerikanischer Kulturschichtung. Wichtig wäre auch eine Untersuchung über die Kulturzugehörigkeit der *Alter-ego*-Vorstellung, die unter anderen bei den Hirtenvölkern ziemlich verbreitet zu sein scheint.

Eines läßt sich doch schon mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen: der Individualtotemismus gehört entweder der gleichen Kultur an wie der Gruppentotemismus, und zwar dann nach dem australischen Befunde ihrer ältesten Schicht, oder einem noch älteren Komplex. Damit wäre also der Zeitfolge nach wohl die Möglichkeit gegeben, daß der Gruppentotemismus aus dem Individualtotemismus hervorgegangen sein könnte. Dagegen ist jedoch zunächst zu sagen, daß den ältesten Formen des Gruppentotemismus eine so charakteristische Teilerscheinung des Individualtotemismus wie die *Alter-ego*-Idee fehlt. Aber der Individualtotemismus hat auch eine weitere Eigentümlichkeit: daß ein individuelles Totem von den weitaus meisten — auch durchaus nicht von allen — Mitgliedern der Gemeinschaft ohne fremde Hilfe, also gewissermaßen aus eigenem Rechte erworben wird, scheint eine besondere amerikanische Ausbildungsform der Sache zu sein. Der ursprüngliche Zustand, der sich selbst in den amerikanischen Verhältnissen noch deutlich spiegelt, scheint der gewesen zu sein, daß nur die Zauberer ein Individualtotem besaßen, andere es, und zwar meist gelegentlich der Initiation, nur durch ihre Vermittlung gewinnen konnten. Nun ist aber der Gruppentotemismus, wie uns die kulturgeschichtliche Betrachtung gelehrt hat, in seiner ältesten Form ausgeprägt, allgemeiner,

erblicher Lokaltotemismus. Es leuchtet ein, daß die beiden Erscheinungsformen, die bei vorausgesetztem Hervorgehen der einen aus der anderen die einander nächststehenden Phasen der Entwicklung darstellen müßten, sich vielmehr so ziemlich als entgegengesetzte Extreme gegenüberstehen. Eine Entstehung des Gruppentotemismus aus dem Individualtotemismus ist demnach von diesem Gesichtspunkte aus mindestens unwahrscheinlich.

Wenn der Individualtotemismus dem eigentlichen totemistischen Kulturkomplex angehörte, der Gruppentotemismus auch in dessen ältesten Schichten bereits voll ausgebildet auftritt, so ergäbe sich umgekehrt die Möglichkeit, daß der Individualtotemismus eine Spezialisierung des Gruppentotemismus, etwa eine Totemisierung des *Alter-ego*-Gedankens wäre.

Ist der Individualtotemismus nicht in irgendeiner Form die Wurzel des Gruppentotemismus, so ist eine andere Quelle für diesen freilich zunächst nicht ersichtlich. Es darf aber gefragt werden, ob eine solche Quelle überhaupt notwendig da sein muß, ob der Gruppentotemismus in der Gestalt, die ich als die älteste ansprechen zu dürfen glaube, nicht ein primäres, ein Anfangsgebilde der Kultur sein kann. Wichtig ist für diesen Punkt die Art, wie der Bezug des Menschen zu seinem Totemobjekt, ursprünglich meist einem Tiere, vorgestellt wird. Diese Vorstellung ist sehr variabel, genealogisch, monistisch, oft aber ganz farblos; das Totem wird als Freund, Verwandter usw. angesehen. Und da diese farblose Auffassung gerade in den ältesten Formen besonders häufig ist, außerdem als neutral gerade die verschiedensten Spezialisierungen zuläßt, darf sie wohl mit ziemlichem Recht als die ursprüngliche gelten. Es ist, um einen prägnanten Ausdruck zu gebrauchen, ein Gefühl der Kameradschaft. Und es ist eine Lokalgruppe, es sind die Bewohner eines bestimmten Landstriches, die für eine Art von Tieren ein kameradschaftliches Gefühl empfinden. Weiter führt uns, soviel ich sehe, keine mögliche Auffassung vom Ursprung des Gruppentotemismus an der Voraussetzung vorbei, daß im Ursprungsgebiete die jeweiligen Totemtiere mit den entsprechenden Menschengruppen in einem irgendwie näheren Kontakt gestanden haben müssen. Wenn dem aber so ist, bedarf dann das dem Totemismus zugrundeliegende Kameradschaftsgefühl noch einer besonderen Erklärung? Es trifft nicht zu, daß der primitive Mensch tierische Siedlungsgenossen einfach nur als bequemste Beute betrachtet. Im Gegenteil entspricht es, wie wir aus individuellen Fällen genugsam wissen, seiner Denkart durchaus, einer seinem unwissenschaftlichen Denken unerklärlichen Gemeinschaft eine besondere Bedeutung beizulegen. Freilich wird man sagen: Solche Anschauungsweise ist aber nicht auf eine bestimmte Kultur beschränkt; warum hat sie sich gerade in einer bestimmten Kulturgruppe zu einer festen Institution ausgebildet? Nun, zu einer allgemeinen und festen Institution konnte sie naturgemäß nur da werden, wo eine größere Anzahl solcher Bevölkerungsgruppen zu einem in festen Wechselbeziehungen stehenden gesellschaftlichen System zusammenwuchs. Solche wechselseitige Beziehungen lieferte dem Kulturkreis, in dem der Gruppentotemismus groß wurde, die Exogamie, und deshalb ist die kulturgeschichtliche Feststellung wichtig, daß der älteste nachweisbare Gruppentotemismus bereits exogam war.

Die Frage nach dem Ursprung der Exogamie bedarf natürlich ihrerseits wieder einer besonderen Untersuchung. Recht scheint mir WESTERMARK damit zu haben, daß exogame Tendenzen, zunächst auf die Wohngenossen beschränkt, eine weit verbreitete Erscheinung sind. In verschiedenen Kulturen nimmt die Tendenz dann verschiedene feste Formen an. Sehr alt, wohl schon der altaustralischen Kultur angehörig, ist die Gewöhnung, Ehen zwischen Kindern von Bruder und Schwester als normal anzusehen; diese sind ja normalerweise keine Wohngenossen. Ist die exogame Tendenz hier positiv ausgestaltet, so wäre sie in der totemistischen Kultur negativ geblieben, hätte auch ihren ursprünglichen Lokalcharakter beibehalten, ihn jedoch auf die Siedlungsgruppen erweitert. Selbstverständlich kann dabei, wie die Exogamie zur Fixierung des Totemgedankens, so dieser zur Fixierung der Exogamie auf die Totemgruppen beigetragen haben.

All das sind jedoch beim heutigen Stand der Dinge noch in hohem Grade Möglichkeiten. Größere oder geringere Gewißheit wird nur die Fortsetzung der kulturgeschichtlichen Arbeit schaffen können. Objektiv muß zunächst die Genealogie der Kulturen, damit die Altersfolge und der Verwandtschaftsgrad der einzelnen Erscheinungsformen herausgearbeitet werden. Dann erst können wir endgültig die Frage zu beantworten suchen, welche inneren Verknüpfungen und Erklärungen der gewonnene äußere historische Tatbestand als möglich zuläßt.

10. The method of investigating totemism.

By A. A. GOLDENWEISER, New York.

In accordance with the plan of this symposium, I propose to present in the following pages a brief outline of my conception of totemism as first enunciated in "Totemism, an Analytical Study" and subsequently supplemented by a number of short articles[1]. Since the publication of my last printed statement, further study and discussion have resulted in minor modifications in point of view. These also may properly be embodied in the following presentation.

Description of a Totemic Complex. — A survey of totemic communities justifies, I believe, the following generalized description of a totemic complex. In every totemic community we find the tribe differentiated into a number of social units, clans. Within the limits of such clans the so-called "totemic" features are socialized. The specific content of the features differs from clan to clan but the form these features assume, their functional

[1] Cf. "Totemism an Analytical Study", Journal of American Folk-lore, vol. XXIII, 1910, p. 178—293; ROBERT H. LOWIE, "A New Conception of Totemism", American Anthropologist, vol. XIII, 1911, p. 198—207, and my "Exogamy and Totemism defined, a Rejoinder", ibid. vol. XIII, 1911, p. 589—597; ANDREW LANG, "Method in the Study of Totemism", ibid. vol. XIV, 1912, p. 368—382, and my "ANDREW LANG on Method in the Study of Totemism", ibid. vol. XIV, 1912, p. 382—391; review of "Totemim" by EDWARD SAPIR in Psychological Bulletin, vol. IX, 1912, p. 454—461; A. VAN GENNEP, "Publications Nouvelles sur la Théorie du Totemisme", Revue de l'Histoire des Religions, LXV, 1912, p. 19—23 of Reprint; and my "The Origin of Totemism", American Anthropologist, vol. XIV, 1912, p. 600—607, and "The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture", Journal of American Folk-lore, vol. XXVI, 1913, p. 259—290.

relation to the clans, is the same throughout the totemic complex. The totemic complex is thus constituted a firmly knit sociological integer, while the clans appear as equivalent totemic units. The integral character of the totemic complex as well as the differentiation into functionally equivalent, i. e. homologous, clans, cannot be sufficiently emphasized. No more faulty analogy could be conceived than to compare the clanmates of the various totemic clans to so many religious sects. Neither the attitude of rivalry or contempt, nor that of missionary zeal, perfectly plausible in such a religiously heterogeneous community, can possibly be ascribed to the clans of a totemic complex.

If, disregarding terminological difficulties, we were to designate the sum-total of totemic manifestations in a community as a religion, then we might say that whereas the totemic thought, emotion and activity is specifically different for each clan, their religion is one.

It will be noted that a generalized description of a totemic complex reveals, on the one hand, a phenomenon of specific socialization; on the other hand, the things that are socialized are "totemic" features. True, a more extensive acquaintance with totemic fact, has resulted in an appreciable multiplication of features which are known to appear as integral parts of totemic complexes. Nevertheless, such features do not embrace all possible forms of practice and belief, but, whether ceremonial, or artistic, or mythological, or eponymous, they center about certain beliefs entertained about animals, plants or inanimate objects. Thus while it is doubtless correct to designate such beliefs with their concomitants as "emotional values", such a designation is not sufficiently definitive. An illustration will make this clear. Among the Thompson Indians multiform relations obtain between individuals and animals (sometimes plants) in the form of guardian spirits. In addition, one finds that certain guardian spirits appear only to certain groups of people, such as hunters, gamblers, women, shamans. But such relations with guardian spirits remain among the Thompson Indians purely individual affairs (although the individual's choice may, as indicated above, be limited); in fact, we find among these Indians no clans, i. e., groups of actual or assumed kindred, within the limits of which such relations with animals, plants, &c. could become socialized. There is no totemic complex. The situation is different among the Yukaghir. Here there exists a clearly defined gentile system. With each gens there are connected one or several shamans. Each shaman has in his control a number of guardian spirits, apparently all animal, with whose assistance he can influence to the good of man the numerous animal and anthropomorphic spirits constituting the Yukaghir Pantheon. But while each shaman claims his own protectors, his own peculiar powers, and to a large extent his own ritual, no one protector or power or group of protectors and powers are characteristic of the shaman or shamans of the separate clans; nor is there any special relation between certain gentes and certain domains of the spiritual world controlled by their shamans. In other words, the animism and mythology of these people, and the ritualistic activities and spiritual powers of ther shamans are in no sense specifically correlated with their

social organization. There is no totemic complex. Again, among the tribes of the Iroquois League, there are clans and various features associated with the clans, such as sets of clan names, exogamy, certain property rights, &c. These features are specific clan characteristics, they are socialized within the limits of the separate clans, but the content of the features is not characteristic of totemic communities, and the entire socio-psychological aspect of the Iroquois social system is therefore different.

A purely descriptive generalized review of totemic communities when compared to non-totemic ones thus reveals the following descriptive characteristics of a totemic complex:

1. A tribe differentiated into clans, i. e., groups of actual or assumed kindred.

2. Certain so-called "totemic" features socialized within the limits of the clans, which constitute them as equivalent totemic units, and the entire system as an integral totemic organization.

3. The features center about beliefs referring to animals, plants and inanimate objects.

It also appears that whereas totemic complexes characterized as above are sufficiently like one another to be designated by one term, neither the social units, nor the features, nor the processes of socialization, are in themselves specifically totemic, in the sense of occurring only in totemic complexes and nowhere else. This suggests an analysis of totemic complexes from the point of view of content, development, and origin.

The Totemic Complex and its Features. — The analysis of totemic complexes from the point of view of their features and the mode of their association was the main task of my "Totemism: an Analytical Study". The results there reached may now be briefly enumerated, in a somewhat modified form. While there is a great general resemblance in content between totemic complexes, there is also considerable variability, which in extreme cases, like those of the Northwest Coast and the Central Australian complexes, becomes great. Some features again are more constant than others: thus exogamy of the clans, "totemic" clan names, prohibition to kill or eat the totem animal, are more constant than the representation of the totem in art or the tracing of descent from the totem. The range covered by totemic features is much larger than was once supposed; nevertheless, the variety of features that appear in totemic complexes is by no means unlimited, an now that FRAZER in his "Totemism and Exogamy" has given us a survey of most known totemic communities, our knowledge of the range of features that tend to appear in totemic complexes may be said to be fairly complete.

As to the relative importance of different features in a given totemic complex, it appears that the different features are not as a rule of the same emotional value, some one feature often markedly predominating over the others and thus giving a distinct coloring to the entire complex. In different complexes different features fulfil this function. Totemic art in the Northwest Coast, complex magical ceremonies among the Australian Aranda, totemic taboos in many Bantu communities, may serve as examples of this.

A comparison of some totemic with non-totemic communities has shown that features familiar in totemic communities, such as totemic names, taboos, ideas of descent, magic ceremonies, &c. are by no means restricted in their occurrence to such communities, but occur elsewhere in quite different contexts; on the other hand, clearly defined totemic complexes may lack any of the so-called "totemic" features. Moreover, each one of the features may have different historical "origins" and different psychological settings. If that is true, then a totemic origin may not without special evidence be sacribed to a feature, even though it may form part of a totemic complex. Not that it may not be so derived, but it may also have an extratotemic origin. Thus animal taboos in a tribe may be derived from the fact that the animals are totems, or animal taboos may have existed independently of the totemic organization and have been applied to the totems, or tabood animals may have become totems.

The conclusion thus becomes inevitable that a totemic organization may not be regarded as a genetic unit, but that it constitutes a complex comprising heterogeneous cultural elements of multiple derivation. In other words the totemic complex represents an association of such cultural elements, an association which is achieved by means of their socialization within the limits of the social units or clans comprised in the system.

If such is the nature of totemic complexes, how account for the geographical distribution and specific characteristics of totemic communities as revealed by the data of ethnography?

The Hypotheses of Parallelism, Diffusion and Convergence. — This is not the place to re-open the time-honored discussion of parallel developments. I believe, however, that at this stage of our knowledge most students of culture will agree that uniformities in complex processes of development are rare, and when the cultural phenomena and with them the processes that go to their making are highly complex, the probability of their recurrence even in two independent instances approaches zero. A totemic complex is a phenomenon of that type. It represents a highly complex aggregate of cultural features of varied psychological and historical derivation which become associated into a closely integrated psycho-sociological system.

To assume parallelism here is more than even the most orthodox evolutionist should attempt. It is highly probable that isolated totemic processes have recurred again and again in totemic areas, in substantially similar forms; it seems also that the mechanism of totemic coordination, in its general features, must have been very much the same in all totemic complexes (see section on The Origin of a Totemic Complex); but the historic fates of different totemic complexes, the specific stages through which each has passed, must have been varied in the extreme.

Evidence abounds of diffusion of totemic systems. In North America it has, in certain instances, been clearly demonstrated. The spread of features of the totemic organization of the Tlingit, Haida and Tsimshian southward, the spread of entire complexes of totemic Northwest Coast features northward to the Eskimo and eastward to the Athapascan and Salish, are processes that may be regarded as practically historical. Nor is this all. The totemic complexes

of certain Siouan tribes, or of the tribes of the North American Southwest, or of many of the Bantu tribes of Central Africa, or of the tribes of Central and North Australia and of those of the Southeast of that continent, reveal such far-reaching similarities coupled with geographical continuity, that in each and all of these instances extensive diffusion of totemic features and perhaps of entire totemic systems must be assumed to have occurred. The hypothesis of diffusion, however, cannot by itself solve the totemic problem. At best, it may implify our task by decreasing the number of complexes to be analysed. The task of reducing totemic systems to genetically integral cultural areas has not as yet been completed, but data at our disposal justify the assumption that the process of reduction will leave a considerable number of totemic cultures, more than one in each of the "totemic" continents, to be accounted for and interpreted by other methods than that of diffusion. The hypothesis of diffusion, rivalling that of independent development, was born of genuine insight into the nature of historical processes; but the theory of diffusion uncritically applied, diffusion "beyond Space and Time", becomes the least historical of all ethnological hypotheses.

There remains a third way of interpreting the similarities of totemic complexes: by means of the hypothesis of convergence. This hypothesis seems admirably fitted to account for the somewhat paradoxical situation[1]

The "origins" and historical developments of totemic complexes must be assumed to have been varied. Nevertheless, totemic complexes reveal sufficient similarities in their structure, contents, and what might be called their psycho-sociological flavor, to justify the designation of such complexes by one descriptive term. The hypothesis of convergence reconciles this actual similarity with genetic diversity. Totemic complexes may have had diverse origins, their historics may have been different, but through the working of certain psycho-sociological factors, the resulting totemic complexes are in many ways comparable. In fact, as suggested elsewhere, the theory of convergence may be utilized to account for three distinct aspects of totemic complexes. The separate features in two or more complexes, in so far as they are comparable, must have often been due to convergence, for the objective and psychological history of such features must, in many instances, have been quite different. Again the totemic social structures with their features, which as a rule are strictly comparable, must be ascribed to convergence, for the order and specific mode of absortion of the features by the system, or their origin within the system must also have been vastly different in the several instances. The totemic association is a convergent process. And, finally, the totemization of the complex, the translation of the features of whatever derivation into totemic terms, must be regarded as a convergent process, which operates in the case of each complex with a psychically heterogeneous aggregate of cultural features, and through a process of assimilation moulds them into a totemic atmosphere which pervades all totemic complexes and constitutes perhaps the prime basis of their comparability. The totemic assimilation is a convergent process.

[1] For a more systematic theoretical discussion of this point see "Principle of Limited Possibilities" &c., Journal of American Folk-Lore, vol. XXVI, 1913, p. 280—282.

Thus all three principles, parallelism, diffusion, and convergence, will find their place in furthering the reduction, classification and analysis of totemic complexes. While totemic complexes in their entirety may not be assumed to have originated through parallel an independent developments, isolated totemic processes must have recurred numerous times. Processes of diffusion of totemic features and perhaps of entire systems must certainly have taken place, resulting in highly comparable totemic organizations spread over wide and continuous geographical areas. Genetically independent totemic complexes, finally, must be ascribed to multiple processes of convergence.

The Origin of a Totemic Complex. — The preceding remarks indicate that a uniform origin for totemic complexes may not be posited. True, some origins, such as totemic names of clans, or perhaps totemic taboos, may have occurred more often than others, but this circumstance, if true, is not significant, and the fact remains that multiple possibilities of totemic origins readily present themselves. Moreover, such first origins must in no sense be taken to represent potential totemic complexes. They are nothing but starting points of complexes, when looked at from the point of view of their concrete contents. The complex itself, being the product of an association of features through processes of socialization of such features in a clan system, must from the start present certain aspects of social organization and of psychological attitude, with reference to which the individual features, whether they happen to appear earlier or later in the making of the complex, are factors of altogether subordinate importance. Of greater interest is it to understand the mechanism through which a totemic complex comes into being. I have suggested such a mechanism in "The Origin of Totemism" (American Anthropologist, 1912).

The argument there presented is briefly as follows. The totemic association must of necessity be a lengthy process occupying considerable periods of time during which the individual features are "evolved" within the complex or are drawn in from outside, socialized in the clans and psychologically assimilated. Now, it has been remarked before that, from the point of view of their features, the clans of a totemic system constitute equivalent totemic units, i. e., the features, while differing in content, are functionally the same in all the clans of the system. Clearly, one may not assume that these functional characteristics of the clans developed independently in each clan. In other words, there must have been a process of diffusion of features from clan to clan. Not indeed in the sense that the identical concrete feature spread from clan to clan, but that the appearance of equivalent features in one clan was followed by the appearance of equivalent features in the other clans of the system. Thus the process of totemic association must be conceived of as a series of successive cycles of diffusion of totemic features, justifying the designation of this theory of the origin or more strictly of the development of a totemic complex, as the pattern theory.[1]

[1] For an alternative version of the theory with reference to the early stages of a totemic complex as well as for some special applications of the pattern theory, se "The Origin of Totemism", American Anthropologist, vol. XIV, 1912, p. 605, note 2, and p. 606—607.

Religous Societies and Totemic Complexes. — Outside the domain of totemism there exists another form of association of cultural features which presents striking similarities to the totemic association. I refer to religious societies such as are found in the American Northwest, among the Omaha and cognate tribes, among certain tribes of Indians in the Southwest, in West Africa, in Melanesia. In religious societies as in totemic complexes, there is a subdivision of the tribe into social units, there is socialization of heterogeneous features within the limits of such units; moreover a tribal group of religious societies is no less a complex than a totemic system, and must be interpreted as an association of features of varied historical and psychological derivation. Is there any justification then to keep the two sets of phenomena apart and distinguish them by separate terminologies? That such a course is justified will appear from an examination of the differences between tribal clusters of religious societies, on the one hand, and totemic complexes, on the other. In the two instances we are dealing with entirely different types of social units. The religious societies are social units only in so far as they are religious societies, that is, their functions as religious societies constitute them social units. The clans of a totemic complex, on the other hand, while carrying totemic functions, are not constituted social units by the exercise of such functions, but by the inherent character of their social composition: they are hereditary groups of individuals united by the bonds of actual or assumed kinship. This circumstance has important corollaries. Clans often stand in intimate relations to localities, houses, exogamy, phratries and dual divisions, relationship systems, all features with which religious societies have no bonds whatsoever.

This fundamental difference of kind between the social units which carry the religious functions of societies and those which carry the totemic functions of totemic complexes, changes the entire psycho-sociological character of the complexes in the two instances. There are other less significant differences: the hereditary element, essential in a clan, is by no means indispensable in a religious society, although a tendency towards the hereditary transmission of the privileges of a society may often be discerned; the religious attitude towards the animal or other spiritual guardian, is much more pronounced in religious societies than it is in clans; the individual aspect is much more marked and important in the relation of a member of a religious society to his guardian, than it is in the relation of a totemite to his totem. In principle the relation of totemic complexes to tribal clusters of religious societies is like the relation of totemic tribes to tribes of the Thomson River type, or of the Yukaghir type, or of the Iroquois type. Among the Thompson Indians some features are present which also occur in totemic complexes, but there is no social system with which these features could be correlated; among the Yukaghir we find the features and the social system, but the association of the two, characteristic of totemic communities, is absent; the social system exists among the Iroquois as well as the phenomenon of socialization of certain features, but the features that are socialized are not the kind of features that occur in totemic society; in religious societies, finally, we find the features, and the

socialization, and the socal units; the tribal clusters of societies, moreover, are, most probably, complexes like totemic systems, complexes due to secondary association of genetically heterogeneous features and exhibiting the phenomenon of convergence; but the social units which are constituted by the religious societies are not the kind of social units that carry the features of totemic complexes. However similar to totemic complexes in many respects, both descriptively and theoretically, tribal clusters of religious societies display certain typical differences from the latter; a religious society is not a totemic clan, and it is proper that the two sets of phenomena should be distinguished terminologically and that the problems presented by them should be regarded as distinct. It goes without saying, on the other hand, that a comparative study of religious societies and of totemic complexes may lead to most instructive results and that further search for possible genetic connections, in some areas, between religious societies and totemic clans — a possibility often suggested but never demonstrated — is highly desirable[1].

A Note on Terminology. — In the course of totemic research and discussion, various questions of terminology have often arisen. I do not propose to re-open them here. There is one, however, which has not so far received any attention but is likely to come up for discussion in the near future. In North America, India, and elsewhere, we know of a number of tribes that have clans with animal names and exogamy but otherwise lack the characteristics of totemic communities. Such clans and tribes are often designated as totemic. Is such a designation justifiable? As an argument covering this issue has been presented in another place, I shall reproduce it here verbatim. "Animal and bird names given to individuals, societies, social groups, objects, are so common a feature in primitive society, that one may not, without special reasons, ascribe the presence of animal and bird clan names to some "special relation" between the clan-mates and their eponym. In other words, these names may be given or assumed just as nicknames, local names, honorific names, are given or assumed, and no special significance need be ascribed to them. Similarly, the exogamy of these clans may not have any more to do, either historically or psychologically, with either the names or the eponymous species themselves, than it has with the local names or nicknames of the Haida or Crow clans. In the absence of any special processes, it would not seem justifiable to apply a separate term, the term "totemic" to exogamous clans of animal name, while refusing this appellation to exogamous clans with nicknames, or local names, or names derived from a human ancestor. On the other hand, the animal name may be psychologically associated with the animal, in the minds of the givers or the receivers of the name, or of both. The exogamy of the clan may also, from its very inception, be traceable tho this association with the animal, either directly or through the medium of the clan name. Here a "special" process could be discerned, and the therm "totemic" would

[1] A signal attempt in that direction, without definitive results, however, was made by HUTTON WEBSTER in his "Totem Clans and Secret Associations in Australia and Melanesia", Journal of the Anthropological Institute, vol. XLI, 1911, p. 482—508.

be in place as indicating an incipient totemic complex. But this totemic source of the name and of the exogamy may become obliterated. It would then be often impossible to decide whether the totemic association had taken place or not. In view of the plausibility of the origin of animal names without any special association with the animal, and of the origin of exogamy in animal-named clans[1] without involving any relation either to the animal or the animal name, it seems, on the whole, advisable not to apply the term "totemic" to tribes which, without exhibiting any active totemic processes, comprise exogamous clans with animal, bird (ort plant) names, unless it can be shown that in their origin these traits involved a psychological association with the animal.

In cases of this latter type, which at best would represent but a very small number of instances, one might justifiably use the term "totemic" in view of the traits, or — with equal justice — abstain from using the term, in view of the actual absence of any totemic processes.

Summary. — The substance of the foreoing remarks may now be expressed in the following propositions.

The essential descriptive characteristics of a totemic complex are 1. Cultural features, ceremonial, artistic, mythological, &c., centering about beliefs with respect to animals, plants or inaminate objects. 2. A subdivision of the tribe into definite social units, or clans. 3. Socialization of equivalent features within the limits of the clans.

A totemic complex is an aggregate of associated and assimilated cultural features of varied historical and psychological derivation.

While parallelisms of isolated totemic processes have probably occurred, and diffusion of totemic features and perhaps even entire totemic systems has certainly taken place, the similarities in content, structure and function of genetically unrelated totemic complexes must be ascribed to convergence.

The search for specific "first origins" of totemic complexes, is vain; but an analysis of the composition of a totemic complex indicates that the mechanism of totemic growth must consist of a series of cycles of diffusion of totemic features through the system.

Tribal clusters of religious societies and totemic complexes reveal striking similarities in content, structure, and probable historical derivation, but typical differences are also observable due to the fundamental difference of kind of the social units which constitute the social substratum of the two phenomena. They should, therefore, be kept apart.

In conclusion I should like to suggest a number of investigations which, in my judgement, would further the solution of totemic problems: 1. A reduction of totemic areas to genetically related totemic cultures. 2. A minute description and intensive analysis of totemic complexes from the point of view of concrete content, interrelation of features, and the psycho-sociological aspect of the

[1] The chronological order of development of the two traits could be reversed without affecting the argument.

entire system[1]. 3. A study of "totemic" features, clan systems and processes of socialization within and without totemic systems. Such a study would serve to throw light on whatever there is specifically totemic in the content and workings of a totemic system. A comparative study of religious societies and totemic complexes would constitude part of such an investigation. 4. A reconstruction, wherever possible, of the development and assimilation of individual features in totemic complexes, to lay bare the causes and mechanisms of secondary associasions and of convergent developments.

(To be continued.)

[1] The comparative study of the concrete concrete contents of totemic complexes would be much facilitated by the use of the tabular method as exemplified in "Totemism, an Analytical Study" Journal of American Folk-lore, vol. XXIII, 1910, p. 229.

Analecta et Additamenta.

Croyances populaires à Mossoul[1], Turquie Asiatique. — Les parents ou amis qui acompagnent un voyageur jusqu'au point de départ, dérobent à son insu tout ce qui leur tombe entre les mains en fait de nourriture et la mangent sur place, quelquefois même, ils retiennent son vêtement ou vident sa poche. En faisant cela, d'abord son voyage ne sera pas retardé, puis il retournera très vite à son pays.

Pour la même raison, les parents ne balayeront pas leur maison le premier jour du départ de leur enfant: bien plus, ils croient qu'en le faisant, son retour devient métaphysiquement impossible.

Quand on ne veut plus d'une personne, on attend le moment de son départ pour jeter derrière lui sept cailloux: de la sorte on ne le reverra plus jamais.

Le voyage au vendredi est de mauvais augure, parce que le vendredi réunit les absents. Celui qui partirait ce jour-là, risquerait de ne plus revoir sa patrie.

Pour couper la fièvre intermittente, on dérobe quelques morçeaux de vêtements du malade, à son insu toujours, et on les met dans le bâts d'une monture qui part pour un pays lointain: la fièvre est ainsi transportée sous d'autres cieux.

Celui qui est atteint du rhume, n'a qu'à suspendre un balai au cabinet pour se guérir.

Le remède est plus simple pour celui qui a un furoncle aux yeux: il n'a qu'à se tenir sur le fumier et dire ces vers:

Dekdek, mā tastaḥi,
Dekdek, ma takhtazi,
Wanta ạššābe almaliḥ
Qāeed eal mazbalé.

Furoncle, tu n'as pas honte,
Furoncle, tu ne rougis pas,
Et tu es le beau jeune homme
Qui te tiens sur le fumier.

Celui qui tourne par trois fois autour d'un malade, en prend la maladie, tandis que celui-ci en guérit complètement.

Celui qui sent des démangeaisons dans la paume de sa main, attend, avec beaucoup d'espoir, une grande fortune.

Celui qui mange du pain brûlé, est sûr de trouver sous peu une grosse somme d'argent.

Ceux qui bâtissent une nouvelle maison, attachent au haut de la porte un œuf vide troué aux deux bouts et suspendu par un fil portant à son extrémité supérieure une noix de galle et un bibelot qui empêchent l'œuf de tomber: c'est un remède infaillible contre le mauvais œil.

De même, la noix de galle et le bibelot sont suspendus au cou des petits enfants, et des animaux chers à leurs maîtres: cela les empêche en outre de leur être ravis par la mort.

Contre le mauvais œil, on suspend aussi à la porte des chambres une tête de bouc.

Quand une personne regarde avec trop de complaisance un enfant cher à sa mère, celle-ci crache par terre et pique son crachat avec une aiguille: si elle ne faisait pas cela, il arriverait malheur à son enfant.

Quand on loue pompeusement une personne pour sa beauté, on lui dit de regarder immédiatement derrière elle; si elle ne le faisait pas, il lui arriverait certainement malheur.

---

[1] Il y a lieu de remercier ici M. l'abbé RAPHAEL ABDALLA de Mossoul qui nous a aidé dans ce travail.

La mère ne laissera jamais ses enfants marcher ensemble dans les rues: elle craint le mauvais œil.

Pour ne pas perdre un enfant cher et bien-aimé, on lui fait porter des vêtements noirs et sales . . . Pour la même raison, on ne lavera pas sa figure, mais on y laissera se poser des mouches: c'est toujours le mauvais œil qu'on craint.

Celui qui marche seul dans la nuit, devra porter avec lui du fer, de l'acier, ou tout autre minerai avec lequel on peut fabriquer une arme quelconque; on croit généralement que les diables barrent la route en élevant de hautes portes surtout sous les arcades obscures. La lueur de ce fer, ou de cet acier, brillerait alors et ferait fuir les esprits diaboliques.

Quand on ne connaît pas le mal du petit enfant, on l'attribue généralement au démon: c'est pour cela que, si on veut que le mal quitte l'enfant, on doit à tout prix contenter le diable, ce qu'on obtient par l'encensement de toute la maison.

Le moyen pour faire cesser tous les sortilèges, et paralyser l'action des magiciens c'est de réciter les psaumes à l'envers en commençant par le dernier.

Quand un petit enfant tombe par terre, on arrose immédiatement l'endroit avec de l'eau salée pour que le diable n'ait aucune action malfaisante sur lui.

Celui qui se voit en songe, mangeant de la main d'un mort, doit craindre pour sa vie; car c'est un signe évident que le mort veut en l'alléchant, l'attirer à lui.

Celui qui rêve qu'une dent lui est arrachée, se persuade que quelqu'un de ses parents est mort ou du moins qu'il mourra prochainement.

Une personne qui a eu une conversation avec un mort, dira en la rapportant: „Le mort m'a dit ceci et cela; fasse le ciel qu'il ne me dise rien aujourd'hui!" Si elle n'ajoutait pas cette phrase, le mort la saisirait immédiatement.

Quand, en parlant d'un mort, on dit qu'il était du même âge que tel (vivant), on ajoute aussitôt: „Que la mort soit loin de lui (بعيد عن فلان *ba'id 'an felan*)!" Sinon on risquerait de mourir.

Celui qui voit un aveugle dans son rêve, s'imagine à son réveil trouver toutes sortes de difficultés pendant sa journée.

Une manière (infaillible) pour connaître qui de l'homme ou de la femme mourra le premier, c'est de compter les lettres qui composent leurs noms, de mettre de côté celles qui sont identiques et de voir combien il reste de lettres dans l'un ou l'autre nom qui soient contenues dans le mot *mût* «mort». Celui dont le nom contient un plus grand nombre de ces lettres, mourra le premier.

Quand une femme perd un de ses parents, elle s'habille de noir en signe de deuil: cependant elle ne portera pas de robe noire si son mari est à l'étranger, de peur qu'il ne meure.

On prétend que la première nuit d'un mort dans un tombeau est la plus terrible en souffrances pour lui: c'est pour cela que lorsqu'on veut affirmer une chose, on jure de la sorte: «Par ma première nuit, la chose est ainsi!» C'est-à-dire: Si la chose n'est pas telle que je l'affirme, que Dieu augmente mes souffrances de la première nuit.

Quelqu'un qui voit en songe le décès de son ami, s'imagine pouvoir vivre dorénavant beaucoup: le mort est supposé lui avoir donné ses années.

Ceux dont un des leurs meurt, ne peuvent ce jour-là faire la cuisine chez eux, mais les voisins leur en apportent: la mort se mêlerait aux mets.

Le chien qui aboie d'un aboiement long et continu, le museau tourné vers une maison en particulier, annonce toujours une grande calamité et un malheur inévitable pour cette maison.

De même, quand un chien hurle, on retourne immédiatement les souliers pour éviter le malheur qu'il annonce.

Pour tranquilliser une personne subitement effrayée, on la mène chez une femme-«médecin», qui la frappe par trois fois sur le front, puis met à différentes reprises ses mains à terre en les y tournant et retournant, comme pour y poser le mal qu'elle en a pris.

On donne à l'enfant qui a frappé ou effrayé son compagnon de l'eau pour y laver ses mains, puis on fait boire cette eau à celui-ci: c'est le seul remède qui puisse le guérir.

Un autre remède pour tranquilliser un homme qui a été effrayé, c'est l'urine qu'on lui fait boire.

Le hibou qui ferait entendre sa voix, de même le corbeau qui croasserait au-dessus d'une maison, annonce toujours un malheur imminent.

Le pelican qui chante en volant — au-dessus d'une maison, annonce que l'absent est en bonne santé ou qu'il est sur le point de revenir en son pays.

Tuer les oiseaux est illicite parce que les oiseaux sont regardés comme des religieux.

A la naissance de la nouvelle lune, on ferme les yeux pour les ouvrir sur une personne heureuse et favorisée par la fortune ou à leur défaut sur de l'argent. Si quelque malheur arrive dans le courant du mois, on l'attribue sans crainte de se tromper à la première personne vue après la première lune.

Dans les éclipses de lune, on frappe sur des tambourins ou des casseroles ou des caisses à pétrole faisant le plus de bruit possible; si on ne faisait pas cela, la baleine dévorerait la lune, et c'est grâce à ce tintamare que la lune sort saine et sauve, la baleine ayant pris la fuite.

Ceux qui comptent les étoiles jusqu'à un nombre déterminé, d'ordinaire soixante-dix, doivent trouver le lendemain leurs mains couvertes de grosseurs en différents endroits, des excroissances sur tout le corps.

Quand une étoile file d'une manière qui n'est pas ordinaire, on dit qu'en ce moment les portes du ciel s'ouvrent et que tout ce qu'on demandera alors à Dieu, on l'obtiendra sûrement; seulement en ce cas, on ne pourra pas vivre plus d'une année.

Quand l'étoile filante est coloriée et qu'il paraît au ciel une planète, les gens en augurent la mort, la guerre etc. Pour le savoir au juste, ils courent assiéger la porte des magiciens et des astrologues, qui ouvrent leur livres et leur disent des absurdités plus incohérentes les unes que les autres.

Le coq qui chante avant minuit, jette aussi dans le trouble les habitants de cette maison: ils sont toujours dans l'attente du malheur annoncé.

La femme qui dans sa grossesse a désiré manger quelque chose et n'a pu en avoir avant d'accoucher, trouve toujours empreinte sur le corps de son enfant, l'effigie de la chose désirée; c'est ainsi qu'on explique les grains de beauté ou différents points noirs de formes diverses qui se remarquent sur le corps et qu'on appelle ici *šāmē*.

Quand pour quelque raison on n'a pu accepter un plat offert par une maison amie, on devra le laisser refroidir d'abord et ensuite le rendre: dans le cas contraire, ils se persuadent qu'un de leurs enfants mourra.

Quand quelqu'un maudit son compagnon et cela lorsque le fourneau est chaud dans la maison, on est assuré que la malédiction aura toujours son effet.

Quand on emporte un mort au cimetière, tous ceux qui voient le convoi doivent se tenir debout en silence de peur qu'un malheur ne leur arrive ou qu'ils ne meurent.

Celui qui foule aux pieds un morceau de pain, est regardé comme un grand criminel; et c'est pour cela que si un cavalier surtout Musulman venait à voir un morceau de pain par terre, il descendrait de cheval, baiserait le pain avec dévotion et ne remonterait qu'après l'avoir mis en lieu sûr.

Quand on parle en bonne part de quelqu'un, son oreille droite vibrera; au contraire, quand on en parlera en mauvaise part: c'est alors l'oreille gauche qui vibrera.

Pour garder un petit enfant des maux qui peuvent l'atteindre, sa mère met sous son coussin la peau d'un serpent: la nuit, on ne devra pas le laisser une minute seul de peur que les *jinn* (esprits mauvais) ne le tuent ou ne le changent en monstre.

Celui que le scorpion mord un samedi, est sûr de mourir des suites de la morsure.

Le malade doit craindre beaucoup à l'approche d'une fête, car la nuit de la fête est d'ordinaire regardée comme la dernière de sa vie de sorte que s'il la passe d'une manière heureuse, il est sûr d'avoir dorénavant échappé au danger, et de guérir sous peu.

Quand on veut connaître si une personne vous aime ou non, si tel personnage sera promu à telle dignité ou non, si telle affaire réussira ou non etc., on arrache chacun des pétales d'une marguerite tout en disant: Oui, non, oui, non! Le dernièr pétale qui resterait indiquerait si on nous aime ou non.

L'explication du tremblement de terre est bien simple: Quand Dieu créa notre globe il le posa sur la corne d'un bœuf, celui-ci cependant finit par se fatiguer en la laissant sur une seule corne: c'est pour cela qu'il la transporte de temps en temps sur l'autre, et c'est par suite de ce déplacement qu'elle remue.

Quand une femme demande du ferment à sa voisine, celle-ci devra toujours y jeter une paille s'il est nouvellement fait.

On doit laver sept fois la pièce dans laquelle un chien aura bu; sinon, elle restera impure.

La femme stérile n'aura qu'à manger des mets faits pour les nouveaux époux pour qu'elle devienne capable d'engendrer.

Quand les oiseaux se disputent dans une maison, c'est signe d'une grande fortune devant y arriver bientôt.

La voie lactée est le chemin suivi par le bouc que choisit notre père Abraham pour être immolé à la place de son fils Isaac.

On a l'habitude, la première nuit de juillet, de jeter du haut des terrasses de vieilles cruches ou de vieilles jarres, comme aussi d'arroser les passants le jeudi de l'Ascension.

Si l'on veut qu'un cadavre se conserve, on adjure la terre en disant: «Nous vous adjurons, ô terre, de le garder soigneusement.»

Quand on veut qu'une chose soit conservée de manière à ce que personne n'y touche, on dit qu'elle est la propriété des prophètes et des apôtres; mais on ne dira jamais qu'elle est propriété de Dieu parce que Dieu possédant toutes choses peut en disposer à son gré, à l'encontre des prophètes et des apôtres qui possèdent par participation.

Quand on jette la soupe dans la rue, on la fait accompagner d'un sifflement continu: à cette seule condition la famille pourra ne rien craindre.

On dit ordinairement que Dieu nous demandera compte au jour du jugement de nos ongles des mains et des pieds; pour cette raison, quand on les coupera, on les mettra dans les trous des murs: ainsi au besoin on pourra les trouver facilement. La même superstition existe pour les dents qui tombent ou qu'on arrache.

A Mossoul, la maison qui a eu un défunt, a l'habitude de porter trois jours de suite un deuil officiel, durant lesquels tous les Chrétiens de la ville à peu près y vont consoler les parents du mort et écouter le sermon qui s'y fait. Quelqu'un qui sortirait de là et irait visiter une autre maison, serait reçu avec beaucoup de froideur, car d'après la croyance populaire, il apporte avec lui la mort.

Les animaux que les Musulmans immolent dans leur fête de l'«immolation», doivent avoir les jambes hautes pour qu'après la mort, quand ils les montent pour passer de l'enfer au paradies, le feu ne puisse les atteindre.

Ceux qui ont pris une marmite du voisin, doivent mettre une pierre au fond quand ils la rendent après le coucher du soleil: sinon il leur arriverait malheur.

Quand on veut savoir ce qu'accouchera une femme dans sa grossesse, on fera à un petit enfant âgé de trois ans seulement cette question: Cruche[1] ou jarre? Et c'est selon qu'il répond le premier ou le second mot que l'enfant sera garçon ou fille.

Celui qui maudit les morts, est, dans la croyance générale, damné pour toujours.

On prend une année de son âge à chaque fois qu'on enjambe quelqu'un dans son sommeil.

L'abbé ANTOINE ZEBOUIN, Mossoul.

V° Dumdum ni Gmata. Légende du Serpent[2]. — Légende d'Oba, écrite sons la dictée du vieux Titi on Vire Huhn de Logueguea:

Papine kai rue ta ute rum hivo rum utu na mavai; me rum lehe na gmata biti katekale mo hi mai lo bera, mo hi mai mo toka lo bei mera mavai. Rum lehie mei tuana mo pepe mo pe: «Heo! nam hakavie, doru laie ki netuderu.» Rum laie, rum hake bulu lo valera. Rum hokonie lolo laha i matui; rum

Deux femmes de l'intérieur descendent pour puiser de l'eau de mer; alors elles voient descendre près d'elles un petit serpent, qui vient se mettre près de leur eau de mer. En le voyant, l'une d'elles dit comme ça: «Dis donc! J'ai pitié de lui, prenons-le pour enfant.» Elles le prennent et remontent ensemble chez

[1] En Arabe كوز est masculin; شربة est féminin. *Kouz* est une sorte de carafe en terre rouge qui, outre son ouverture ordinaire, a au côté une autre ouverture avancée en roseau recourbé; *charbe* n'a point cette seconde ouverture.

[2] Supplément à mon article «Mythes et légendes des Indigènes des Nouvelles Hébrides», «Anthropos», VI (1911), p. 901—912; VII (1912), p. 33—66.

vakani e pai karea; mo buqe buqe buqe, rogi matui mo ta uaka. Mo ta uaka deni e, rum laie rum taue lolo kete huhu. Me, mo buqe buqe, kete mo maheveheve deni e. Me, rum lai e rum hokonie lolo kete boesu. Rum vakanie purukeki; mo buqe buqe keteki mo maheveheve.

Mo maheve deni e, mo pe: «Mo gahiki nomaru kete uropo, nem vomai, nem keli kai nem loli ara.» Maraka rum taue lolona. Gmataki mo buqe buqe, araki mo gmalindu. Mo gmalindu deni è, ra pai sisoli e. Ru matakuki gie.

Maraka mo kani re. Vunu siu, mo toka mo leo goro tureki, mo leo goro na tahi. Me, tagaloi mo drike lo bena, mo kanie. Mo kani kani re uropo dore hagaulu. Tagaloiki ram toka faqahau.

Mo hora huri re, mo pe: «Ratahiki na vomai nai kani e.» Netune papine ratahiki mo pepe huri pe: «Neu nai vanatu na kani au, kimiu, nem toka koro tanoda.» Tamana mo vulevuleki gie; mo lai lakue a na tupeki pai karea, mo saru na liuo i boe lo limana, maru homu lo garune, mo vureie mo bohoru; me, mo hora e, mo pe: «Ko, ko vano.»

Me, mo vano, vano, vano, mo hagoea na tagaloi muera mei ka horana lo valera lo tureki; me kara hinaka mo eno lolo avi, he manoka te tau, ra he rusa te tau. Ru pepe: «Niko, ko vomai, ko van loko?» Mo pe: «Na pe nai vano na gmata na kani au, tamaku na tino.» Gie mo pe: «Hatea, ko mese van be, ko toka, da kan hinaka siu, ko vano.» Ram kan hinaka, ramkani uropo, me rum lai na tupeki bari i ka horana mo lai lakue a, mo barikinie; mo lai vake na kabuana vunu i ka horana, gie mo lai guonoe nona. Maraka mo pepe: «Ko, ko vano na kani ko.»

Mo vano huri tureki. Gie mo hora bulena kuiriu lolo soko. Papine mo dadari lo bei gmata. Gmataki mo lehie mo pe na kani e, mo lugueki meana mo taka huri e me kani. Papine mo labe mo pe: «Karea, ko kani au.» Mo ve na lai; kuiriu mo le-

elles. Là, elles le mettent dans une noix de coco; elles le soignent si bien et il grandit tellement que la coquille de coco se casse en deux. La noix cassée, elles le placent dans un panier forme mamelle. Là, il grandit, grandit, et le panier se déchire. Alors, elles le prennent et le mettent dans un panier à cochons. Elles le soignent bien; il grossit tellement que le panier se déchire.

Le dernier panier cassé, elles disent (aux voisins): «Il a brisé tous nos paniers, venez, enfoncez des bois et faites une barrière.» Alors, elles le mettent dedans. Le serpent grandit, grandit, et la barrière se brise. La barrière brisée, elles ne savent plus qu'en faire. Elles en ont peur.

Alors il les mange. Ensuite il se place dans un endroit d'où il surveille à la fois le chemin et la mer. Et lorsqu'un homme passe près de lui, il le mange. Il les mange, mange tous, sauf une dizaine. Ces hommes étaient loin.

Il leur envoie quelqu'un pour leur dire: «Que le chef vienne afin que je le mange.» La fille du chef prit la parole et dit: «C'est moi qui irai pour qu'il me mange, vous, restez pour garder notre terre.» Son père lui met ses ornements; il lui donne une ceinture très belle, il lui passe aux bras des dents de cochon, aux jambes des jarretières en coquillages, et l'oint de parfums; puis, il l'envoie en disant: «Maintenant, va.»

Et, elle va, va, va, et tout à coup, rencontre un homme avec sa femme dans leur maison sur le chemin; et leur repas était dans le feu, il n'était pas encore cuit, ils ne l'avaient pas encore retiré des feuilles. Ils lui disent: «Toi, d'où viens-tu? où vas-tu?» Elle dit: «Je suis en train d'aller pour que le serpent me mange, afin que mon père vive.» L'homme lui dit: «Non, ne vas pas maintenant, repose-toi un peu, nous mangerons d'abord, tu iras ensuite.» On mange, et le repas fini, le mari prend la ceinture de sa femme et la donne à la fille qui s'en revêt; il lui donne encore tous les autres ornements de sa femme, et la fille donne les siens en échange. Alors il dit: «Maintenant va, nous verrons s'il te mange.»

Elle va par le chemin. Lui, il envoie son chien par la brousse. La fille arrive près du serpent. Le serpent la regarde et se dispose à la manger, il tire la langue et rampe vers elle pour la manger. La fille debout lui dit: «C'est bien, mange-moi.» Il va la prendre;

hie mo lado na kani nona ratahiki; mo vomai lo takune mo gatsi rotoie, golona mo mautu. Mo susu taliku deni papine, mo ruru, mo mate. Papine mo maso, mo taliku.

Tagaloi dolue mo rogo, mo hurie. Mo dadari bei tamana, mo sinae mo pe: «Kaku taimu[1]*, netumu mo maso, nam hakavie, nam hora buleku kuiriu mo gatsi vakamate gmata deni e. Jo, ko hakavi au, mo maso, neu nam vakamasoie, na voraki ka horaku.» Gie mo pe: «Ko, ko, pepe hoko, ka horamu, neri toka lo noku ara.» Gie mo maraka deni e mo toka lo vale dolue, rum toka lo valena.*

Tagalôi mo hora hoko bulena kuiriu mo huri vake to ka horana. Mo dadari lo bena, mo pepe lakue tama i papine: «Tagaloi mo toka tahi lehe, mo lai netumu mo vomai loko?» Mo pepe: «Mo huri netuku vomai, mo pepe mo hora na kuiriu mo vakamate gmata deni e.» Mo pepe: «Hatea, mo qali; i neu toku ka horaku gaha, kurum horae na kuiriu mo gatsi na gmata.» Mo pe: «Ko, koi leo. Kuare tagaloiki na vomai.»

Mo kuarea mo vomai. Mo pe lakuea: «Kuare bulemu na labe tagaha, buleku na labe tahi lehe.» Vunu mo pe: «Ko, ko hora na bulemu na lua.» Mo horae, mo lua puroki, hate dupi gmata. Mo hora bulena si bona, mo pe: «Ko lua.» Mo lua dupi gmata mo soi deni e. Mope lakue ratahiki: «Kom lehe rotovie!»

Ratahiki mo mero, mo pe lakue tagaloi lehe: «Ko, kom sina au, ko maraka de noku ara, netuku mo voraki ka horana.» Gie mo maimai, mo vano. Maraka tamana mo lai buresi[2] *netune lakue nona vakamasoi. Mo ahu lolo ara, ram toka bulu va katekale.*

le chien le voit et croit qu'il va manger sa maîtresse; aussitôt, il vient par derrière, le coupe avec ses dents et lui écourte la queue. Le serpent alors se replie en arrière, tremble et meurt. La fille se voyant sauvée, s'en retourne chez son père.

Un autre, apprenant cela, la suit. Il arrive chez son père et le trompe en disant: «Mon bon maître[1], votre fille est sauvée, j'ai eu pitié d'elle, j'ai envoyé mon chien qui l'a délivrée en mordant et tuant le serpent. Donc, accordez-moi une chose: qu'elle devienne ma femme, car si elle vit c'est moi qui l'ai sauvée.» Le père dit: «Tu as raison, elle est ta femme, demeurer dans ma barrière.» Il quitte lui-même la barrière et s'installe ailleurs, et eux habitent dans sa maison.

L'homme qui avait vraiment envoyé son chien, suivit aussi avec sa femme. En arrivant chez le père de la fille, il lui dit: «Cet homme qui est là et qui a pris ta fille, d'où vient-il?» Le père lui dit: «Il a suivi ma fille ici et m'a dit qu'il avait envoyé le chien qui l'a délivrée en tuant le serpent.» Cet homme dit: «C'est faux, il ment; c'est moi avec ma femme que voilà, qui avons envoyé le chien qui a mordu le serpent.» Il ajouta: «Tiens, tu vas voir. Appelle cet homme ici.»

Le père l'appelle et il vient. Il lui dit: «Appelle ton chien qu'il se tienne là, le mien se tiendra debout ici.» Ensuite il dit: «Bien, envoie le tien vomir.» L'autre l'envoie mais le chien vomit seulement, il n'ya pas de morceau de serpent. Il envoie lui-même le sien, en disant: «Vomis.» Il vomit un bout du serpent qui tombe de sa gueule. Alors il dit au chef: «Vois et juge!»

Le chef se fâche et dit à l'autre: «Toi, tu m'as trompé, sors de ma barrière, m'a fille n'est plus ta femme mais la sienne.» Le menteur s'en va tout honteux. Alors le père donne mademoiselle sa fille[2] à son sauveur. Celui-ci entre dans la barrière, et ils demeurent ensemble pour toujours.

P. J. Bt. Suas, S. M., Lolopué Oba, Nouvelles Hébridés.

Bewitching of warriors or chiefs in Zulu-Land. — The native word for it is *ukuQunga*-go through the process of self-fortification against evil consequences or influences

---

[1] L'expression *kaku taimu* s'emploie pour: *a)* «mon cher ami» et veut dire: je t'aime tant que je mangerais ta merde; *b)* «mon chef» et veut dire: je suis votre esclave, tout juste digne de manger votre merde; *c)* «merci», on dit alors: *ko karea kaku taimu*, ce qui veut dire: vous êtes tellement bon que je m'estimerais très honoré de manger votre merde!

[2] A Oba on tatoue les filles seulement, vers l'âge des 12 ans, depuis les épaules jusqu'aux genoux. Elles s'appellent alors *buresi* jusqu'à ce qu'elles ne soient officiellement femmes.

by means of smearing the body with charred medicaments, charms, etc., as does a man who has killed another in battle, or the chief annually at the *ukwetshwama*.

Every Zulu man who might, whether in war or otherwise, have killed another man, was, before being able to return and mix with his family, required to go through a certain elaborate ceremony of purification or fortification called *ukuqunga*. This, in the case of an army, was regularly arranged for by the king. After having killed his adversary, the victor (now called an *inxeleha*, his assegai also being called by the same name), would immediately do off his *ibetshu* and put on that of the man he had killed. He would then go to the river and wash the whole body, afterwards doctoring himself with certain prescribed herbs. Affixing a sprig of *ipinganhlola* in his hair, he could now direct his course home, but must keep on the look-out for any strange female he may come across, as, before he can take up his residence in the kraal, he must first have had sexual intercourse with some female or other of a tribe not his own, otherwise even at home, he must continue to live out on the veldt. Upon entering his kraal, he must *ncinda* a large variety of medicines, or fighting charms, called *izembe elimnyama* — this before partaking of any kind of food. He then *ncinda*'s milk mixed with other medicines or cleansing charms, called *izembe elimhlope*. This done, he is clean, and may again freely enter society and partake of *amasi;* but until he dies, he must never again eat *amasi* made from the milk of a cow whose calf has not yet shown the horns; and every year he must refrain from eating the *ihlobo* or first-fruits of the new season i. e. the pumpkins, calabashes, and the like, nor partake of any beer made from the first corn of the new year, unless, in all cases, he shall have first fortified himself by certain medicinal charms. Rev. W. WANGER, Mariannhill, Natal, South Africa.

Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit. — W. GAERTE gibt im letzten Hefte des „Anthropos" (IX [1914], S. 956 ff.) eine sehr lehrreiche Zusammenstellung über das Weltbild, wie es sich vor Jahrtausenden im Geiste der asiatischen und europäischen Völker spiegelte. Aber auch die Neue Welt liefert ein sehr reiches Material über diesen Gegenstand, und zwar in einer Form, welche über die nahen Beziehungen beider Vorstellungskreise keinen Zweifel läßt. Damit soll nicht gesagt sein, daß eine unmittelbare Abhängigkeit besteht, wie für eine Reihe jüngerer Kulturelemente, die aus Polynesien stammen [1], vielmehr weist alles darauf hin, daß die kosmischen Bilder in beiden Kontinenten eine gemeinsame Wurzel besitzen im Vorstellungskreise der Urzeit.

Die Alte Welt legte bei ihren Versuchen, die Erdform wiederzugeben, den Hauptwert auf das Erdzentrum, wo der Nabelberg die Wohnung der oberen Götter tragen sollte (Olymp etc.). In Amerika richtete man den Blick mehr auf die Ost- oder die Westgrenze der Erde, je nachdem die Mythologie sich mehr mit der Sonne oder dem Monde beschäftigte. Das Mayavolk der Qu'iche z. B. erwähnt ausdrücklich nur den großen Berg, dort, wo die Sonne aufgeht, „weit hinauf steigt er und ist so hoch, daß er die Gipfel aller Berge überragt". Den Mexikanern schien der Berg im Westen, im Lande Aztlan von größerer Bedeutung. „In diesem Orte gibt es einen großen Berg mitten im Wasser, den man Colhuacan nannte, weil die Spitze etwas nach unten gekrümmt ist. In diesem Berge gab es ein Loch oder eine Höhle, wo unsere Väter oder Großväter viele Jahre lebten. Dort waren sie zufrieden und glücklich . . ., sie hatten schwimmende Gärten, wo sie Mais, Capsicum-Pfeffer, Tomaten, Gemüse, Bohnen und alle Art von Getreide bauten . . . Aber später, nachdem sie die Insel verließen und auf das feste Land kamen, hat sich alles in sein Gegenteil verkehrt. Die Kräuter stechen, die Steine verwunden, die Felder sind voll Disteln und Dornen, von Schlangen und giftigem Gewürm wimmelt es [2]." So berichteten die alten Priester dem König Motecuhçoma dem Älteren. Daraufhin sandte dieser König seine Zauberer nach jenem Lande aus, und diesen gelang es, sich durch einen Dämon dahin entführen zu lassen. Dort erfuhren sie unter anderem, daß der Berg wie ein Jungbrunnen wirkt. „Wenn einer sich verjüngen will, steigt er den Berg hinauf und wieder hinab. Je höher einer hinaufgestiegen ist, um so viel mehr Jahre verjüngt kommt er zurück [3]." Beim zehnten Monatsfeste der alten Mexikaner finden wir eine merkwürdige Zeremonie, die an den Aufstieg zum Berg Colhuacan erinnert. Bevor die Kriegsgefangenen geopfert werden, nimmt ein Priester das

[1] Blasrohr, Panflöte, Kniebeil usw., siehe P. W. SCHMIDT, Ztschr. f. Ethn. 1913, 1014—1124.
[2] SELER, Gesammelte Abhandlungen, II, 46, 47.
[3] SELER, a. a. O., II, 48.

Bild Paynals, eines unter die Götter versetzten mythischen Auswanderers aus dem Lande Aztlan; er steigt damit auf die Tempelpyramide und kommt sofort wieder zurück, um mit dem Bilde an allen Gefangenen vorüberzugehen. Dann steigt er von neuem auf die Pyramide, gefolgt von allen zu opfernden Gefangenen. Diese sollen sich ja auch verjüngen, denn sie werden nach ihrer Opferung in das Paradies der Sonne aufgenommen.

Abb. 1, Cod. Vat. A 12; Abb. 2, Cod. Borgia 21; Abb. 3, Cod. Wien 46; Abb. 4, Cod. Wien 31; Abb. 5, Cod. Zouche-Nuttall 16; Abb. 6, Cod. Cortes 17; Abb. 9, Cod. Wien 45; Abb. 10, Cod. Wien 5*.

Außer dem glücklichen Westlande Aztlan, dem „Weißen", kannten die Mexikaner noch ein irdisches Paradies im Osten, das sie Tlalocan nannten, nach dessen Herrscher, dem Regen- und Fruchtbarkeitsgott Tlaloc. Das Symbol dieses Landes war zunächst das grüne Krokodil (Abb. 2). Im Cod. Borgia 27 sieht man, wie Tlaloc auf dessen Rücken den Mais auf wunderbare Weise aufsprießen und Früchte tragen läßt[1]. Wer die vielfach abstoßenden Formen der mexikanischen Bilder kennt, der wird es nicht so auffällig finden, dieses häßliche Tier als eines der wichtigsten Symbole verwendet zu finden. Es war das erste unter den 20 Zeichen, welche zur Benennung der Kalendertage dienten, und es „galt als glückverheißendes Symbol der Fruchtbarkeit. Die nach ihm benannten Tage sind glückliche ersten Ranges, sie bringen Kindersegen und mehren Reichtum, Glück und Macht[2]."

Die Verwandtschaft des grünen Ostberges mit dem grünen Krokodil ist vor allem daraus erkennbar, daß ersterer mit Schuppen von derselben Form besetzt ist, wie letzteres (Abb. 1). Das kann doch nur bedeuten, daß auch der Ostberg ein Zeichen des Glückes und der Fruchtbarkeit ist und ein Bild des Paradieses Tlalocs im Osten. Die Schildkröte war ein nicht viel weniger hoch geschätztes Zeichen der Fruchtbarkeit, sie trägt aber auch ebensolche Schuppen wie das Krokodil (Abb. 6).

Vergleichen wir nun mit diesen drei Symbolen das Bild der Erdgöttin (Abb. 10, Cod. Wien 5*). Da sie nicht nur in Mexiko, sondern in allen Weltteilen als Spenderin der Ernten betrachtet wurde, so werden wir auch ein äußeres Zeichen dieser Wirksamkeit erwarten können, und wir erkennen es in der Tat zuerst an ihrem Kleide. Seine Ähnlichkeit mit den Krokodilschuppen ist nicht zu verkennen, selbst der Punkt in den Schuppenfeldern ist vertreten. Vor

[1] SELER, Ztschr. f. Ethn., 1910, 33.
[2] SELER, I, 419.

der Erdgöttin steht eines ihrer Symbole, ein Dreieck mit demselben Muster, wie das des Kleides. Dieses Dreieck leitet uns zu den Bergbildern der orientalischen Völker über, die W. GAERTE in seinen Figuren 17, 19 und 20 zur Anschauung bringt, zum Rautendreieck, dessen Felder den Seiten parallel laufen. Eine Modifikation dieses Dreiecks sehen wir hier in Abb. 3, 4 und 5. Das erste dieser Bilder enthält unten das (blaue) Meer, oben den Osthimmel, darin den Berg Tlalocan und den Eingang zur Unterwelt, der ja auch bei den Babyloniern in der Nähe des Ost- und Westberges gelegen war. Die türartige Öffnung ist nämlich in allen mexikanischen Handschriften eines der Symbole für die Symplegaden, nicht selten ist die Sonne in diese Öffnung gesetzt (Cod. Wien 8, 14, 18, 31). Bei den Maya zeichnete man das entsprechende Symbol (*akbal*) nach SELER oft als einen aufgesperrten Bergrachen.

Beim zweiten Bild (Abb. 4) fehlt das Meer, aber die Sonne und Wolken schweben im Luft- und Himmelsraum. Ein entsprechendes Bild im Cod. Zouche-Nuttal (Abb. 5) ist dadurch interessant, daß die Felder innerhalb des Bergdreieckes schuppenartig geformt sind. Sie erinnern sehr an die hethitischen Berge (GAERTE, Figg. 15 und 16). Die Flammen auf dieser Zeichnung bedeuten den Osten. Die horizontale Anordnung der schwarz-gelben (östlichen) Felder im Cod. Wien ist wohl darauf zurückzuführen, daß die Mexikaner das Paradies Tlalocs auch durch eine in schwarz-gelbe oder helle und dunkle Felder geteilte Schlange symbolisierten [1]. Die letzte Wurzel dieser Symbol-Elemente (Raute, Schuppen, Schachbrett) dürfte das Jagdnetz sein.

Neben dem Schachbrettmuster auf dem sich nach oben verjüngenden Berge kommt auch ein solches mit vierseitigem Umriß vor (Abb. 9), und zwar in Susa wie in Mexiko. Möglicherweise soll ersterer den Aufriß, letzteres den Querschnitt darstellen, so daß der Berg pyramidenförmig zu denken wäre. Hier liegt übrigens der Gedanke nahe, daß das Schachbrett aus dem Erdbilde von Susa entstanden sein könne. Beim Schachspiel kämpfen zwei Armeen gegeneinander, und daß das Schlachtfeld die Erde sei, darin wird niemand etwas Unwahrscheinliches finden.

Das Rautendreieck kommt endlich auch in Südamerika vor, und zwar auf sehr einfach gehaltenen, prähistorischen Schalen aus der Gegend von Salta in Argentinien. Die Dekoration der Schalen besteht nur aus den zwei Elementen unserer Abb. 7 und 8 [2]. Die etwas abweichenden Verhältnisse in Nordamerika verlangen eine eigene Behandlung.

Zum Schlusse möge noch darauf hingewiesen werden, daß eine so poetische Tradition, wie es die Ost- und Westberge waren, auf die Totengebräuche Einfluß hatten. Wo die Beerdigung in einem künstlichen Berge tunlich war, da hat man sie erstrebt, in Zentralamerika nicht weniger als in Ägypten, Persien und Indien. In letzterem Lande bestehen nach W. FOY heute noch die Verbrennungsgerüste für Priester aus einer Nachbildung des Berges Meru [3].

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Ein Fall kausaler Priorität rationeller Zweckhandlungen vor irrationellen Zauberpraktiken. - Die Vertreter der modernen präanimistischen Zaubertheorien sind im allgemeinen der Ansicht, daß die rationellen Zweckhandlungen aus den irrationellen Zauberhandlungen oder mindestens aus einer unentschiedenen Mischung von Zweckgedanke und Zauberei hervorgegangen seien [4]. Nur VIERKANDT war zu der Erkenntnis gelangt, daß es eine Reihe von Fällen gebe, die wir „im entwicklungsgeschichtlichen Sinne als Zeugen eines allmählichen Hervorgehens des Zaubers aus der natürlichen Wirkungsweise auffassen müssen" [5].

Einen neuen, sehr instruktiven Fall dieser Art legt R. HOFSCHLAEGER in seiner wertvollen Abhandlung „Der Ursprung der indogermanischen Notfeuer" [6] dar. Von diesen Notfeuern statuiert er bei den Indogermanen (und ihnen benachbarten Völkern) zwei Arten: eines, wo die Herdentiere, vorzüglich die erkrankten, durch ein Feuer oder den Rauch eines

---

[1] Cod. Borgia 20, SELER, Ztschr. f. Ethn. 1910, 61, SELER, Ges. Abh. III, 227.
[2] E. BOMAN, Antiqu. de la région Andine. Paris 1908.
[3] W. FOY, „Festschrift für Ernst Windisch" 1914, S. 214.
[4] Siehe P. W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, Münster i. W. 1912, S. 437 ff., 442 ff.
[5] A. VIERKANDT, Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus XCII (1907), S. 22. Siehe dazu meine Bemerkungen in „Ursprung der Gottesidee", S. 465.
[6] Im „Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik" VI (1913), S. 174—188.

Feuers getrieben wurden und dann auch die Menschen sich anschlossen; ein anderes, wo eine ganze Ortschaft mit ihren Herden und Menschen durch eine große Feuerlinie eingehegt wurde. Erstere Art belegt er von Germanen, Slawen und Kuban-Tscherkessen, letztere von Slawen. Die Zaubernatur dieser Feuer äußert sich unter anderem darin, daß das Feuer stets durch Reibung, Bohrung oder Steinaneinanderschlagen entzündet werden muß, daß bei der ersten Art alle Familien zu dem Feuer beitragen, bei der zweiten Art vorher alle Feuer im Ort ausgelöscht sein müssen, daß Holz von neunerlei Art zu dem Feuer gebraucht werden muß.

HOFSCHLAEGER lenkt dann die Aufmerksamkeit zunächst auf die Tatsache, daß eine Anzahl primitiver Völker durch Anzünden von Feuern, besonders von stark rauchenden, sich gegen die Fliegen und Moskitos zu schützen suchen, so die Indianer von Alaska und Stämme in Kamtschatka. Viehzüchtende Völker verwenden nun aber das gleiche Mittel, um auch ihre Herden gegen diese Plage zu schützen, so die Mongolen, die Wogulen, die Wald-Lappen, innerafrikanische Stämme. Durch zahlreiche Belege beweist er ferner, daß bei vielen Stämmen schon in uralter Zeit der Volksglaube bestand, daß Fliegen und Mücken nicht nur durch die unmittelbaren Folgen ihres Bisses und Stiches schaden, sondern auch zu den gefährlichsten Verbreitern ansteckender Seuchen gehören. Die Anzündung der (rauchenden) Feuer richtete sich also nicht nur gegen die unmittelbare Belästigung von Mensch und Vieh durch diese Insekten, sondern auch, und vielleicht mehr noch, gegen die durch sie drohende Verseuchungsgefahr. Hier hatte die Volkserkenntnis, die übrigens auch bis in unsere Zeit sich lebendig erhielt, schon lange vor den grundlegenden Entdeckungen der modernen Medizin die verhängnisvolle Bedeutung der Fliegen, Mücken, Moskitos etc. für die Weiterverbreitung ansteckender Krankheiten, wie Cholera, Pest, Malaria, Pocken, Milzbrand u. a. erkannt.

Aber nicht nur das, sie hatte dagegen auch ein für die damaligen Verhältnisse ziemlich rationelles, zweckentsprechendes Mittel entdeckt, wie Dr. HOFSCHLAEGER ebenfalls hervorhebt: „Werden bei der Cholera, bei Typhus und ähnlichen Krankheiten die menschlichen Siedlungen von Mücken und Fliegen durch Rauchfeuer gereinigt, so wird damit eine Quelle der Ansteckung zu einem Teile verstopft. Die Notfeuer sind, sofern sie Dauerfeuer waren, ein wirklicher Seuchenschutz gewesen, vielleicht der beste, den der prähistorische Mensch außer der Flucht vor der Seuche gehabt hat“ (a. a. O., S. 188). „Dauerfeuer“ sind diese Feuer, weil sie, um ihre Zwecke zu erreichen, längere Zeit hindurch brennen mußten, „Nacht für Nacht ... und, wenn es nötig ist, auch am Tage, solange in der Jahreszeit der Ansturm der Mücken- und Fliegenplage dauert“ (S. 185).

Aus dieser vollkommenen Zweckhandlung wurde nun eine irrationelle Zauberhandlung, wahrscheinlich durch den Drang, die gute Wirkung, die doch nicht immer eintrat, noch mehr zu sichern oder auszubreiten dadurch, daß man gewisse Zauberpraktiken von der Art zunächst äußerlich hinzufügte, wie sie oben aufgezählt worden sind. Der lebendige Affekt, insbesondere die Furcht vor einem Übel, sind ja sehr fruchtbare Quellen des Zaubers, wie schon KING und HUBERT-MAUSS gezeigt haben[1]. Es könnte aber auch noch eine andere Ursache wenigstens mittätig sein, nämlich die Berührung mit einem Kulturkreise, in dem der Zaubergedanke besonders entwickelt ist, wovon weiter unten noch gesprochen werden soll. Die so entstandenen Zauberfeuer hörten langsam auf, „Dauerfeuer“ zu sein, weil mehr und mehr die Wirkungskraft desselben nicht in den natürlichen Eigenschaften des Rauchfeuers, sondern in den begleitenden Zauberpraktiken gesucht wurde, ja schließlich die Einsicht in den eigentlichen rationellen Zweck mehr oder minder überhaupt verloren ging.

Aus diesen zauberhaften „Notfeuern“ ist dann auch das Sonnenwendfeuer oder Johannisfeuer „als periodisches, prophylaktisches Seuchenfeuer“ hervorgegangen. Erleichtert wurde dieser Hervorgang dadurch, daß „die alte Erfahrung der Häufigkeit der Seuchen zur Hochsommerzeit eine Veranlassung wurde, jedes Jahr vor Beginn des Hochsommers ein abwehrendes Feuer abzubrennen“ (a. a. O., S. 186).

HOFSCHLAEGER gebraucht in seiner Abhandlung kaum je das Wort „Zauber“, sondern spricht immer von „Kultbräuchen“ u. dgl. und so auch von einem „kultischen Notfeuer“. So lauten denn auch seine zusammenfassenden Schlußworte folgendermaßen: „Vergleicht man die aus dem Kampf ums Dasein entsprungenen Notfeuer mit den bei Seuchen entfachten Kultfeuern,

[1] Siehe SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 419 ff., S. 435.

so fällt sofort ins Auge, daß die auf dem Gebiete der Gesundheitspflege rein empirisch gewonnenen Erfahrungen durch die Verbindung mit dem Kult nur getrübt worden sind!... Gesunder Menschenverstand leuchtet aus der mystischen Kulthandlung erst heraus, wenn sie aufgefaßt wird als Rudiment bzw. symbolische Nachahmung einer empirisch wohlbegründeten Form der prähistorischen Gesundheitspflege, die der Mensch in der bewußten Voraussicht eines tatsächlichen Erfolges unendlich oft geübt hat von der Zeit an, wo er als Viehzüchter für seine Herden zu sorgen hatte" (a. a. O., S. 188).

Ich glaube nicht, daß die Bezeichnung „kultisch", „Kult" hier richtig gewählt ist. Der erste Zweck des Kultes ist Huldigung, wenn er auch mit der Absicht verbunden sein kann, dadurch den zu Ehrenden günstig zu stimmen, seine Gaben zu erhalten oder seinen Zorn abzuwenden; die Formen des Kultes müssen deshalb irgendwie auch die der Huldigung sein, also zumeist Opfer, Gaben und Gebete. Schon diese Forderung wird bei den „Notfeuern" kaum erfüllt. Ferner richtet sich der Kult stets auf eine Person oder etwas irgendwie Personifiziertes oder irgendwie mit einer Person in Verbindung Stehendes. Nun führt HOFSCHLAEGER zwar einige Fälle an, wo Notfeuer mit einer persönlichen Gottheit in Verbindung gesetzt werden; aber das sind dann die Personifikationen der Seuchen, also offenbar sekundärer Natur. HOFSCHLAEGER muß den sekundären Charakter dieser Personifikation um so mehr zugeben, wenn er den rationellen, zweckmäßigen, also durchaus „sachlichen" Charakter der ganzen Handlung als das Primäre betrachtet. Aus diesem kann auch der „präanimistische", rein sachliche Charakter sich entwickeln, ohne die Vermittlung der Personifikation, die allerdings später, unter anderen Einflüssen, auch hinzutreten kann. Es sollte also hier, statt von „kultischen", von zauberischen Notfeuern gesprochen werden, und der Anfang des obigen Schlußsatzes müßte dahin umgeändert werden, daß „die auf dem Gebiete der Gesundheitspflege rein empirisch gewonnenen Erfahrungen durch die Verbindung mit der Magie nur getrübt worden sind". Wir können dann hier also einen besonders klaren Fall des Hervorgehens der Zauberhandlung aus einer Zweckhandlung feststellen.

Was die kulturhistorische Datierung dieser Seuchenfeuer und der Großviehzucht, die sie voraussetzen, betrifft, so weist HOFSCHLAEGER auf GRAEBNER's „melanesische Bogenkultur" hin, in welche dieser die „Anfänge der Viehzucht" hineinverlegt habe; das Austreiben des Viehes in Herden und den Stand der Hirten kenne diese Kultur jedoch noch nicht[1]. Ausdrücklich spricht aber GRAEBNER diesem mutterrechtlichen Kulturkreis nur die Zucht des Schweines zu[2]; HOFSCHLAEGER hat andere Stellen übersehen, wo GRAEBNER die Verbindung der Großviehzucht mit der mutterrechtlichen melanesischen Bogenkultur ablehnt, sondern sich geneigt zeigt, sie mit den beiden vaterrechtlichen Kulturen, der totemistischen und der polynesischen in Beziehung zu setzen und sie aus „einem religiösen Verhältnis zwischen dem Hirten und seinem Vieh" hervorgehen zu lassen, „das große Verwandtschaft mit totemistischen Anschauungen zeigt"[3]. Dieselbe Auffassung vertritt er jetzt ja noch etwas bestimmter in seinem, im vorliegenden Heft des „Anthropos" erscheinenden Beitrag „Der Totemismus als kulturgeschichtliches Problem" zu dem Thema „Das Problem des Totemismus"[4]. Auf die unbestreitbare Tatsache mich stützend, die auch FRAZER jetzt zugibt[5], daß bei keinem der großen, Herdenviehzucht treibenden Nomadenvölker Asiens, Europas und Afrikas wirklicher Totemismus aufgefunden werden konnte, hoffe ich, in meinem bald folgenden Beitrag zu dem gleichen Thema „Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht" dartun zu können, daß der viehzüchterische Nomadismus in jeder Hinsicht einen eigenen, durchaus selbständigen Kulturkreis bildet, der allerdings auch vaterrechtlich ist, aber trotzdem ebenso scharf von dem vaterrechtlich-totemistischen wie von dem mutterrechtlich-pflanzenbauenden Kulturkreis sich abhebt.

In diesen viehzüchterisch-nomadistischen Kulturkreis gehören aber auch die Seuchenfeuer wie die zauberischen Notfeuer hinein, und HOFSCHLAEGER hat sehr gut gesehen, als er die Verbreitung derselben „durch ganz Europa bis tief nach Asien hinein" konstatierte, sowie auch,

---

[1] GRAEBNER, Die melanesische Bogenkultur, „Anthropos", IV (1909), S. 188, Anm. 1.
[2] Sowohl an der von HOFSCHLAEGER angezogenen Stelle („Anthropos", IV [1909], S. 1027) als auch anderwärts („Anthropos", IV, S. 761).
[3] Siehe GRAEBNER, a. a. O., „Anthropos", IV (1909), S. 1029—1030, 1032.
[4] „Anthropos", X—XI (1915—1916), S. 252ff.
[5] FRAZER, Totemism and Exogamy, London 1910, IV, S. 12ff.

daß „Kultbräuche, die verwandt sind, sich bei den alten Semiten, sogar bei den nordsibirischen Nomadenvölkern der uralaltaischen Rasse finden“ (a. a. O., S. 185). Er hätte nur noch auch hier die viehzuchttreibenden Stämme Innerafrikas anführen sollen, die er selbst vorher schon (S. 180) erwähnt hatte, und hätte dann den Geltungsbereich dieses Kulturkreises so ziemlich vollständig bestimmt. Man kann dann mit um so größerer Bestimmtheit den Worten sich anschließen, womit er diesen Abschnitt beschließt: „Vielleicht haben sich die Notfeuer zusammen mit der Wirtschaftsform der Viehzucht von Asien aus nach Europa (und Afrika) verbreitet, wo die Bevölkerung sie noch in Ehren hielt, auch als sie durch die Entfremdung von einer der Natur angepaßten Lebensweise ihren Sinn nicht mehr verstand“ (a. a. O., S. 186).

Ich glaube dartun zu können, daß der viehzüchterisch-nomadistische Kulturkreis, welcher das rationelle Heilmittel der Seuchenfeuer erfand, unmittelbar aus einer der Urkulturkreise der Sammelstufe hervorging, in denen die Zauberei noch nicht zu besonderer Höhe entwickelt war. Diese volle Entwicklung erreichte die Zauberei im totemistischen Kulturkreis, der, wie ich anderswo dartun werde, als der eigentliche Herd des unpersönlichen Zaubers betrachtet werden muß, wie der mutterrechtliche Kulturkreis Pflanzstätte und Bruthaus des Animismus ist. Der Übergang des rationellen zweckstrebenden Seuchenfeuers in das irrationelle zauberische Notfeuer mag nun leicht auch aus der stellenweisen Vermischung des viehzüchterisch-nomadistischen mit dem totemistischen Kulturkreis hervorgegangen sein, die besonders bei Indogermanen zutage tritt, bei denen auch die Notfeuer am meisten verbreitet erscheinen.

P. W. Schmidt, S. V. D.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

In der Zeitschr. f. Ethnol., 47, 1915, 258—268 handelt der bekannte Wirtschaftsgeograph E. HAHN über die Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung. Wie er seinen „Hackbau" den Ethnologen dringend empfiehlt, so möchte er den Prähistorikern die Pflugwirtschaft mit ihrem Haustierbestande, und zwar dem Titel seines Vortrags entsprechend „als Zeitbestimmung" dringend ans Herz gelegt wissen. Seinen Standpunkt bestimmt er genauer: „..., aber wo Reste unserer Haustiere sich finden, da stehen wir — diese Folgerung muß ich mit aller Energie festhalten, zeitlich nach dem Beginn unserer Pflugwirtschaft und im allgemeinen stehe ich nicht an, die Pflugwirtschaft mit ihrem Haustierbestand als gleichzeitig mit der Bronzezeit zu erklären." In der Diskussion (S. 269) bemerkt A. KIEKEBUSCH, daß er bei aller Hochschätzung vor E. HAHN's Arbeiten seine These von dem erstmaligen Auftreten der Haustiere in der Metallzeit entschieden ablehne, da doch unzweifelhaft steinzeitliche Kulturreste mit Haustierknochen sich zusammen vorfänden.

A. A. GOLDENWEISER befaßt sich im American Anthropologist, 17, 1915, 240—244 mit dem Denken der Primitiven. Er polemisiert einerseits gegen ältere Aufstellungen von SPENCER und TYLOR, nach denen das Denken des Naturmenschen in seinen Prämissen defekt ist, anderseits gegen jüngere Autoren, die sein Denkvermögen überhaupt als in der Wurzel fehlerhaft bezeichnen. Zu letzteren gehört beispielsweise LÉVY-BRUHL, der für die Primitiven ein prälogisches Denken statuiert. Gegen ihn wie gegen DURKHEIM, der das geordnete logische Denken aus dem ursprünglichen totemistischen Klassifizieren der Naturdinge herleitet, wendet sich GOLDENWEISER, indem er zunächst bemerkt, daß neben all dem, was uns im Leben des Naturmenschen als irrational vorkomme, es doch auch ein Reich positiver Kenntnis und Erfahrung bei ihm gebe. Am deutlichsten zeige sich das auf dem Gebiete der materiellen Kultur, wo es der „Wilde" vielfach doch so

Europe et Généralités.

Dans la Zeitschr. f. Ethnol., 47, 1915, 258—268, le géographe agricole bien connu E. HAHN traite de la culture à la charrue comme moyen de fixer la chronologie. De même qu'il recommande instamment sa culture à la pioche aux ethnologues, il voudrait aussi que les préhistoriens prennent vivement à cœur la culture à la charrue avec ses animaux domestiques, comme «chronologie», selon le titre de sa conférence. Il précise ainsi son point de vue «...mais là où nous trouvons des restes de nos animaux domestiques, nous sommes dans le temps — et je dois tenir à cette conclusion de toute mon énergie — à une époque postérieure au commencement de notre culture à la charrue, et en général je n'hésite pas à déclarer la culture à la charrue avec ses animaux domestiques comme contemporaine de l'âge de bronze.» Dans la discussion (p. 269), A. KIEKEBUSCH remarque que, malgré sa haute estime pour les travaux de HAHN, il repousse absolument sa thèse de la première apparition des animaux domestiques à l'âge du métal, puisqu'on rencontre sans aucun doute des restes de culture de l'âge de pierre avec des os d'animaux domestiques.

A. A. GOLDENWEISER s'occupe dans l'American Anthropologist, 17, 1915, 240—244 du penser des Primitifs. Il critique d'une part les anciennes positions de SPENCER et TYLOR, qui déclarent le penser de l'homme primitif fautif dans ses prémisses, et d'autre part des auteurs plus récents qui le déclarent défectueux dans sa racine. Parmi ces derniers est par exemple LÉVY-BRUHL, qui attribue au primitif un penser prélogique. GOLDENWEISER s'attaque à lui et à DURKHEIM, qui fait dériver le penser ordonné logique du classificisme totémique primitif de l'homme primitif. Il remarque tout d'abord, qu'à côté de tout ce que nous rencontrons d'irrationnel dans la vie de l'homme primitif, il y a un domaine de connaissances positives et d'expériences. Cela apparait le plus clairement sur le terrain de la civilisation matérielle, où le «sauvage» se montre si ingénieux dans la fabrication des armes, des ustensiles, dans la construction des maisons, et

trefflich verstehe, das rechte Material für Waffen, Geräte, Hausbau usw. ausfindig zu machen, und wo jeder fertige Gegenstand eine lange Reihe von Überlegungen, Erfindungen und Verbesserungen zur Voraussetzung habe. Das Gleiche gelte auch von den mannigfachen Einrichtungen der sozialen, gesetzgeberischen und ethisch-religiösen Ordnung, die vielfach gewiß zweckentsprechend und somit auf ein rationales Denken zurückzuführen seien. Abschließend bemerkt GOLDENWEISER, daß es deshalb den Anschein gewinne, daß in dem Übergang von der Wildheit zur Zivilisation nicht eine Evolution der Mentalität zu sehen sei, sondern daß es sich nur um eine Akkumulation positiver Erkenntnisse handle, die den Fortschritt herbeiführe, insofern sie das Denken weiter bestimme.

où la confection de chaque objet suppose une longue série de réflexions, de découvertes, et de perfectionnements. Il en est de même des diverses institutions de l'ordre social, législatif et éthico-religieux, qui en bien des cas répondent certainement à leur but, et, par conséquent, doivent être attribuées à une pensée rationnelle. GOLDENWEISER remarque en terminant que, pour ces raisons, il semble qu'il ne faut pas voir dans le passage de l'état sauvage à la civilisation une évolution de la mentalité, mais qu'il s'agit seulement d'une accumulation de connaissances positives, qui cause le progrès en tant qu'elle détermine davantage la pensée.

Asien.

Über „Wohnhaustypen in Birma und Assam" veröffentlicht L. SCHERMANN eine Studie im Archiv für Anthropologie N. F. 14, 1915, 203—234 (mit 7 Tafeln). Aus der Reihe der Pfostenhäuser die hier fast ausschließlich in Frage kommen, faßt SCHERMANN drei Hauptgruppen zusammen. 1. Der birmanische Typ, gewöhnliches Pfahlbauhaus ohne Schirmdach der folgenden Gruppe. Nach bestimmten Eigentümlichkeiten teilt SCHERMANN die Häuser des birmanischen Typs nochmals zweifach auf. 2. Das Haus der Shan und einiger ihrer Nachbarn. Charakterisiert vor allem durch das schon genannte fächerförmige Schirmdach, das an den beiden Giebeln angesetzt ist. 3. Das Haus der Kachin, Chin und Assam-Stämme. Die Dächer der auffallend großen Häuser (Länge 30 bis 40 *m*) ruhen auf drei Pfostenreihen usw. Die übrigen Formen lassen sich als Zwischenstufen oder Mischtypen erkennen. Eine allgemein gültige Regel für die Pfostenhausform läßt sich nach SCHERMANN's Ansicht bei gegebener Lage der Dinge nicht geben. In Einzelfällen kann man denken an hygienische Maßnahmen, an Schutz vor Tieren usw. „Ausschlaggebend war eben die Stammessitte, für deren Fortpflanzung, Ausbreitung oder Unterdrückung ähnliche Bedingungen mitsprachen, wie sie bei der Übernahme anderer Kulturgüter ihre Wirkung äußern."

A. STEIN übersandte der Geographischen Gesellschaft in London einen Bericht über seine weiteren Reisen und Entdeckungen in Zentral-Asien. Das in Frage stehende Forschungsgebiet liegt südwestlich der Mongolei. Die Expedition ging April 1914 von Tunghuan

Asie.

L. SCHERMANN publie dans Archiv f. Anthropologie, N. F. 14, 1915, 203—234, une étude sur les types des maisons d'habitation en Birmanie et en Assam (7 planches). De la série des maisons sur pilotis, dont il s'agit ici presque exclusivement, SCHERMANN forme trois groupes principaux. 1° Le type birman, pilotage usuel sans l'auvent du groupe suivant. D'après certaines particularités, SCHERMANN distingue de nouveau deux sortes de maisons du type birman. 2° La maison des Shans et de quelques-uns de leurs voisins qui se distinguent avant tout par l'auvent en forme d'éventail déjà nommé, qui est appliqué aux deux pignons. 3° La maison des Katchins, des Tchins et des tribus d'Assam. Le toit des maisons de ce groupe qui sont remarquablement grandes (elles ont 30 jusqu'à 40 *m* de long), repose sur une triple rangée de pilotis, etc. On reconnait dans les autres formes des degrés intermédiaires ou des types mêlés. D'après SCHERMANN, il est impossible, dans l'état donné des choses, d'établir une règle s'appliquant à toutes les formes de maisons sur pilotis. Dans certains cas, on peut penser à des mesures d'hygiène, à la protection contre les animaux, etc. «La raison décisive étaient précisément les usages de la tribu, dont la transmission, la diffusion, ou l'abolition étaient réclamées par certains facteurs, semblables à ceux dont l'influence s'est manifestée par des emprunts à d'autres cultures.»

A. STEIN a envoyé à la Société Géographique de Londres un compte rendu de ses nouveaux voyages et de ses nouvelles découvertes dans l'Asie Centrale. La contrée qu'il a explorée est au sud-ouest de la Mongolie. L'expédition partit en avril 1914 de Tunghuan et se

aus und hielt sich in östlicher, später in nördlicher Richtung. Im Mai ging es den Strom entlang, der aus der Vereinigung des Su-tschu und des Kan-tschu entsteht und der südlichen Mongolei zufließt. Hier glaubt STEIN, alte Regionen wiedererkennen zu können, die einstmals zu Kansu's Nomadenreich gehörten, das in vielen aufeinanderfolgenden Wellen die „Indo-Skythen" und „Hunnen" aussandte, die das Antlitz des orientalischen und okzidentalischen Völkergemäldes so sehr veränderten. Beim Studium der Ruinen von Chara-choto fand STEIN, daß dieser Ort mit einer von Marco Polo bereits genannten Stadt identisch sein müsse. Daselbst hatten die Reisenden, die nach Karakorum, der Hauptstadt des alten Mongolenreiches, strebten, sich für eine 40tägige Tour durch die Wüste zu verproviantieren (Times, London, 7. April 1915).

Afrika.

M. SCHMIDL hat in ihrer Studie über „Zahl und Zählen in Afrika" zum erstenmal alle Gebiete dieses Kontinentes miteinander verglichen (Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, 45, 1915, 165—209). Dabei stellte sich heraus, daß dem Zahlwort nicht eine so große Bedeutung für ethnologische Probleme beigelegt werden darf, wie manche angenommen haben; fremde Einflüsse machen sich auch auf diesem Gebiet häufig bemerkbar. Nirgends findet man mehr einfache Verhältnisse. „Was überhaupt die so oft genannte Unfähigkeit primitiver Menschen betrifft, größere Reihen abzuzählen, so kann man solche Nachrichten nicht vorsichtig genug hinnehmen." Oft haben zwei und mehr Strömungen die ursprüngliche Beschaffenheit der Zählung beeinflußt. Nach den Mitteilungen von FROBENIUS über die Wichtigkeit der Zahl vier bei den Yoruba wird man nicht überrascht sein, auch sonst in weiten Gebieten diese Zahl hervorgehoben zu finden, am meisten in $8 = 4 + 4$. Sehr oft überlagert das Dezimalsystem ein älteres vigesimales. Am auffallendsten findet SCHMIDL das tiefe Eindringen des senalen Systemes in die Zählung Westafrikas, zu dessen Erklärung alte kulturelle Beziehungen zu Ägypten und sogar zu den semitischen Völkern Asiens herangezogen wurden. Den Soziologen wird es interessieren, daß auch bei den Hamiten die bei Semiten und Indogermanen auftretende Scheu vor der Zählung von Menschen und wertvollem Besitze zu finden ist.

P. STAUDINGER macht (Zeitschr. f. Ethnol., 47, 1915, 203—204) Mitteilung von einer Stein-

dirigea tout d'abord vers l'est, puis vers le nord. En mai elle suivit le fleuve qui naît de la réunion du Kan-tschu et du Su-tschu et coule vers le sud de la Mongolie. Là, STEIN croit avoir reconnu d'anciennes régions ayant autrefois appartenu au peuple de nomades sur qui régnait Kansu, et d'où sortirent en vagues successives les «Indo-scythes» et les «Huns» qui transformèrent si profondément l'aspect du tableau des peuples en Orient et en Occident. En étudiant les ruines de Chara-choto, STEIN découvrit que cette ville doit être identifiée avec une de celles déjà mentionnées par Marco Polo. Les voyageurs qui voulaient atteindre Karakorum, la capitale de l'ancienne Mongolie, devaient s'y approvisionner pour une expédition de 40 jours à travers le désert (Times, Londres, 7 avril 1915).

Afrique.

Dans son étude sur «Nombre et compte en Afrique», M. SCHMIDL a comparé pour la première fois toutes les contrées de ce continent les unes avec les autres (Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, 45, 1915, 165—209). Il résulte de cette comparaison que l'on ne doit pas attribuer aux noms de nombre autant d'importance dans les problèmes ethnologiques, que certains l'ont admis. On remarque souvent dans ce domaine aussi des influences étrangères. On ne trouve plus nulle part un état pur. «En ce qui concerne l'incapacité, si souvent rappelée, de l'homme primitif à compter de longues séries, on ne saurait accueillir de semblables nouvelles avec trop de prudence.» Souvent deux courants, ou davantage, ont eu une influence sur la manière primitive de compter. Après les communications de FROBENIUS sur l'importance du nombre quatre chez les Yoruba, on ne sera pas étonné de trouver que ce nombre joue aussi un rôle spécial dans d'autres contrées, surtout dans l'égalité $8 = 4 + 4$. Très souvent le système décimal est superposé à un système vigésimale plus ancien. Le cas qui paraît le plus frappant à SCHMIDL, est la pénétration du système sénale dans le calcul de l'Afrique occidentale, et elle l'explique en invoquant d'anciennes relations avec la civilisation de l'Egypte, ou même des peuples sémitiques de l'Asie. Le fait, que l'on trouve chez les Hamites cette frayeur à compter les hommes et les biens précieux, qui existe aussi chez les Sémites et les Indogermains, intéressera les sociologues.

P. STAUDINGER fait dans la Zeitschr. f. Ethnol., 47, 1915, 203—204 une communication sur une

keule und zwei großen Bogen mit langen Holzpfeilen von den Burun, die zwischen den Aghner-Dinka und der abessinischen Grenze wohnen und 1913/14 von J. KONIETZKO besucht wurden. Die durchbohrte Kugel der Steinkeule umfaßt den glatten Stock[1]. Die beiden über mannshohen eigenartigen Bogen und Holzpfeile erinnern sehr an Formen der Südsee.

M. G. BERNARD gibt in der Revue Cong., 3, 1913, 3—39 eine ausführliche Schilderung der Badjo im südlichen Quellgebiet des Uëlle. Sie sind ein seßhaftes Volk mit gut entwickeltem Ackerbau, der, wie die Töpferei, fast ausschließlich den Frauen obliegt. An Körperdeformationen üben sie die Verlängerung des Schädels, die Tätowierung, die Beschneidung, die Durchbohrung der Nasenflügel und Ohren, die Anfeilung der Zähne. Als ehemalige Menschenfresser lieben sie das Fleisch, nähren sich aber vorwiegend von Pflanzen, besonders von Mais, Bananen, Manioc usw. Palm- und Bananenwein werden zeitweise reichlich genossen, sie rauchen Tabak und Hanf. Ein gewisser Fisch nepoko ist allen zu essen verboten, nur die Sklaven dürfen davon genießen. Die Kleidung ist primitiv, Schuhe sind unbekannt. Der Grundriß des Hauses (mit einem einzigen Raum) war früher viereckig, jetzt sieht man auch runde Formen. Reinlichkeit ist eine ihrer Haupttugenden. Vor dem Affen nango haben sie einen gewissen abergläubischen Respekt. Amulette sind stark im Gebrauch; in jedem Dorfe wohnt ein Zauberer. Die Jagd auf Elefanten und Leoparden ist am ehrenvollsten. Letzterer wird ausschließlich von einem „Beamten", dessen Würde erblich ist, auf dem Hauptplatze des Dorfes in Stücke geteilt, von denen jeder Bewohner eines erhält und ißt.

massue en pierre et sur deux grands arcs avec longues flèches en bois provenant des Burun qui habitent entre les Aghner-Dinka et la frontière abyssinienne et furent visités en 1913/14 par KONIETZKO. Le manche uni de la massue est enfoncé dans la boule qui est percée de part en part[1]. Les deux arcs d'une espèce particulière, qui sont plus hauts que de hauteur d'homme, et les flèches en bois rappellent certaines formes de la mer du sud.

M. G. BERNARD donne dans la Revue Cong., 3, 1913, 3—39 une description détaillée des Badjo, qui habitent dans le sud de la région où le Uëlle prend sa source. C'est un peuple sédentaire avec une agriculture bien développée, qui, ainsi que la fabrication des poteries, incombe presque exclusivement à la femme. Comme déformation du corps ils pratiquent l'allongement du crâne, le tatouage, la circoncision, le percement des ailes du nez et des oreilles, le limage des dents. Ayant été autrefois anthropophages, ils aiment la chair, mais se nourrissent cependant surtout de plantes, en particulier de mais, de bananes, de manioc, etc. De temps en temps ils boivent copieusement du vin de palme et de banane, ils fument du tabac et du chanvre. Il est défendu à tout le monde de manger de la chair d'un certain poisson nepoko, seuls les esclaves peuvent en goûter. L'habillement est primitif, les chaussures sont inconnues. Les maisons (avec une seule pièce) étaient autrefois quadrangulaires, mais maintenant on en voit aussi de rondes. La propreté est une de leur principales vertus. Ils ont à l'égard du singe nango un certain respect superstitieux. Les amulettes sont très répandus, dans chaque village réside un sorcier. La chasse à l'éléphant et au léopard donne une très grande considération. Le léopard est découpé, sur la place du village, exclusivement par un «fonctionnaire» dont la dignité est héréditaire et chaque habitant en reçoit et en mange un morceau.

Amerika.

Unter allgemeiner Zustimmung der Mitglieder war die ursprünglich für den 5. Oktober 1915 in Washington angesetzte Abhaltung des Internationalen Amerikanistenkongresses auf unbestimmte Zeit vertagt. Es war das geschehen

[1] Vgl. die Verbreitung der Kolbenkeule in der Südsee im Gebiet der Zweiklassenkultur bei F. GRAEBNER, „Kulturkreise in Ozeanien" (Ztschr. f. Ethnol., 37, 1905, S. 32) und „Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten" („Anthropos", 4, 1909, S. 742.)

Amérique.

La tenue du Congrès international des Américanistes, qui primitivement devait commencer à Washington le 5 octobre 1915, avait été renvoyée avec l'assentiment des membres à une date indéterminée. Cette décision avait été

[1] Sur la diffusion de la massue dans la mer du sud dans le cercle culturel des deux classes, voir les études de F. GRAEBNER: «Kulturkreise in Ozeanien» (Ztschr. f. Ethnol., 37, 1905, p. 32) et «Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten» («Anthropos», 4, 1909, p. 742).

mit Rücksicht auf die Gelehrten des europäischen Kontinents, denen der Krieg zurzeit die Teilnahme unmöglich macht. Da der Krieg sich aber wider Erwarten in die Länge zieht, und überhaupt vorderhand kein Ende desselben abzusehen ist, hat nun das Organisationskomitee beschlossen, die Tagung noch im genannten Jahre, und zwar in der Zeit vom 27. bis 31. Dezember in Washington stattfinden zu lassen. Geplant ist eine Kooperation mit „The Anthropological Section of the Pan-American Scientific Congress", „The American Anthropological Association", „The American Historical Association", „The American Folk-Lore Society" und „The Archeological Institute of America". — Was den „Pan-American Scientific Congress" betrifft, so tagte derselbe zum erstenmal zu Santiago in Chile vom 25. Dezember 1908 bis zum 5. Jänner 1909. Die zweite Tagung nun gedachte er in Washington zu begehen vom 27. Dezember 1915 bis zum 8. Jänner 1916 (Americ. Anthropol. 17, 1915, 624—625).

E. SAPIR macht Mitteilung von der genetischen Verwandtschaft, die er für das Athabaskische, Haida und Tlingit aufgedeckt hat (Americ. Anthropol., 17, 1915, 534—558). Hatten BOAS und SWANTON schon von einem Zusammenhang des Haida mit dem Tlingit gesprochen, und hatte BOAS ferner auch das Athabaskische mit der Haida-Tlingit-Gruppe zusammengestellt, so erbringt doch SAPIR erst den wissenschaftlichen Beweis für die Verwandtschaft, in der die genannten Sprachen zueinander stehen. SAPIR führt das durch in lexikalischer, phonetischer und morphologischer Hinsicht und glaubt, daß nunmehr ein Zweifel an der Zusammengehörigkeit dieser Sprachen nicht mehr statthaft sei. Er nennt die ganze Gruppe die Na-dene-Sprachen, welche Benennung er auch begründet. Als ursprüngliches Ausgangszentrum der Na-dene-Sprachen glaubt SAPIR das nordwestliche Nordamerika, genauer das südliche Alaska, das angrenzende nördliche Britisch-Columbia und das südliche Yukon-Territorium bezeichnen zu sollen. In erweiterter Form werden SAPIR's Ausführungen demnächst erscheinen als „A memoir of the Anthropological Series of the Geological Survey of Canada".

TH. DE BOOY fand auf einer Expedition nach dem östlichen Santo Domingo interessante präkolumbische Tonwaren in großen Kalksteinhöhlen. Die meisten Gefäße waren Wasserkrüge, darunter auch zwei Filter. Manche sind kunstvoll mit plastischem Schmuck versehen. Zwei von den dekorativen Elementen kommen auch in weiter

E. SAPIR communique dans Americ. Anthropol., 17, 1915, 534—558, sa découverte de la parenté génétique de l'Athabasque, du Haida et du Tlingit. BOAS et SWANTON avaient déjà, il est vrai, parlé d'une relation entre le Haida et le Tlingit, et de plus, BOAS avait rattaché aussi l'Athabasque au groupe Haida-Tlingit, mais SAPIR est le premier à apporter la preuve scientifique de la parenté primitive qui existe entre ces langues. Il l'établit au point de vue lexicographique, phonétique, morphologique, et croit que désormais il n'est plus permis de mettre en doute la parenté de ces langues. Il appelle le groupe tout entier, groupe des langues Na-dene, et il justifie cette dénomination. Comme centre d'origine des langues Na-dene il croit devoir désigner le nord-ouest de l'Amérique du Nord; pour préciser davantage: le sud de l'Alaska, la partie septentrionale de la Colombie anglaise contiguë à l'Alaska, et le sud du Territoire Yukon. L'exposé de SAPIR paraitra bientôt sous une forme plus développée comme «A memoir of the Anthropological Series of the Geological Survey of Canada».

TH. DE BOOY trouva au cours d'une expédition dans l'Est de Saint Domingue d'intéressantes poteries précolombiennes dans de grandes grottes calcaires. La plupart des vases étaient des cruches; il y avait aussi deux filtres. Certaines de ces poteries sont artistiques et munies d'ornements plastiques. Deux des éléments dé-

Verbreitung auf dem Festland vor (Amer. Anthr. 17, 1915, 69—97).

MORTEN P. PORSILD veröffentlicht im Americ. Anthr. 17, 1915, 1—16, eine Studie über die Schraube bei den Eskimo. Der Verfasser hält es für fast sicher, daß die Schraube eine selbständige Erfindung der Eskimo ist, da sie sich schon in alten Gräbern aus der Zeit vor der Ankunft der Europäer in Grönland findet. B. LAUFER ist mit der Beweisführung nicht ganz einverstanden (Amer. Anthr. 17, 1915, 396—406). Bevor man dem Resultate PORSILD's völlig beistimmen kann, müssen die Volkserzählungen geprüft werden, welche die Schraube erwähnen, ferner die Verbreitung der Schraube innerhalb der von Eskimo bewohnten Gebieten, die verschiedenen Formen und Herstellungsarten usw. Daß die Eskimo in Grönland kein eigenes Wort für die Schraube im allgemeinen besitzen, sei kein günstiges Zeichen. Wie die Griechen des zweiten Jahrhunderts v. Chr., die ersten Erfinder der Schraube, den Namen von der schraubenähnlichen Schnecke hergeleitet haben, so könnte auch bei einem der Eskimostämme ein Name gefunden werden, der die Erfindung etwas verständlicher mache, etwa im Zusammenhang mit dem gewundenen Stoßzahn des Narwal, wie Miss WARDLE vermutet. Wegen der außergewöhnlichen Tragweite einer solchen Erfindung müsse die Prüfung ganz sorgfältig geführt werden.

coratifs sont aussi très répandus sur le cotinnent (Amer. Anthr., 17, 1915, 69—97).

MORTEN P. PORSILD publie dans Americ. Anthr., 17, 1915, 1—16, une étude sur la vis chez les Esquimaux. L'auteur tient pour presque certain que la vis est une invention originale des Esquimaux, parce qu'on la trouve dans des tombes anciennes, d'une époque antérieure à l'arrivée des Européens en Grœnland. B. LAUFER n'accepte pas complètement l'argumentation (Americ. Anthr., 17, 1915, 396—406). Avant de souscrire sans réserve à la conclusion de PORSILD, il faudrait examiner les récits populaires qui mentionnent la vis, en outre la diffusion de celle-ci à l'intérieur des pays habités par les Esquimaux, ses différentes formes, les divers procédés de fabrication, etc. Que les Esquimaux de Grœnland ne possèdent aucun terme spécial pour désigner la vis en général, n'est pas un indice favorable. De même que les Grecs du deuxième siècle avant J.-Ch., les premiers inventeurs de la vis, en ont dérivé le nom de l'escargot, qui a une forme semblable, on pourrait aussi trouver chez l'une des tribus exquimoises un mot qui expliquerait de quelque manière l'invention, par exemple en la rattachant à la défense contournée du narval, selon la conjecture de Miss WARDLE. Vu la portée exceptionnelle d'une telle découverte, l'enquête devrait être conduite avec beaucoup de soin.

Ozeanien und Australien.

„Studien an Eingeborenen von Neu-Südwales und an australischen Schädeln" ist der Titel einer anthropologischen Arbeit, die R. PÖCH in den „Mitt. der Anthropol. Ges. in Wien, 45, 1915, 12—94" veröffentlicht, und die auch mehrere für den Ethnologen bemerkenswerte Einzelheiten enthält. Die Daten beziehen sich auf australische Eingeborene von Copmanhurst, das bei Grafton am Clarence-Flusse im nordöstlichen Neu-Südwales gelegen ist. Wie sehr man früher auch versucht, die Eingeborenen an das „Aboriginal-Home" zu fesseln, um aus dem herumstreifenden Jägervolk ein ackerbautreibendes zu machen, so bemüht man sich heute gar nicht mehr, das zu erreichen, da es nicht gelingt, die Leute solange zurückzuhalten, bis sie die selbstgebauten Früchte ernten können. PÖCH erinnert daran, wie man bei den Buschmännern die gleichen Erfahrungen macht. Die Zahl der Eingeborenen nimmt auch in Neu-Südwales Jahr für Jahr ständig ab. Im Jahre 1902 betrug ihre dortige Gesamtzahl 6828; davon waren nur mehr

Océanie et Australie.

Etudes sur les Indigènes de New-South-Wales et sur des crânes australiens, telle est le titre d'une étude anthropologique que R. PÖCH publie dans les «Mitt. der Anthrop. Gesellsch. in Wien», 45, 1915, 12—94, et qui contient plusieurs détails intéressants aussi pour l'ethnologue. Les données se rapportent à des indigènes australiens de Copmanhurst, qui est situé près de Grafton sur le fleuve Clarence dans le nord-est de New-South-Wales. On s'est beaucoup efforcé autrefois de fixer les indigènes à l'«Aboriginal Home» pour faire d'un peuple nomade, un peuple d'agriculteurs, mais aujourd'hui on ne se préoccupe plus d'atteindre ce résultat, car il est impossible de les retenir jusqu'à ce qu'ils puissent moissonner la récolte qu'ils ont préparée eux-mêmes. PÖCH rappelle que l'on a fait la même expérience chez les Boschimanes. Le nombre des indigènes diminue aussi constamment dans New-South-Wales d'un année a l'autre. Leur nombre total s'élevait en 1902 à 6828, parmi lesquels 2880 étaitent de race pure, les autres 3948 étaient

2880 reinrassig, die übrigen 3948 Mischlinge. Bei dem vollständigen Zerfall der Stammesorganisation schwindet das Interesse an der Familie und damit der Kindersegen.

O. SCHLAGINHAUFEN schreibt über die Stellung der Photographie in der anthropologischen Methodik und die Pygmäenfrage in Neuguinea (Zeitschr. f. Ethnol. 47, 1915, 53—58). Die Ausführungen des Verfassers sind veranlaßt durch einen Artikel von NEUHAUSS[1], worin seine Arbeit über die Pygmäenfrage in Neuguinea[2] in verschiedenen Punkten angegriffen wurde. In bezug auf die anthropologische Methodik gingen die Ansichten beider Forscher vielfach auseinander. Das war auch der Fall hinsichtlich der Photographie. Und SCHLAGINHAUFEN sagt hier, daß er sich nicht gegen die Anwendung derselben im Dienste der Anthropologie gewendet, wohl aber dagegen, daß man Forderungen an sie stelle und Ergebnisse von ihr erwarte, denen sie nicht gerecht werden könne. Auch die vollkommenste Photographie mache die Beobachtung nicht überflüssig, und diese sei stets am Objekt selber oder an der Photographie nachzuholen. Am Schlusse verbreitet sich der Autor darüber, wie er aus rein wissenschaftlichen Erwägungen heraus bei seinen anthropologischen Untersuchungen in Neuguinea das PÖCH'sche Beobachtungsmaterial dem von NEUHAUSS vorgezogen habe.

Über das primitive Denken, insofern es besonders sich äußert in Gebräuchen bei Pockenkrankheiten auf Java und anderswo, schreibt in eingehender Weise F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN (Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië, deel 71, 1915, 1—342). Der Verfasser wendet sich entschieden gegen den alles beherrschenden Pan-Animismus, der unmöglich eine primitive Denkäußerung sein könne, und bekennt sich als Anhänger des jüngeren Prä-Animismus. Er schließt mit dem Wunsche, daß die Ethnologie letzterem mehr Recht widerfahren lassen möge, was ihr gewiß zum Heile gereiche.

des métis. Par suite de la complète décadence de l'organisation des tribus, l'intérêt pour la famille, et avec lui l'intérêt pour la procréation d'enfants, a disparu.

O. SCHLAGINHAUFEN écrit sur la place de la photographie dans la méthode de l'anthropologie et sur la question des Pygmés en Nouvelle Guinée dans la Zeitschrift für Ethnologie, 47, 1915, 53—58, pour répondre à un article de NEUHAUSS[1], dans lequel son travail sur la question des Pygmés en Nouvelle Guinée[2] était attaqué en divers points. Relativement à la méthode de l'anthropologie, les vues des deux savants divergent souvent. C'est aussi le cas à l'égard de la photographie. A ce sujet, SCHLAGINHAUFEN dit quil n'a pas voulu critiquer l'emploi de la photographie en anthropologie, mais seulement ceux qui lui demandent des services, et attendent d'elle des résultats qui sont hors de sa portée. Même la photographie la plus parfaite ne rend pas l'observation superflue, et celle-ci doit toujours être ajoutée à celle-là, soit qu'on la pratique sur l'objet lui-même, soit sur la photographie. En terminant, l'auteur s'étend sur les raisons d'ordre purement scientifique qui, dans ses recherches anthropologiques en Nouvelle Guinée, lui ont fait préférer pour l'observation les matériaux livrés par PÖCH à ceux de NEUHAUSS.

F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN traite en détail de la pensée primitive, telle qu'elle se manifeste dans les pratiques en usage dans la variole à Java et ailleurs (Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië, deel 71, 1915, 1—342). L'auteur combat résolument le pan-animisme régnant, qui ne peut pas être une conception primitive, et se déclare partisan du récent pré-animisme. En terminant, il exprime le vœu que l'ethnologie rende davantage justice a ce dernier, ce qui serait certainement dans son propre intérêt.

[1] Die Pygmäenfrage in Neuguinea (Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 753—754); s. auch „Anthropos", IX (1914), S. 1020.

[2] Über die Pygmäenfrage in Neuguinea (Festschrift der Dozenten der Universität Zürich, 1914, S. 181—201).

[1] Die Pygmäenfrage in Neuguinea (Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 753—754); v. aussi «Anthropos», IX (1914), p. 1020.

[2] Über die Pygmäenfrage in Neuguinea (Festschrift der Dozenten der Universität Zürich, 1914, p. 181—201).

Bibliographie.

Leopold von Schroeder. *Arische Religion.* Erster Band: Einleitung. Der alt-arische Himmelsgott, das höchste gute Wesen. H. HAESSEL's Verlag, Leipzig 1914. VIII + 618 SS. Groß-Oktav. Preis: Mk. 10.—, geb. Mk. 13.—.

Als reife Frucht langjähriger hingebungsvoller Forschertätigkeit auf dem Gebiete der Vergleichung der indogermanischen, oder wie der Verfasser zu sagen vorzieht, arischen Völker, beginnt hier ein Werk zu erscheinen, das sicher nicht verfehlen wird, in der Geschichte dieser Wissenschaft Epoche zu machen, und wohl auch bestimmt ist, weit darüber hinaus Wellen zu schlagen und Umwandlungen einzuleiten. Zwar werden die Erörterungen, die es hervorrufen wird, lebhaft genug, selbst hitzig und erregt sein, — obwohl es gar nicht „aggressiv" vorgeht —, aber wir glauben, daß durch all das die Kraft seiner Wirkung nicht vermindert, sondern eher verstärkt werden wird.

Im Verein mit der umfassenden Gelehrsamkeit des Verfassers, die im Ganzen wie im Einzelnen eine reiche Anzahl überraschender glänzender Forschungsergebnisse zutage fördert, sind es insbesondere zwei Punkte, die ein ungewöhnlich hohes Interesse für das Werk wachrufen werden: die weitgehendste Heranziehung der Ethnologie und die Stellungnahme zu der Primitivität des höchsten Wesens in der Entwicklung der Religion überhaupt und der Indogermanen insbesondere,

Was zunächst die Heranziehung der Ethnologie betrifft, so wird sie allerdings jetzt in der Indogermanistik schon ziemlich vielseitig geübt, wie u. a. die beiden gleichfalls vor kurzem erschienenen Werke: K. HELM, „Altgermanische Religionsgeschichte" (Heidelberg, 1913), und S. FEIST, „Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen" (Berlin 1913), erkennen lassen. Aber LEOPOLD VON SCHROEDER gehört mit zu den Bahnbrechern dieser Bewegung, die im Anfang von vielen Indogermanisten mit der gleichen „vornehmen" Geringschätzung abgelehnt wurde, die einstmals die klassischen Philologen den ersten Indogermanisten entgegen gebracht hatten[1]. So nimmt bei v. SCHROEDER die Ethnologie nicht bloß äußerlich einen breiten Raum ein — hier besonders die 169 Seiten der Einleitung —, sondern begleitet und durchdringt in organischer Verbindung das Ganze, so daß immer wieder Abweisungen unrichtiger Anschauungen und Annahme richtiger Resultate auch durch die Ethnologie gestützt werden können.

Am meisten gelangt naturgemäß die Ethnologie zur Geltung in der allgemeinen Einleitung, welche zuerst das „Wesen der Religion" bestimmt (S. 12—35), die Universalität der Religion darlegt (S. 36—47), über den Ursprung (S. 48—105) und die dreifache Wurzel der Religion (S. 106—148) handelt und in engem Anschluß daran über „Moral, Poesie und Denken in ihren ersten Beziehungen zur Religion" (S. 139—169) sich verbreitet.

Das Wesen der Religion definiert der Verfasser, nachdem er eine lange Reihe anderer Bestimmungen geprüft und abgelehnt, als „Glaube an geistige, außer und über der Sphäre des Menschen waltende Wesen oder Mächte, das Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen" (S. 24). Diese Wesensbestimmung der Religion hat viele Vorzüge. Der eine Mangel, den sie meines Erachtens enthält, ist verursacht durch eine zu weitgehende Berücksichtigung des Buddhismus; diese hat nämlich den Zusatz „oder Mächte" veranlaßt, nach welchem die Religion auch auf etwas Unpersönliches — bei dem Buddhismus das der Welt inhärierende Sittengesetz — gerichtet sein könnte. Ich habe mich dagegen schon früher ausgesprochen[2], indem ich darauf hinwies, daß die große Masse der Buddhisten in der tatsächlichen Verehrung oft zahlloser Götter und „Heiliger", an erster Stelle Buddhas selbst, doch wieder das persönliche Element in die Religion hineinbringt; der strengere Buddhismus, den die kleinere Zahl der eigentlich Wissenden dann noch festhielte, könnte in der Tat nicht mehr als Religion, sondern kaum anders denn als eine (atheistische) Moralphilosophie be-

[1] Vgl. dazu SCHMIDT, „Ursprung der Gottesidee", S. 39 ff.
[2] „Ursprung der Gottesidee", S. 5, Anm.

zeichnet werden. Ich füge jetzt noch hinzu, daß bei der Zulassung von unpersönlichen „Mächten" in die Definition es fast unmöglich erscheint, einen durchgreifenden Unterschied der Religion von der Zauberei noch zu erfassen.

Mit Entschiedenheit verteidigt v. SCHROEDER in umfassender ethnologischer Beweisführung die Universalität der Religion. Er glaubt sogar, daß TYLOR — der ja die tatsächliche Universalität der Religion selbst verteidigt — zu weit gehe, wenn er theoretisch die Möglichkeit von Menschenstämmen ohne Sprache oder ohne Religion zugestehe, und er schließt mit den schönen Worten: „Der tatsächliche Befund, nach dem es solche Menschenstämme nicht gibt, ruht hier, wie ich meine, auf einer inneren Notwendigkeit. Sprache und Religion unterscheiden den Menschen vom Tiere. Ohne sie ist er noch nicht Mensch. Mit ihnen, durch sie wird er es, mit ihnen eröffnen sich ihm unermessene Weiten der Entwicklung aufwärts, und immer weiter aufwärts" (S. 46—47).

In dem Kapitel „Ursprung der Religion" offenbart sich dann des Verfassers Stellungnahme auch gegenüber der Frage des höchsten Wesens in der primitiven Religion. Die Religion geht nach ihm aus drei Wurzeln hervor, die ihrerseits voneinander unabhängig sind und jede einen selbständigen Ursprung haben, aber dann im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung in mannigfacher Weise sich miteinander verschlingen und sich gegenseitig beeinflussen. Die erste Wurzel ist die Naturverehrung, die aus dem Personifikationsdrang und dem Kausalitätsbedürfnis hervorgeht und durch die Entwicklung der Sprache gefördert wird; sie sog ihre Kraft aus der großen Tatsache des Lebens in der Natur, im Menschen selbst, im Tier- und im Pflanzenreiche. Die zweite Wurzel ist der Seelenglaube, der Seelenkult, der aus der großen Tatsache des Todes hervorgeht, durch Traumerscheinungen und Visionen genährt wird und in der Seelenpflege — mancherlei Begräbnis- und Trauergebräuchen, besonders den Speiseopfern — sich weiter entfaltet. Aus der Verbindung beider geht der Begriff des selbständigen Geistes, als des letzten Trägers von Leben und Bewegung, hervor, der dann, hinter die Naturerscheinungen verlegt, allmählich statt der Personifikation die Vergeistigung derselben durchführt. Bezüglich des Zeitverhältnisses dieser beiden Grundelemente heißt es: „Das eine ist ebenso fundamental und ebenso alt wie das andere" (S. 78). So die Einseitigkeit des ausschließlichen Naturmythologismus oder des ausschließlichen Animismus überwindend, bleibt der Verfasser aber auch bei der entsprechenden Anerkennung beider nicht stehen, sondern erkennt voll und ganz jene „merkwürdige Tatsache" an, „die sich mit den herrschenden Theorien vom Ursprung der Religion aus dem Seelenkult, aus dem sogenannten Animismus, oder aus der Naturverehrung schlechterdings nicht in Einklang bringen läßt" (S. 81). Diese Tatsache, die ihm als die dritte selbständige Wurzel der Religion gilt, ist die Anerkennung eines höchsten guten, schöpferischen Wesens bei den meisten — wenn nicht bei allen — gerade der kulturell am tiefsten stehenden Völker. Diese Tatsache legt er dann in umfassender Weise dar[1] und verteidigt sie nachdrücklich gegen alle Einwände. Er findet diesen Glauben an ein höchstes Wesen überall so klar bezeugt, daß er seine Verwunderung über ihre bisherige Vernachlässigung in der religionsgeschichtlichen Forschung nicht zurückhält und es offen ausspricht: „Mehr noch standen seiner richtigen Wertung und Anerkennung aber die herrschenden Vorurteile im Wege, insbesondere die sogenannten animistischen Theorien, die für viele Forscher zu einer Art Dogma geworden sind" (S. 83)[2]. Als durchgehenden Charakterzug des höchsten Wesens wird die reine Güte hingestellt; die Gebote der Moral sind seine Gebote; bei vielen Völkern wird es zugleich als Schöpfer der Welt und der Menschen gefaßt. „Denkt man sich nun das höchste gute schöpferische Wesen als großen Geist, den man mit Opfer

[1] Zu dem von P. L. CADIÈRE (S. 98) über die Religion der Anamiten Mitgeteilten sind jetzt noch die beiden seitdem von dem gleichen Verfasser im „Anthropos" veröffentlichten Abhandlungen nachzutragen: „Philosophie populaire annamite", „Anthropos", II (1907), S. 116 ff., besonders S. 118—124, und „Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam", „Anthropos", V (1910), S. 519 ff., besonders S. 519—527.

[2] Bei v. SCHROEDER datiert die Anerkennung dieses Glaubens nicht erst von gestern; sondern er war es, der ANDREW LANG's bahnbrechendes Werk „The making of Religion" (London 1898) in Österreich und Deutschland alsbald zur Geltung brachte in einem 1902 in der Wiener Anthropologischen Gesellschaft gehaltenen Vortrag über die Anfänge der Religion, bei dem auch der Schreiber dieser Zeilen zugegen war und die erste Nachricht von der neuen Theorie A. LANG's erhielt. Seitdem hat v. SCHROEDER in mehrfachen Publikationen seinen Standpunkt vertreten; siehe darüber mein „Ursprung der Gottesidee", S. 111.

und Gebet ehren muß, als Vater der Welt und des Menschengeschlechtes, im Himmel wohnend, oder geradezu „Himmel“ genannt, und mit ihm quasi-identifiziert, dann sind in dieser einen Vorstellung alle drei Wurzeln der Religion, Naturverehrung, Geisterkult und Glaube an ein höchstes gutes Wesen, zusammengewachsen, und es läßt sich begreifen, daß dieselbe eben darum besonders stark und siegreich sein muß. Dieses Ziel der Entwicklung sehen wir in der Tat an manchen Punkten der Erde erreicht“ (S. 100—101).

Das sind alles klar und fest gezeichnete Linien. Ein Schwanken, stärker und folgenreicher als es auf den ersten Blick zutage tritt, beginnt bei der Frage: Wie kam der Mensch zu dem Glauben an das höchste Wesen, in dem Religion und Moral so eng miteinander verknüpft sind? S. 101 ff. wird die Antwort gegeben, daß er hervorgegangen sei aus der Gewahrwerdung des Sittengesetzes, des Antriebes zu altruistischem Handeln im Innern und der Außenwelt draußen; aus dieser Gewahrwerdung sei die doppelte Schlußfolgerung hervorgegangen: „Es ist Einer da, es muß Einer da sein, der da will, daß wir so handeln!“ und: „Es ist Einer da, es muß Einer da sein, der das alles gemacht hat!“ und die Verbindung beider: „Der erste Eine ist identisch mit dem zweiten Einen!“ Dieser Eine muß sehr gut und freundlich sein, daß er soviel Gutes gemacht hat. Das muß dasselbe Wesen sein, das von den Menschen ein gutes, selbstverleugnendes Wesen fordert. So wird hier zutreffend dieser kausalforschende Blick in die Innenwelt wie in die Außenwelt als „die große Geburtsstunde der Menschheit als Menschheit, die eigentliche Geburtsstunde der Religion, und mit eins auch die der Moral im menschlichen Verstande des Wortes“ anerkannt (S. 103). Diese dritte Wurzel der Religion führt v. SCHROEDER auf das Altruistische, die Liebe, zurück, die auch „die höhere Einheit von Leben und Tod“, den Ursprüngen der beiden anderen Wurzeln der Religion, sei (S. 110). Das wird dann in geistreicher Weise nach verschiedenen Richtungen hin noch weiter ausgeführt. Dabei wird u. a. auch der Satz aufgestellt, daß die drei Wurzeln der Religion auch den drei Teilen der Menschennatur entsprechen: die Naturverehrung dem sinnlichen, der Seelen- und Geisterkult dem geistigen, der Glaube an ein höchstes gutes Wesen dem sittlichen Teile der Menschennatur (S. 113). In einem besonderen Abschnitt, „Moral, Poesie, Denken“, wird dieser Gedanke weiter verfolgt und dabei besonders der innere naturnotwendige Zusammenhang von Moral und Religion durch eine umfassende Erörterung des religiösen Charakters von Eid und Gottesurteil (Ordal) bei den verschiedenen Völkern dargetan.

Wenn wir jetzt zur Beurteilung dieser mit soviel Geist und Gelehrsamkeit vorgetragenen neuen Theorie übergehen, so ist es besonders unser kulturhistorisches Gewissen, welches uns einige Bedenken eingibt, die sich auf das Verhältnis der drei Wurzeln der Religion zueinander in Zeit und Raum beziehen. Indem wir nachsuchen, wie der Verfasser diese in der Tat nicht leichten Fragen beantwortet, gewahren wir, sozusagen zu unserer Genugtuung, daß sich hier bei ihm selbst ein gewisses Schwanken zeigt. Was zunächst die Frage nach dem relativen Alter der drei Wurzeln betrifft, so wird wenigstens von Naturverehrung und Seelenglaube einmal mit aller Bestimmtheit behauptet: „Das eine ist ebenso fundamental und ebenso alt wie das andere“ (S. 78). Später aber heißt es: „Ob eine von den drei Wurzeln der Religion älter, eine jünger als die andere ist, halte ich für eine kaum zu beantwortende Frage. Tatsache ist, daß sie sich alle drei schon bei den primitivsten Völkern vorfinden und daß sie alle drei mannigfach verschlungen fortleben und fortwirken bis in die Gegenwart. Und mit dieser Tatsache werden wir uns begnügen müssen“ (S. 137—138). Dasselbe Schwanken tritt zutage bei Beantwortung der Frage, ob und wie diese drei Wurzeln bei den verschiedenen Völkern sich finden. Einmal heißt es wieder mit aller Bestimmtheit: „Ich zweifle nicht daran, daß bei gehöriger Kenntnis diese drei Wurzeln der Religion sich bei allen Völkern der Erde nachweisen lassen werden. Doch liegt das nicht immer deutlich zutage. Die Art, wie sie sich verbinden, wie sie wuchern und wachsen, ist sehr verschieden. Es kann die eine oder die andere vorwiegen und so stark sich vordrängen, daß eine andere in den Hintergrund geschoben oder fast verdeckt und verschwunden scheint. Aber sie drängt sich dann oft im Laufe der Zeit wieder hervor und macht sich energisch geltend. Bisweilen auch sind sie alle drei recht harmonisch gleichmäßig nebeneinander entwickelt“ (S. 112). Dann aber lesen wir: „Ob es Völker gibt, bei denen eine dieser Wurzeln nicht vorhanden ist und niemals vorhanden war, lasse ich ebenfalls vorläufig dahingestellt. A priori ist es möglich, doch halte ich es nicht für wahrscheinlich. Hier mag weitere Forschung entscheiden“ (S. 138).

Diese letzteren Worte ergeben die Möglichkeit, mit dem Verfasser übereinzukommen über eine Modifikation seiner Theorie, die wir in der Tat für nötig halten. Sie läßt sich in schlagender Weise dartun, wenn wir eines der Beispiele analysieren, die er anführt, um die Mannigfaltigkeit der Entwicklung der drei Wurzeln und ihre Unzerstörbarkeit darzutun, und merkwürdigerweise ist es gerade dasjenige, welches er seinem nächsten Arbeitsgebiet, Indien, entnimmt. Er weist darauf hin, wie in Indien nach mannigfachem Schwanken der Entwicklung es schließlich zu einer Trimúrti, einer Dreieinigkeit, kommt, in welcher Brahma das alte höchste Wesen repräsentiert, während die Naturverehrung durch Anerkennung Višṇus, eines alten Sonnengottes, die Geisterverehrung durch die Emporhebung Rudra-Šivas, eines alten Totengottes — und, fügen wir hinzu, Mondgottes, zur Geltung gelangt (S. 121 ff.). Aber etwas später muß der Verfasser zugeben: „In praxi hat sich die Sache so gestaltet, daß die eine Hälfte von Indien hauptsächlich den Višṇu, die andere hauptsächlich den Šiva als höchsten Gott verehrt, während Brahman überhaupt kaum ganz spezielle Verehrer hat“ (S. 123).

Die volle Sachlage ist indes noch viel charakteristischer. In kurzen Worten und in großen Zügen läßt sie sich so ausdrücken: der Süden und der Osten von Indien anerkennt Šiva und weist Mutterrecht auf; der Westen folgt Višṇu und hat totemistisches Vaterrecht. Ist schon diese Verbindung mit bestimmten sozialen Formen frappant, so steigert sich das noch bei einem Hinblick auf die ethnologischen Verhältnisse, es gibt hier auch ein Zusammenfallen mit Völkerabgrenzungen: vaterrechtlichen Totemismus und Višṇuitismus treffen wir bei den West-Dravida, den Telugu und einem Teil der Kanara, Mutterrecht und Šivaitismus bei den West-Dravida, den Tamil, Tulu und einem anderen Teil der Kanara und noch stärker bei den Munḍa-Stämmen und den Khasi. Der mutterrechtliche Charakter dieser letzteren Gruppe offenbart sich auch in der hohen Geltung, welche die weiblichen Göttinnen, wie Kali, Durga u. a. bei ihnen aufweisen, wie überhaupt die ganze Šakti-Theorie auf diese Gruppe zurückgeht; an einer Stelle geht das soweit, daß bei der Verehrung der Tripurasundari alle Anhänger nicht nur glauben sollen, daß Gott ein Weib sei, sondern daß jeder fromme Anhänger als religiösen Dienst die Gewöhnung übt, sich selbst als Weib zu denken, und als höchstes Ziel anstrebt, selbst ein Weib zu werden.

Die kulturhistorische Forschung läßt in der Tat erkennen, daß die Entwicklung der Geisterverehrung, des Animismus mit gewissen Begräbnisformen, mit dem charakteristischen Schädelkult, nicht bei allen Völkern gleichmäßig anzutreffen ist, sondern bei einem bestimmten Kulturkreis, der in wirtschaftlicher Hinsicht den Hackbau betreibt, in soziologischer Beziehung das Mutterrecht übt und in seiner Mondmythologie den Mond als Stammutter der Menschen, als ersten Sterblichen und Führer der Geister, anerkennt. Anderseits ist auch die Verehrung der Naturkräfte nicht allen Völkern unterschiedslos gemein, sondern sie ist in ihrer ausgesprochenen Form vergesellschaftet mit dem Kult der Sonne, die als die ewige Quelle aller Lebens- und Zeugungskraft betrachtet wird und mit Totemismus und Zauberei, die beide in der Darstellung v. Schroeders nicht zu gebührender Anerkennung gelangen[1]; in soziologischer Hinsicht tritt mit dem Totemismus das Vaterrecht auf, in wirtschaftlicher Hinsicht haben wir es mit den sogenannten höheren Jägern zu tun. Das Ganze charakterisiert sich wiederum, da auch auf materiellem Gebiet bestimmte Formen auftreten, als ein besonderer Kulturkreis.

Die beiden hier genannten Kulturkreise gehören aber nicht zu den ältesten, den „primitivsten“, sondern sie stellen zunächst in wirtschaftlicher und dann auch in sozialer Hinsicht schon eine Differenzierung des in den Urkulturen geübten Nahrungsmittelerwerbs dar. Während nämlich in den letzteren der Mensch die Natur nicht bearbeitete, sondern nur sammelte, was sie aus sich selbst ihm darbot (Sammelwirtschaft) und Mann und Frau sich ergänzend zusammenwirkten, der Mann auf der Jagd die Fleischnahrung, die Frau in dem Pflanzensammeln die vegetabilische Nahrung für die Familie beschaffend, ging in dem mutterrechtlichen Kulturkreis die Frau zur Pflanzenzucht über und steigerte dadurch ihre soziale Bedeutung, während in dem totemistisch-vaterrechtlichen der Mann einen größeren Einfluß auf die Tierwelt zu gewinnen suchte. Das volle Gegenstück des mutterrechtlich-pflanzenbauenden Kulturkreises aber ist der vaterrechtlich-viehzüchterische

[1] Der Zauber, den v. Schroeder nach dem Vorgang von K. Th. Preuss in Verbindung mit der Verehrung geistleiblicher Wesen noch vor die Entstehung der Religion zu setzen sucht, ist nichts so früh Primitives, sondern findet seine volle Entwicklung erst in einem sekundären, eben dem totemistischen Kulturkreis. Vgl. auch mein „Ursprung der Gottesidee“, S. 440 ff.

der Nomadenvölker, der von dem totemistischen innerlich wie äußerlich total verschieden und seinem Ursprung nach vollkommen selbständig ist; hier wird die Tierjagd zur Tierzucht entwickelt.

Wenn nun noch dazu gezeigt werden kann, daß Naturverehrung wie Animismus ihre eigentliche Entwicklung erst in zwei sekundären Kulturkreisen, dem totemistisch-vaterrechtlichen und dem pflanzenbauend-mutterrechtlichen, gefunden haben, so ist das für ihre Altersbestimmung um so bedenklicher, wenn Hand in Hand damit eine entsprechende Zurückdrängung der Verehrung des höchsten Wesens geht. Beides aber läßt sich ethnologisch feststellen. Wenn jetzt aber weiter noch gezeigt werden kann, daß diese letztere gerade in den Urkulturen deutlich vorhanden ist, während Zauberei und Animismus nur relativ gering entwickelt sind — beides glaube ich von zwei so wichtigen Gebieten wie Südostaustralien und den Pygmäenvölkern dargetan zu haben —, so dürfte es schon jetzt schwer fallen, die These in vollem Umfang aufrecht zu halten, sowohl daß jene drei „Wurzeln" der Religion bei allen Völkern vorhanden gewesen, als auch daß sie von gleichem ethnologischem Alter seien.

Sondern es scheint sich eine andere Auffassung aufzudrängen. Die Religion hat ursprünglich nur eine Wurzel: die Anerkennung und Verehrung eines höchsten Wesens, hervorgegangen „von einer naiv-kindlichen und doch tiefsinnig-genialen, aus dem ganzen Wesen des Menschen, seinem ganzen Denken, Fühlen und Verlangen sich losringenden Schlußfolgerung von der Gesamtheit der Welttatsachen, der materiellen, wie der idealen, aus"[1]. Ich meine, daß V. SCHROEDER dieser Auffassung nicht zu fern steht, wenn er gerade die Erfassung der Idee des höchsten Wesens schlechthin als „die eigentliche Geburtsstunde der Religion" bezeichnet[2]. Und diese Anerkennung des höchsten Wesens findet sich klar und fest schon in den ältesten uns bekannten Kulturkreisen. Geisterglaube und Naturverehrung sowie Zauberei waren zunächst nur in schwachen Anfängen vorhanden, und vor allem, sie hatten damals keinerlei religiöse Bedeutung. Sondern sie waren rein „profane" Dinge, der Geisterglaube eine Art primitiver Philosophie, die Zauberei eine Art tastender Naturwissenschaft und Technik, die Naturverehrung eine Art Poesie. Erst der bedeutungsvolle Umschwung auf wirtschaftlichem Gebiete, der in den sekundären Kulturkreisen eintrat, ließ die Entwicklung dieser „profanen" Dinge emporschnellen, in das Gebiet der Religion eindringen, teilweise diese verdrängen, mehr noch sich mit ihr vermischen und dadurch von ihr religiösen Charakter übernehmen. Es muß indes hervorgehoben werden, daß unter den sekundären Kulturkreisen derjenige der viehzüchtenden Nomadenvölker die Verehrung des höchsten Wesens, das sich hier mehr und mehr als Himmelsgott festsetzte, am besten bewahrt hat.

Die Kompliziertheit der Verhältnisse steigert sich nun noch dadurch, daß die sekundären Kulturkreise sowohl unter sich, wie mit den Urkulturen, mannigfache Mischungen eingehen können und so eine Reihe tertiärer Kulturkreise entstehen lassen, bei denen die Herauskennung der ursprünglichen Komponenten natürlich um so schwieriger ist. Weil wir es bei dem vorliegenden Werk mit den indogermanischen oder arischen Völkern zu tun haben, so interessiert uns besonders jene Mischung von vaterrechtlich-viehzüchterischer Kultur mit mutterrechtlich-pflanzenzüchterischem Hackbau, aus dem die Pflugkultur hervorgeht, die je nach der Stärke der beiden Komponenten vaterrechtlich oder mutterrechtlich sein kann, zumeist aber das erstere ist. Das ist wohl immer der Fall, wenn auch noch eine Mischung mit vaterrechtlichem Totemismus eintritt, die nicht immer den Totemismus, wohl aber oft eine gewisse Lokalorganisation und zumeist die großen solaren Zeugungsgötter mitbringt. In diesem Falle mehr oder minder starker dreifacher Mischung befinden wir uns bei sehr vielen indogermanischen Völkern.

Die Belege für die hier entwickelten Ansichten sind teils in den bisherigen Arbeiten der kulturhistorischen Schule (GRAEBNER, ANKERMANN, FOY, SCHMIDT) geliefert worden, zum andern Teil, besonders was die hervorragende Bedeutung des bisher noch von keinem Forscher als solchen erkannten viehzüchterisch-nomadistischen Kulturkreises betrifft, gedenke ich in dem im Erscheinen begriffenen III. Band „Völker und Kulturen" des Werkes „Der Mensch aller Zeiten" sie beizubringen. Wie man sieht, sind die Abweichungen von den von Prof. V. SCHROEDER hier vorgetragenen Lehren im wesentlichen nur relativer Natur, indem sie sich auf das Verhältnis der drei Wurzeln der Religion zu einander beziehen. Die klare und geistvolle Darlegung der drei Wurzeln selbst,

[1] SCHMIDT, „Die Stellung der Pygmäenvölker". Stuttgart 1910, S. 249.
[2] Siehe das Zitat oben S. 111.

das nachdrückliche Eintreten insbesonders für die primitive Tatsächlichkeit der Anerkennung eines höchsten Wesens bleiben auf jeden Fall anerkannt als wertvolle Vorzüge des ganzen Werkes. Bei der Analysierung des Glaubens an ein höchstes Wesen muß der besondere Fortschritt hervorgehoben werden gegenüber früheren Behandlungen, daß er nicht nur auf die kosmologischen Tatsachen zurückgeführt, sondern in engste Verbindung gebracht wird mit den Tatsachen des sittlichen Selbstbewußtseins, des Gewissens und der Verpflichtung zum Altruismus; denn darin liegt ein überraschender neuer Beweis der inneren, organischen Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit.

Von Einzelheiten aus diesen Abschnitten berühre ich hier nur kurz die Ansicht des Verfassers, daß „die Entstehung des Opfers auf dem Boden der Seelenkulttheorie sich überzeugend einfach erklären und leicht verstehen läßt" (S. 76), nämlich von dem den Verstorbenen dargebrachten Speiseopfer aus. Ich habe anderswo schon darauf hingewiesen, daß diese Theorie vollständig außer acht läßt die Primitialopfer, die mit Seelenkult nichts zu tun haben, wohl aber aufs Engste verbunden sind mit der Verehrung des höchsten Wesens und gerade auch bei den primitivsten Völkern sich finden, bei denen die Speiseopfer unbekannt sind [1]. Der Verfasser tat also gut daran, seinen Worten die beschränkende Klausel hinzuzufügen: „Vielleicht ist freilich auch diese Erscheinung aus mehrfacher komplizierter Wurzel erwachsen."

Der Verfasser geht jetzt zu seinem speziellen Gegenstand über, der Religion der altarischen Völker. Ganz abgesehen davon, daß unsere Besprechung schon jetzt eine bedeutende Länge erreicht hat — nicht zu lang freilich im Verhältnis zu der Bedeutung des vorliegenden Werkes —, müssen wir uns jetzt auch deshalb kürzer fassen, weil wir hier nicht mehr wagen dürften, eine Kritik des hervorragenden Sanskritisten und Indogermanisten in seinem eigensten Arbeitsbereich vorzunehmen. Wir werden uns daher darauf beschränken, kurz den Gang der Untersuchung und die wichtigsten Ergebnisse darzulegen, um dem Leser wenigstens einigermaßen einen Begriff von der außerordentlichen Bedeutung des Werkes in diesen Fragen und den zahlreichen überraschenden neuen Weitblicken, die es gewährt, zu verschaffen.

Ein vorbereitender Abschnitt „Die Arier" (S. 170—294) führt mit seinen drei Unterabteilungen „Die Heimat der Arier", „Die Kultur der arischen Urzeit" und „Allgemeines über die religiösen Vorstellungen der arischen Urzeit" in den Gegenstand ein und behandelt eine Reihe äußerst interessanter, aber auch immer noch heiß umstrittener Fragen, wie z. B. ein Blick in das 1913 erschienene Werk von S. Feist, „Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen", erkennen läßt. Der Verfasser behandelt diese Fragen mit Umsicht und Mäßigung. Nur der hier erstmalig durchgeführte, übrigens sehr wertvolle Versuch, auch die geistige Eigenart des Ariers zu zeichnen, scheint mir allerdings etwas „zu panegyrisch" (S. 213) ausgefallen zu sein. Es wird hier wie in ähnlichen Darstellungen zu wenig beachtet, daß der Fall der Indogermanen nur ein Spezialfall von der bedeutungsvollen Rolle bildet, welche sämtliche Völker des viehzüchterisch-nomadistischen Kulturkreises für die Gesamtkulturentwicklung der Erde gespielt haben. Der Satz: „Das große Land der arischen Zukunft dürfte ... wohl Nordamerika sein" (S. 188) wird sicherlich vielseitigem Widerspruch, auch in Amerika selbst, begegnen.

Seine Auffassung von der hohen Bedeutung der Verehrung des höchsten Wesens auch für die Religion der Arier bringt v. Schroeder dadurch zum Ausdruck, daß er diese Wurzel der Religion jetzt zuerst behandelt und ihrer Untersuchung den ganzen noch übrigen Teil des vorliegenden ersten Bandes widmet (S. 295—587). Die zweite Wurzel, die Naturverehrung mit den zu ihr gehörigen Lebensfesten, soll im zweiten, die dritte Wurzel, „Seelengötter und Mysterien", im dritten Band zur Behandlung gelangen.

In einem allgemeinen Überblick „Der altarische Himmelsgott" (S. 299—314) werden zunächst die aus der bekannten Wurzel *div* „leuchten" hervorgegangenen Götternamen der arischen Völker näher untersucht und ihre Beweiskraft für das Vorhandensein eines höchsten Himmelsgottes schon in der arischen Urzeit gegen alle Einwände mit Erfolg verteidigt, besonders treffend auch gegen die Auffassung, die u. a. noch K. Helm in seiner „Altgermanischen Religionsgeschichte" (Heidelberg 1913, S. 272) vorträgt, daß keine Berechtigung vorliege, bei dem arischen Urvolk schon die Verehrung eines persönlichen Himmelsgottes anzunehmen.

---

[1] Siehe mein „Ursprung der Gottesidee", S. 160—166, und „Die Stellung der Pygmäenvölker", S. 111.

Zur Spezialuntersuchung übergehend wendet sich der Verfasser zuerst den Indern und Persern und speziell der Periode zu, wo beide noch zusammen ein Volk bildeten. Er legt hier die ursprüngliche Identität des Asura Dyāus-pitar zunächst mit Varuṇa dar, von denen ersterer mehr den leuchtenden Taghimmel, letzterer mehr das sternen- und wolkentragende Firmament darstelle; Varuṇa sei ursprünglich ein Beiname Dyāus-pitars gewesen, der mit der Zeit als besondere Göttergestalt von diesem sich loslöste und mehr und mehr in den Vordergrund trat. Die Gesamtheit der von Dyāus-pitar und Varuṇa ausgesagten Prädikate ergeben die schlagendste Ähnlichkeit mit dem Ahuramazdā der Perser. Als besonders charakteristisch werden dann hervorgehoben die enge Vergesellschaftung beider Himmelsgötter mit einem Freundwesen Mithra-Mitra, das seinerseits wieder zu einer sowohl bei den Indern als bei den Persern auftretenden Siebenzahl hoher göttlicher Geister gehört, die dem Himmelsgott zunächst stehen (S. 315—353).

Auf diese Siebenzahl, Ādityas bei den Indern, richten sich nun mehrere scharfsinnige Einzeluntersuchungen, die eine ganze Reihe überraschender Ergebnisse zutage fördern, die um so wichtiger sind, da sie die Grundlage für Vergleichungen schaffen, die auch zu den übrigen arischen Völkern hinübergreifen. Von diesen Ergebnissen seien hier besonders hervorgehoben die Charakterisierung der Ādityas, die sämtlich mythenlos und keine Naturgötter, sondern gute, freundliche, sündenlose, heilige Götter sind, als siebenfache Ausstrahlungen, Hypostasierungen des einen göttlichen Wesens, die ausgezeichnete Exegese ihrer Namen, die Auffindung des alten Gewittergottes Parjanya als früheren Inhabers der jetzt namenlosen siebenten Āditya-Stellung, die Wahrscheinlichmachung einer früheren Neunzahl des obersten Götterkreises, während die jetzige Siebenzahl, durchaus aber nicht die Idee dieser hohen Götter, auf babylonischen Einfluß zurückzuführen wäre (S. 354—438).

Das gerade Gegenteil von dieser vielfachen Ausstrahlung und Abspaltung, nämlich feste Konzentrierung auf e i n e göttliche Person des Himmelsgottes, stellt der Verfasser in den zwei folgenden Untersuchungen für den Zeus der Griechen und den Jupiter der Römer fest, deren besondere Eigenart er in glücklicher Weise dartut. Die reiche, oft so anstößige Mythenwelt, in der Zeus erscheint, kann sicher noch umfassender, als der Verfasser es tut, auf spätere Akkretion von Astralmythen, besonders aber von Lunarmythen, zurückgeführt werden (S. 445—482).

In dem jetzt folgenden Abschnitt „Der Himmelsgott bei den Germanen“ (S. 483—523) trägt die Untersuchung der indischen Ādityas wieder reiche Frucht. Denn nachdem zunächst die Gestalt des althochdeutschen Gottes Zio, Ziu, des angelsächsischen Tio, des altnordischen Tyr ins rechte Licht gesetzt ist, das allerdings immer noch spärlich genug bleibt, zeigt die eindringende Untersuchung des Verfassers, daß in dem germanischen Götterkreise noch eine ganze Reihe bisher nicht recht gewürdigter Gestalten vorhanden sind, die, ganz ähnlich den indischen Ādityas und teilweise ihnen auch im Namen gleichend, nichts anderes sind als zurückgedrängte Hypostasierungen des alten Himmelsgottes, dessen Wesen und Funktion sie jetzt durch die ihnen anhaftenden Züge bedeutend bereichern können. Da ist zunächst der Gott Ere, Erch, der, gleichwie Irmin, auch der Wortbedeutung nach dem indischen Āditya Aryaman gleichzustellen ist; ferner Istvi, der Schutzgott der Istaevonen, in seiner Bedeutung „der Echte, Wahrhaftige“; dann Ingvi, der Schutzgott der Ingaevonen, zugleich Beiname des nordischen Gottes Freyr „der Herr“ = Asura, in seiner Bedeutung an Mithra „den Gefährten“ mahnend; dann, mit Freyr eng verbunden, Njördhr, der männliche Nerthus, als regenspendender Gott dem Varuṇa ähnlich; ferner vielleicht Heimdallr, ein alter Licht- und Himmelsgott; endlich Fjörgynn, dem altindischen Gewittergott Parjanya wie den litauisch-lettischen Donnergöttern Perkunas und Pehrkons entsprechend, der ebenfalls ein alter Gewittergott gewesen sein muß. Alle diese Götter, wenn wir den zweifelhaften Heimdallr weglassen, ergeben zusammen eine dreifache Dreiheit, also eine Neunzahl, wie sie auch bei indischen Ādityas als wahrscheinlich dargetan worden war.

Die Spärlichkeit des vorhandenen Materials nötigt dazu, in einen einzigen Abschnitt (S. 524—554) die Untersuchung über den Himmelsgott bei den Kelten, Litauern und Letten, Slawen und Phrygern zusammenzufassen, die aber doch besonders bei den Slawen und den Letto-Litauern zu schönen Ergebnissen gelangt.

In dem Schlußkapitel „Der Himmelsgott, das höchste gute Wesen der arischen Urzeit“ (S. 555—587) werden dann die zahlreichen Einzelergebnisse gesammelt, gesichtet und in einer wirkungsvollen Zusammenfassung zur vollen Geltung gebracht. Wir müssen auf das Werk

selbst verweisen und führen hier nur die überraschende Gruppierung an, die sich unter den arischen Völkern entsprechend der spezifischen Eigenart der Ausgestaltung der Himmelsgottidee ergibt. Wir erhalten hier eine östliche Gruppe, in welcher Gott als Bhaga-Bog, der Milde und Gütige, charakterisiert wird: dazu gehören die Inder, die Baktrer und Perser, die Phryger, die Slawen; dann eine westliche Gruppe, wo der Gott als Kriegsgott, dann als Schutzherr der Volksversammlungen, des Stammes-, Volks- und Staatsverbandes betrachtet wird: dazu gehören die Germanen, die Kelten, die Römer, die Griechen. Die Gruppierung ist um so überzeugender, da sie zusammenfällt mit der bekannten Scheidung der Indogermanen in Kentum- und Šatem-Völker; die Letto-Litauer, deren religiöse Stellung aus Mangel an Daten nicht zu bestimmen ist, gehören wahrscheinlicher zur östlichen, Bhaga-Gruppe (S. 562—564).

Der Verfasser schließt diesen Band seines bedeutungsvollen Werkes mit den schönen Worten, die wir auch hierhin zum Schluß setzen wollen: „Der Himmelsgottglaube der arischen Urzeit — wenn auch vom Monotheismus weit entfernt, da neben jenem Gotte doch noch zahlreiche andere Götter geglaubt und verehrt wurden, dennoch ein wichtiger und bedeutsamer Glaube —, er erhielt sich seinem Kerne nach in all den Wandlungen und Umgestaltungen späterer Zeiten, er entwickelte sich bei den Persern und Indern in bedeutsamer Weise, und er bereitete die arischen Völker Europas auf die Predigt von dem einen großen Gotte vor, dem Vater im Himmel, zu welchem Jesus Christus seine Jünger aufblicken und beten lehrte" (S. 587).

Wir sehen mit hoher Erwartung den beiden übrigen Bänden entgegen, mögen sie bald folgen, um das monumentale Gesamtwerk zu vollenden. P. W. Schmidt, S. V. D.

Viktor Cathrein, S. J. *Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit.* I. Bd.: Die Kulturvölker. Die Naturvölker Europas, Asiens und Afrikas (nördliche Hälfte). I—XII, 1—694 SS. II. Bd.: Die Naturvölker Afrikas (Südhälfte) und Nordamerikas. I—IX, 1—653 SS. III. Bd.: Die Naturvölker Südamerikas, Australiens und Ozeaniens. I—VIII, 1—592 SS. Herder'sche Verlagshandlung. Freiburg i. B. 1914.

Das Ziel, das bei vorliegender umfassender Arbeit den Verfasser geleitet, war nicht nur: „. . . zu zeigen, daß einige sittliche Ideen ein Gemeingut aller Menschen sind, sondern wir wollten alle wesentlichen sittlichen Ideen, wie sie im Dekalog enthalten sind, bei allen Völkern nachweisen . . . Namentlich haben wir uns bemüht, dem Zusammenhang nachzuforschen, in dem bei allen Völkern Religion und Moral stehen" (Bd. I, S. V). „Um den Zusammenhang von Religion und Moral zu erkennen, war es natürlich notwendig, bei den verschiedenen Völkern wenigstens die Grundzüge ihrer Religion darzulegen, ebenso ihre Ansichten über das Fortleben nach dem Tode und den Zustand im Jenseits, wie sie sich namentlich in den Begräbnisgebräuchen offenbaren" (Bd. I, S. VI). In diesem Sinne nimmt der Verfasser die ethnographischen Quellen vor und erhält eine durchaus bejahende Antwort auf die eingangs (Bd. I, S. 1) gestellte Frage: „Gibt es einen Grundstock von sittlichen Begriffen und Grundsätzen, die von allen Völkern zu allen Zeiten anerkannt waren und die man deshalb als ein unverlierbares Gemeingut aller Menschen bezeichnen kann?"

Wenn der Verfasser in den einleitenden Ausführungen (S. VI und S. 19, 20) bemerkt, daß er sich von vorneherein darauf beschränkt habe, von rein ethnographischen Gesichtspunkten aus das einschlägige Material zusammenzustellen, so wird man dankbar anerkennen, daß dies nach Maßgabe des Raumes in drei umfangreichen Bänden in relativ ausführlichem Maße gelungen ist. Indes werden wir einzelne Bemerkungen, die wir vom ethnologisch-religionswissenschaftlichen Standpunkte zu machen haben, weiter unten folgen lassen, nachdem wir uns zuvor mit einer Bestimmung, die der Verfasser einleitend über die Ethnologie getroffen, kurz auseinandergesetzt haben.

Wir stimmen dem Verfasser rückhaltlos bei, wenn er dort, wo er von der Methode der Behandlung spricht, von der Ethnographie sagt, daß sie sich darauf beschränkt, „aus den Quellen möglichst genau und zuverlässig zu ermitteln, welches der tatsächliche Kulturzustand eines Volkes zu einer bestimmten Zeit gewesen sei, und zwar in materieller und geistiger Beziehung" (S. 18, 19). Die darauffolgenden Sätze, welche den Charakter der Ethnologie bestimmen sollen,

sind nun nach unserer Ansicht nicht gleich glücklich, ja zum Teil wohl mehr geistreich als richtig. Es heißt: „Die Ethnologie geht weiter. Sie ist, um mich so auszudrücken, die Philosophie der Ethnographie. Sie sucht aus dem durch die Ethnographie ermittelten Material wissenschaftliche Schlüsse zu ziehen und dieses Material zu einer Kulturgeschichte der Menschheit im großen zu verarbeiten, uns die Zusammenhänge der Völker untereinander, die Entstehung und Entwicklung der verschiedenen Institutionen darzulegen." Wie sehr wir dem letzten Satze, der wesentlich gleichsetzt Ethnologie und Kulturgeschichte, beipflichten, ebenso sehr lehnen wir es ab, in der Ethnologie auch nur gewissermaßen die Philosophie der Ethnologie zu sehen. Hat die Ethnographie — hiemit geben wir unsere Auffassung wieder — die Aufgabe, die kulturellen Tatsachen und bis zu einem gewissen Grade auch ihre chronologische Folge (im absoluten oder relativen Sinne) darzulegen, so ist die tiefere Durchdringung des Materials, die Ergründung des historischen Kausalnexus der Tatsachen, die Eruierung der zeitlichen, räumlichen und genetischen Zusammenhänge von Völkern und Kulturen das, was wir unter Ethnologie = Kulturgeschichte verstehen. Daß hierbei eine gute philosophisch-psychologische Ausrüstung dem Forscher die besten Dienste leistet, das irgendwie in Abrede stellen zu wollen, liegt uns gewiß sehr fern; was wir ablehnen, ist nur, in der Ethnologie als solcher irgendeine Art von Philosophie zu sehen. Sie ist das so wenig, als Geschichte als solche jemals Philosophie sein darf. Wie es nun allerdings eine Philosophie der Geschichte gibt, so auch eine Philosophie der Ethnologie, die sich u. a. heute ja vor allem in der Völkerpsychologie repräsentiert.

Jedoch erkennen wir gerne an, daß, abgesehen von der eben kritisierten Bezeichnung der Ethnologie, sich die Darlegungen des Verfassers im übrigen unserer Auffassung wenigstens sehr nähern. Es scheint daher dem Rezensenten nicht ausgeschlossen, daß es sich bei genanntem Ausdruck nur um einen weniger glücklich gewählten Ausdruck handelt. Indes, wie auch immer die diesbezügliche Auffassung des Autors sein mag, für die vorliegende Arbeit bleibt sie jedenfalls ohne besondere Folgen, da sie nur eine ethnographische und keine ethnologische Lösung der vorgesteckten Aufgabe anstrebt.

Diesen ausgesprochen ethnographischen Charakter des Werkes wollen wir nun auch keinen Augenblick aus dem Auge verlieren, wenn wir darangehen, uns zu seinen eigentlichen Darlegungen zu äußern.

Da glauben wir nun zunächst bemerken zu sollen, daß auch bei einer ethnographischen Darstellung die Aufteilung der Völker nach rein geographischen Gesichtspunkten nicht mehr recht empfehlenswert erscheint. Der Verfasser will dieses sein Vorgehen sichtlicherweise begründen, wenn er in der Einleitung (S. 19) schreibt, daß er sich nicht eingelassen „auf die Untersuchung der Stammverwandtschaft oder der gemeinsamen Abstammung und Herkunft und der Geschichte der verschiedenen Völker u. dgl. In dieser Beziehung ist — namentlich soweit es sich um die Naturvölker handelt — das allermeiste sehr ungewiß und problematisch". Bei aller Schätzung des Autors ersteht hier doch dem Ethnologen die Pflicht, gegen solche Äußerungen Protest zu erheben. Denn es existiert immerhin gerade hinsichtlich der Zusammengehörigkeit und Altersfolge der Völkergruppen doch eine stattliche Reihe von Tatsachen, die in bezug auf ihre Sicherheit keinen anderen wissenschaftlichen Ergebnissen nachstehen. Daß beispielsweise von den afrikanischen Völkern die Pygmäen und Buschmänner die ältesten und die Hamiten die jüngsten sind, ist heute längst nicht mehr problematisch. Daß ferner in der Südsee die Tasmanier allen anderen Kulturschichten vorausgingen, daß dort die Polynesier nach Sprache und Kultur zusammengehören und die jüngste Einwanderungsschicht darstellen, das und Gott Dank noch manches andere ist hier wie anderswo keineswegs mehr Problem, sondern sichere wissenschaftliche Tatsache, der man getrost wie nur irgendeiner vertrauen kann.

Nach unserem Dafürhalten hätte deshalb auch eine bloß beschreibende Darlegung religiöser Erscheinungen sich unbedingt an die ethnologischen Völkergruppierungen anzuschließen, soweit diese natürlich als gesichert herausgearbeitet sind. Denn wie alle indigenen Elemente in den einzelnen Kulturen ihr bestimmtes Gepräge haben, so partizipieren an dem „Geist" ihrer Kultur ganz besonders auch die religiös-ethischen Anschauungen eines Volkes, und eine Beschreibung nach geographischen Gesichtspunkten reißt notwendig, aber unnötig, auseinander, was zusammengehört. Daß dieses dann einem besseren Verständnis der Dinge hindernd im Wege steht, liegt auf der Hand. Aus unseren Bemerkungen ergibt sich als selbstverständliche Konsequenz, daß eine ethnologische Bearbeitung der im vorliegenden Werke behandelten Probleme nicht

nur einige, sondern eingehendste Berücksichtigung der ethnologischen Völkergruppierungen erheischen würde.

Es ist begreiflich, daß der Verfasser trotz des bloß beschreibenden Charakters seiner Arbeit doch des öfteren geradezu dazu gedrängt wird, sich zu Erscheinungen im Völkerleben wie der des Mutterrechts, des Totemismus, der Exogamie usw. zu äußern. Diese Äußerungen nun verraten dem Ethnologen vielfach den Mangel eingehenderer ethnologischer Fachkenntnisse, und wir möchten gerade hinsichtlich der vorhin genannten Erscheinungen betonen, daß wir in bezug auf ihre Erkenntnis heute doch weiter vorgeschritten sind, als die entsprechenden Darlegungen des Verfassers vermuten lassen könnten — ohne die vielen Rätsel, die zu lösen übrig bleiben, vertuschen zu wollen.

Was die Quellen betrifft, die vom Autor herangezogen sind, so stellen Missionszeitschriften, katholische und protestantische, ein bedeutendes Kontingent. Mit Recht betont der Verfasser, daß hier ein wertvolles Material aufgeschichtet liegt. Daß er so nachdrücklich die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt und es selber schon in so weitem Maße in seiner Arbeit ans Licht gezogen hat, darin besteht ohne Zweifel eines seiner Hauptverdienste. Auf eine erschöpfende Behandlung des Themas macht die Arbeit nach des Verfassers ausdrücklichem Bemerken keinerlei Anspruch; daß mancherorts die neuere Literatur wohl zu sehr hinter der älteren zurücktritt, hängt vielleicht mit dem Bestreben zusammen, die ältere Missionsliteratur wieder zur berechtigten Geltung zu bringen. Das Zurücktreten neuerer Werke gegenüber den älteren fiel uns am meisten auf bei Behandlung der Eingebornen Nordamerikas. So vermissen wir dort ganz die Namen von Forschern wie Cushing, Fletcher, Russel, Maccauley, Turner, Mooney, Dorsey u. a., deren aus den letzten Jahrzehnten stammenden Arbeiten über die Religionen der nordamerikanischen Indianer man vor allem auch in den umfassenden Publikationen des Smithsonian Institution in Washington untergebracht findet.

Wir schließen unsere Besprechung und scheiden von dem Werke des greisen Verfassers mit Bewunderung seines unermüdlichen Arbeitseifers — ein nachahmenswertes Beispiel für uns Jüngere — und mit nochmaligem Dank für das reiche wertvolle Material, das er der Vergessenheit entrissen hat. Auch mit den Ergebnissen der Arbeit sind wir im großen und ganzen vollauf einverstanden; Erscheinungen, für deren weltweites und immerwährendes Vorkommen ein so erdrückendes Beweismaterial beigebracht wird, können nicht anders als in dem vom Verfasser angegebenen Sinne erklärt werden. Und gewiß kein Zweifel kann darüber bestehen, daß eine ethnologische Durcharbeitung des Materials erst recht seine Bedeutung ans Licht treten lassen würde.

P. W. Koppers, S. V. D.

E. Seler. *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde.* 5. Band. Berlin 1915. Behrend & Co. XXXVIII + 585 SS.

Nach siebenjähriger Unterbrechung ist auf den dritten Band der fünfte gefolgt, aber auch der vierte geht seiner Vollendung entgegen. Wir besitzen in dieser Veröffentlichung nicht nur einen Ersatz für die weit zerstreuten Originale, sondern auch eine Reihe von Erweiterungen, deren Umfang fast die Hälfte dieses Bandes ausmacht. Das selbständig erschienene Inhaltsverzeichnis über die drei ersten Bände mit 370 Seiten bildet mit dem Verzeichnis des fünften Bandes die von allen ersehnte praktische Ergänzung dieses Standwerkes der noch jungen amerikanistischen Wissenschaft. Der Index bietet über die meisten Gegenstände zusammenhängende Erläuterungen und geht auf sprachlichem und geographischem Gebiete noch über den Inhalt der Abhandlungen hinaus.

Die ausgedehnteste und am wenigsten verwüstete Ruinenstätte des nördlichen Yukatan ist Chich'en Itzá (am Brunnen der Itza-Leute). Den Kern dieses sehr alten Wallfahrtsortes bildet ein kreisrunder, mit klarem Wasser gefüllter Einbruch-Schacht von 30 Meter Durchmesser. Die großartigen Kunstbauten in seiner Umgebung wurden schon lange vor der spanischen Eroberung des Landes verwüstet; darauf fing der Urwald an, die Stätte zu überziehen und vor weiterer Zerstörung zu schützen.

Es ist Seler gelungen, die Hauptlinien der Geschichte des Baues und seiner Bewohner aufzudecken und von dem Wuste älterer phantastischer Berichte zu befreien. Die ältesten Gebäude waren in reinem Maya-Stil errichtet, die zweite Bauperiode trug mexikanisches Gepräge,

sie war die glänzendste; in der dritten und letzten benutzte man die aus dem Abbruche entbehrlicher Bauten gewonnenen Steine. Die Bauherren der zweiten Periode waren allem Anschein nach in den Schulen von Teotiuacan, Tula und verwandten Kunstzentren gebildet. Wie an mehreren anderen Stätten höherer Kultur, so bestand auch hier die herrschende Klasse aus den Nachkommen einer auf Abenteuer ausgezogenen auswärtigen Kolonie mitten in ganz fremder Bevölkerung. Sie kannten die mexikanischen Gottheiten Quetzalcouatl, Xipe, Mixcouatl, Tlaçolteotl, Chalchiuhtlicue. Die weiblichen Gottheiten spielten aber, wie bei den halbmythischen Tolteken, keine große Rolle. Sonnen-, Mond- und Venus-Mythen waren bei der Dekoration des Äußern wie des Innern verwertet. Ein starker Sonnenkult konnte sicher nachgewiesen werden, und auch der Mondkult war vertreten. Der Schmuck der Götter ist vorwiegend mexikanisch, wenn auch nicht gerade aztekisch. Die Namen vieler Personen sind angegeben, aber in noch nicht völlig entzifferter Schrift. Letztere führte aber doch zu einem wichtigen Schlusse: „Es ist so sehr mexikanischer Bilderschriftstil, so sehr von dem abweichend, was uns die bis jetzt bekannt gewordenen Maya-Handschriften und Maya-Reliefe zeigen, daß diese Tatsache, meiner Auffassung nach, allein genügen würde, diese Chich'en Itza-Reliefe ... einem den Mexikanern, ihrer Abstammung oder mindestens ihrer Kultur nach nahe verwandten Volke zuzuweisen." Die aufgefundenen Gemälde zeigen deutlich, daß die Erbauer der Tempelpyramiden etwas enger mit den Tolteken zuhammenhingen, als das Völkergemisch der Azteken. In der Hauptstadt Mexiko hatte z. B. Quetzalcouatl, die am meisten genannte Gottheit der Tolteken, weder einen öffentlichen Tempel, noch ein von allen Schichten der Bevölkerung gefeiertes Fest; hier aber stand, wie in Mayapan, sein Heiligtum an bevorzugter Stelle, und es war kreisrund, wie viele Häuser seiner Erbauer, während man aus der Stadt Mexiko keine runden Wohnungen kennt. Anderseits besaß man in Chich'en Itza wie in der fernen Inselstadt ein prächtiges Kriegerhaus, von dessen Bau und Verfall SELER eine interessante Schilderung gibt, die auf einzelne ältere Archäologen kein günstiges Licht wirft.

In einem der Maya-Bevölkerung angehörenden Gebäude wurde nicht weit von den Tempeln eine datierte Inschrift entdeckt, die nur ein einziges Jahr älter ist, als die jüngste von allen bisher gefundenen, die von Sacchaná. Von systematischen Ausgrabungen erwartet SELER hier wie anderwärts viele wichtige Entdeckungen, welche die bisherigen noch übertreffen dürften.

Die letzte und vollständig neue Abhandlung des Bandes über die Teotiuacan-Kultur des Hochlandes von Mexiko verrät schon in ihrer äußeren Form durch ihre 265 Abbildungen und 81 Tafeln, das große Interesse des Verfassers für dieses ihn seit vielen Jahren beschäftigende Problem. Das nur 33 Kilometer von der Hauptstadt entfernte Teotiuacan war schon zur Zeit der Eroberung des Landes eine von indianischen Sagen umwobene Ruine. Die Ausgrabungen sind noch nicht weit gediehen, aber an einer Stelle wurde doch ein kräftiger Ansatz gemacht, dessen Verlauf allerdings SELER scharf kritisieren mußte. Der gut durchgebildete und weit verbreitete Baustil läßt auf ein kunstsinniges Volk schließen, das seine Errungenschaften durch viele Jahrhunderte hindurch vervollkommnet hatte. Eine Anzahl von aufgefundenen Schädeln beweisen durch ihre natürliche Beschaffenheit und künstliche Deformation, daß die herrschende Klasse weder der Urbevölkerung (Otomi), noch den später ansässigen Mexikanern angehörte, sondern daß sie aus dem östlichen Küstenlande hierher vorgedrungen war.

Die durch die ersten Missionare bekannten indianischen Sagen über die Ruinenstätte haben sich nicht bestätigt. Die größte Pyramide von 62 Meter Höhe war nicht der Sonne, sondern der Erd- und Mondgöttin errichtet, deren Kult den ersten Rang eingenommen zu haben scheint. Die Stadt sollte auch einen Begräbnisplatz der Könige enthalten. Nach Erfahrungen an anderen Orten (Mitla, Chich'en Itza) ist das nicht gerade unwahrscheinlich, aber dort, wohin die Sage sie versetzte, wurden nur Wohngebäude gefunden.

Höchst wertvolle Wandgemälde in einem Privat-Sacrarium beweisen, daß neben der Erdgöttin noch Sonnen-, Stern-, Feuer- und Weingötter verehrt wurden. Die letzteren waren nach mexikanischer Tradition im Küstenland heimisch, von wo ja auch der Tlaçolteotl-Kult in die Hauptstadt gekommen war. Das verstärkt den aus der Schädelform gezogenen Schluß über die Herkunft der in Teotiuacan herrschenden Klasse; zudem besaßen die an der Ostküste wohnenden Totonaken eine feste Tradition, wonach sie über Teotiuacan in ihre letzten Wohnsitze gekommen wären. Bei ihnen war auch, wie bei den Maya-Stämmen, die Zahnfeilung im Gebrauch, die in derselben Form aus Teotiuacan bekannt ist.

Die mit Teotiuacan verwandten Kolonien mußten große Verbreitung besessen haben, SELER weist sie im ganzen östlichen Gebiet der Otomi nach; aber überall waren sie langsam dem mexikanischen Einfluß gewichen oder unterlegen. Neben mehreren, wohl allen Stämmen Mexikos gemeinsamen Gebräuchen, erwähnt SELER die auch in Südwest-Asien vorkommende Sitte, wichtigen Bauwerken durch Einschließung von Opfermenschen, selbst von lebenden, den Nimbus eigenen Lebens zu verleihen. Man fand nämlich an den vier Kanten der großen Pyramide je ein Kinderskelett. Die Mexikaner begnügten sich allerdings gewöhnlich mit eingemauerten Herzen und Idolen, wie im Kriegerhaus von Chich'en Itza.

Ganz eingehend, von reichen Abbildungen begleitet, behandelt SELER die in der mexikanischen Archäologie so viel beachteten und früher rätselhaft erscheinenden Tonwaren von künstlerischem Gepräge, die mit zwei anderen Typen an mehreren Stellen zusammen gefunden werden. Auch dieses Rätsel ist nunmehr gelöst. Die so auffallenden Tonwaren sind unter sich und mit denen von Teotiuacan verwandt. Ihre Herstellung dauerte merkwürdigerweise im Nordwesten der Hauptstadt bis fast in die Zeit der spanischen Eroberung, und SELER glaubt, gestützt auf gute Gründe, daß ein Rest des Künstlervolkes sich in dem Clan der Federarbeiter in Mexiko erhalten habe, ihre Kunst war in historischer Zeit die angesehenste, und sie wurden als die zuerst gekommenen Ansiedler des Landes betrachtet. Der dritte Typus von Tonwaren gehört dem Otomi-Volke an, von dem einzelne Enclaven noch heute unter den Azteken bestehen, ziemlich weit von ihrem geschlossenen Gebiete.

Aus der Fülle von Resultaten möge zunächst jenes erwähnt werden, das den Einfluß Teotiuacans in unerwarteter Weise ausgedehnt erscheinen läßt. Unter den Tonwaren finden sich Gefäße, die glasiert aussehen, ohne es zu sein; dadurch, sowie durch Form und Farbe fallen sie vor andern auf. Sie sind mit Malereien und manchmal auch mit plastischem Schmucke versehen und finden sich bis nach Salvador und dem Zentrum von Guatemala; soweit reichte nicht etwa der Handel Teotiuacans, sondern der Einfluß seiner Schulen.

Vielleicht die interessanteste Entdeckung aus der prähistorischen Ruinenstadt bezieht sich auf die Entwicklung der Symbole zu Schriftzeichen, von der zwei sehr auffallende Beispiele auf den bemalten Tonwaren verfolgt werden konnten. Als Symbol des Mondes kommt häufig eine hängende Blüte vor. Durch Beifügung von zwei Linien formte der Künstler diese Blüte in eine Art Gesicht um, das dem Maya-Zeichen *akbal* aufs nächste verwandt ist. Ähnlich verhält es sich mit einem Symbol der Sonne. Die wirklichen Schriftzeichen der Maya waren übrigens noch nicht zahlreich. Das ergibt sich schon daraus, daß es SELER vor Jahren gelungen ist, in mehreren Dutzend solcher Zeichen noch mit Sicherheit das Bild wieder zu erkennen, aus denen sie entstanden waren.

Von allen Funden in Teotiuacan sind die sorgfältig von Künstlerhand gestalteten, dann aber mechanisch vervielfältigten Tonfigürchen am längsten bekannt und geschätzt; sie fehlen denn auch in keinem Museum. Recht wenig wissen wir aber über die Rolle, welche sie bei den Indianern spielten. Völlig verständlich sind nur die Bilder des Feuergottes aus der Mondfamilie, der ja nach der Erdgöttin die verbreitetste Figur der mexikanischen und zentralamerikanischen Göttergesellschaft gewesen ist. Mit angezogenen Armen und Beinen sitzt er auch in Teotiuacan ganz zusammengekauert da, selbst wenn er das Feuerbecken auf dem Kopfe trägt.

Auch Xipe kommt auf einem Fundstück vor, bekleidet mit der abgezogenen Menschenhaut, und wohl auch Tlaloc der Regengott. Es läßt sich aber daraus kein Schluß auf die religiösen Verhältnisse einer Stadt ziehen, die in hohem Grade ein Anziehungspunkt für lernbegierige Jünger der Technik und des Handels gewesen sein muß. Anzeichen eines Kultes von Xipe Totek haben sich bisher nicht gefunden. SELER ist aber doch geneigt, einen auffallenden Gesichtsausdruck sehr vieler Figuren aus Teotiuacan mit jenem Kult in Zusammenhang zu bringen; hierin kann ich ihm aber nicht ganz beistimmen. Man sieht nämlich auf Tonwaren und Skulpturen häufig, daß die Augen Lebender, und selbst des Sonnengottes geschlossen sind oder blinzeln und fast ebenso oft steht der Mund offen. Beide Merkmale sollen gewiß an den Tod erinnern, und beide finden sich auch an der von Xipe Totek getragenen abgezogenen Menschenhaut. Sie sind jedoch meiner Ansicht nach, die ich vielfach begründen kann, zwei von den Symbolen des Ostens, wie sie in Zentralamerika und Mexiko in ungemeiner Fülle auftreten, hier weit mehr als in irgendeinem Lande der Erde. Nicht nur „die Lippen sperren“

bei Xipe, fast all sein Schmuck tut desgleichen: die Enden seiner Schambinde, die Tafel auf seiner Brust, die Bänder an seinem Stab, an der Krone, an den Knien, an den Armen und der Rand des geschliffenen Schmuckringes. Wo die Mondmythologie herrscht oder früher die Herrschaft besaß, da erinnert vor allem der Tod in fast allen Formen an den im Osten beim letzten Viertel sterbenden Mond, später auch an alles Östliche. Man kann vier Gruppen darauf bezüglicher Symbole unterscheiden:

1. Todesgott, Schädel, Menschenhaut, netzförmig geschnürtes Mumienbündel.

2. Alles Zerstückelte, Zerbrochene, Gekerbte und vieles Winkelige. (Zerbrochene Krüge und Werkzeuge, menschliche Glieder, zerrissene Schlangen, zerbrochene Fahnen, Feuerdrache, Zähne, Brusttafel vieler Götter, Schmetterling und seine Ersatz-Symbole, das griechische Kreuz, die Kreuzblume, der Quincunx. Ausgenommen ist der gekerbte Westbaum und die West-Symplegaden.)

3. Alles symbolisch Gespaltene und Gestreifte. (Venus-Gott, Feuergott und deren Anhang, spitz gefeilte lange Zähne, der Skalp, das Malinalli-Gras.)

4. Alles symbolisch Gekrümmte und Geflammte. (Feuerflammen, *cuitlatl*, gekrümmte Fahne, Augenring, Lippenband, zerfaserte Nasen und Ohren bei Tlaloc, Xipe, Sonnengott, Ost-Erdgöttin, Ah-bolon-tz'acab.)

Damit hebt sich auch das Befremden Seler's, darüber, „daß die Köpfchen, deren Augen mit einem glatten Ringe umgeben sind, in ihrer übrigen Ausstattung die allergrößten Verschiedenheiten zeigen". Ähnliches gilt von den geschlossenen Augen, dem offenen Munde usw.

Den letzten Satz der Abhandlung Seler's werden wohl nicht alle Amerikanisten in seinem ganzen Umfang unterschreiben wollen, daß nämlich „Teotiuacan die Mutterstadt oder eine der Mutterstädte war, von der die großen Kultur- und Handelszentren der Küste sich ableiteten, eine Tatsache, die den geschichtlichen Kern darstellt, den wir, neben den unzweifelhaft mythischen Zügen, in den Sagen von Quetzalcouatl und seinem Volke, den Tolteca, zu erkennen haben". Wenn Seler gesagt hätte, die großen technischen und künstlerischen Züge jenes Kernes seien auf die hervorragende Kunststadt Teotiuacan zurückzuführen, dann hätte ich gar nichts einzuwenden. Zum ganzen Kern fehlt nämlich ein Bestandteil, der sich in Teotiuacan gar nicht gefunden hat, das ist der spezifisch „mexikanische" Kult Quetzalcouatls.

P. D. Kreichgauer, S. V. D.

Richard Thurnwald, Dr. *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel.* Bd. I: *Lieder und Sagen aus Buin.* Nebst einem Anhang: *Die Musik auf den Salomo-Inseln* von **E. M. v. Hornbostel.** I—XX, 1—538 SS. Mit 14 Tafeln, 3 Karten und 42 Notenbeispielen. Preis: Mk. 32.— geh. — Bd. III: *Volk, Staat und Wirtschaft.* I—VIII, 1—92 SS. Mit 1 Lichtdrucktafel und 70 Stammtafeln. Preis: Mk. 18.— geh. Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin 1912.

Die beiden vorliegenden Bände des im ganzen auf vier Bände berechneten Werkes bieten einen Teil des Materials, das Thurnwald auf seiner Expedition vom Jahre 1906 bis 1909 nach dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln sammeln konnte. Ermöglicht wurde die Reise vor allem durch die Munifizenz des Südseeforschers Baessler († 1906), im übrigen unternommen im Auftrage des Berliner Museums für Völkerkunde, dem auch die ethnographischen und anthropologischen Sammlungen zufielen.

Die Bände I und III bringen in erster Linie das Material der Forschungen, die Thurnwald in dem Distrikt von Buin auf Bougainville (Deutsche Salomo-Inseln), wo er die relativ längste Zeit verweilen konnte, anstellte. Daneben liefern Material die benachbarten Shortland-Inseln (Alu und Fauro), von den zentralen Salomonen Choiseul und Vellalavella, aus dem Bismarck-Archipel die Gazelle-Halbinsel (Neupommern) und die Insel Lambutjo (Admiralitäts-Inseln).

Zunächst möchten wir uns einige Bemerkungen zu den methodologischen Erörterungen gestatten, die sich in der Einleitung zum ersten Bande finden. Wenn Thurnwald daselbst (S. 3) schreibt, daß die empfehlenswerteste Methode die **repräsentative** ist, die darin besteht, „innerhalb bestimmter größerer Gebiete kleinere, in geeigneter Weise ausgewählte Distrikte sorgfältig zu durchforschen", so wird er in dieser Hinsicht in den

Kreisen der Ethnologen auf weitestgehende Zustimmung rechnen können. Wenn er ferner an anderer Stelle (S. 2) schreibt: „Wenn wir wissen wollen, wie es um Menschen steht, so können wir uns an die Werke halten, die sie hinterlassen, aber einfacher und direkter ist es, die unmittelbaren Äußerungen ihres Denkens in Betracht zu ziehen", so kommt in diesen Worten THURNWALD's bekannte Vorliebe für psychologische Völkerstudien gewiß gut zum Ausdruck. Der Ethnologe nun wird an sich nichts dagegen einzuwenden haben, nur wird er darauf bestehen müssen, Ethnologie = Kulturgeschichte nicht zu verwechseln oder gleichzusetzen mit Psychologie. Und wenn letztere vor allem mit den „unmittelbaren Äußerungen ihres (der Menschen) Denkens" operieren kann und muß, so wird naturgemäß die Ethnologie, deren Aufgabe es ist, der Menschen Werden und Entwicklung zu eruieren, „an die Werke, die sie hinterlassen", an ihre Kulturschöpfungen, seien diese nun materieller oder geistiger Art, sich halten müssen. In gleicher Weise wird der Ethnologe unterscheiden bei dem Satze: „Also nicht Urteile über die Eingebornen, sondern solche von ihnen selbst brauchen wir, um exakte Ethnologie treiben zu können" (S. 2).

Man wird gern anerkennen, daß THURNWALD's vorliegende Publikationen dem Psychologen wie dem Ethnologen recht vieles bieten. Aber letzterer wäre dem Verfasser noch viel mehr zu Dank verpflichtet, wenn die Angaben im dritten Bande, der rein ethnographisch gehalten über Volk, Staat und Wirtschaft handelt, hier und dort bestimmter und klarer wären. Das gilt im besonderen von ethnologisch so wichtigen Erscheinungen wie denen des Mutterrechts, des Totemismus, der Heiratsverbote usw. Es fließen einige dankenswerte Angaben in dieser Hinsicht ein, aber der Ethnologe wünschte gerade über sie Eingehenderes und Bestimmteres, sei es positiv oder negativ, zu erfahren. Denn dieses würde besonders die exaktere Unterscheidung der verschiedenen Kultur- und Bevölkerungsschichten, die tatsächlich vorhanden, und übereinander lagernd sich stark miteinander vermischt haben, ermöglichen, worüber THURNWALD andernorts (Zeitschr. f. Ethnol., 1910, S. 101 ff.) verschiedenes mitteilt.

Unter dem vielen, das geboten wird, ist u. a. ethnologisch wohl besonders wertvoll und interessant die im 1. Bd., S. 316 ff., aufgezeichnete Jenseitssage von Buin, wo vom großen Weltenbaum mit seinen Seelenvögeln die Rede ist. Von Totemvögeln erfahren wir öfter, Vögel sind durchgehends die Totemtiere. Die Anschauung von den Seelenvögeln der Menschen, die sich auf einem riesengroßen Baum, der an dem Wege nach dem Jenseits steht, befinden, erinnert sehr an bekannte Anschauungen der Semang und einzelner südostaustralischer Stämme. Auf S. 42 des dritten Bandes lesen wir, wie die Eingebornen von Buin ein förmliches Pfand- und Kreditwesen entwickelt haben. Der Häuptling ist vor allem „Bankier", Besitzer des Muschelgeldes. Fehlt nun einem seiner Vasallen das nötige Kleingeld zur Erwerbung einer Frau, so verpfändet er dem Häuptling gegen die erforderlichen Muschelgeldschnüre seine Kokospalmen. Überhaupt leiht der Häuptling dem Bedürftigen das gewünschte Muschelgeld, aber nur gegen entsprechende Zinsen. So sind nach zweimonatiger Leihfrist für 10 Faden Muschelgeld 15, für 20 30 zurückzuerstatten (3. Bd., S. 42). Besonders strenge Strafen stehen auf schwerem Ehebruch und dem Verdacht, durch Zauber den Tod eines Menschen verursacht zu haben (3. Bd., S. 42). Die Einehe ist das Vorherrschende, eingehende Nachprüfungen ergeben, daß diese im Durchschnitt größeren Kinderreichtum haben als die polygynen, eine Erscheinung, die auch anderwärts, z. B. in Deutsch-Ostafrika, ihre Parallelen hat (3. Bd., S. 81—83). An Waffen treten nebeneinander auf Keulen, Speere, Pfeil und Bogen (3. Bd., S. 57).

Als Anhang und Nachtrag dazu sind dem ersten Bande (S. 462—504) die interessanten und wertvollen Ergebnisse der Untersuchungen beigegeben, die E. M. v. HORNBOSTEL an dem musikethnologischen Material, das einerseits THURNWALD, anderseits E. FRIZZI ebenfalls von einer Reise nach den deutschen Salomo-Inseln heimgebracht, durchgeführt hat. Daß die auffallende Erscheinung der Mehrstimmigkeit der Salomoniermusik europäischem Einfluß zu danken sei, hält E. M. v. HORNBOSTEL für sehr unwahrscheinlich. Er weist darauf hin, daß schon die ältesten Reisenden (so Kapitän KING, COOK's Gefährte auf dessen dritter Reise) von mehrstimmigen Chorgesängen, denen sie in Polynesien (Hawaii) begegneten, berichten. Mit ihrem vollkommensten Instrument, der Panpfeife, erscheine diese Art von Musik — die selbst von Griechen, Römern und Chinesen nicht erreicht wurde — heute besonders erhalten im polynesisch-melanesischen Grenzgebiet. Kulturgeschichtlich hochinteressant sind dann die Aspekten, die der Autor eröffnet, indem er schreibt: „Die auf den Panpfeifen verkörperten absoluten Tonhöhen und das ihrer Abstimmung

zugrunde liegende Tonsystem, ferner die doppelreihige Form der Panpfeife und die Stoßtrommel weisen nicht nur auf (unmittelbare) kulturelle Beziehungen der deutschen Salomonen zu Polynesien, sondern auch auf (mittelbare) Zusammenhänge mit südamerikanischen Kulturen (Peru, Brasilien)" (S. 494)[1].

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Arved v. Schultz. *Die Pamir-Tadschik.* 1. Heft der Veröffentlichungen des Oberhessischen Museums und der GAIL'schen Sammlungen zu Gießen (Abteilung für Völkerkunde). Gießen 1914. Verlag von A. TÖPELMANN (vorm. J. RICKER). I—VII, 1—96 SS. (ill.), 15 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 4.—.

Das vorliegende Werk scheint uns in ausnehmend hohem Grade dazu geeignet zu sein, gewissermaßen als Musterarbeit, die Reihe von Veröffentlichungen eines völkerkundlichen Museums einzuleiten.

Nachdem der Verfasser in den Jahren 1905 und 1909 in den Hochwüsten und engen Durchbruchstälern des Pamir zwecks allgemein geographischer Studien verweilt, konnte er die Zeit von Sommer 1911 bis Herbst 1912 abermals dort verbringen, um besonders auch ethnographischen Forschungen nachzugehen. Letztere bezogen sich vor allem auf die Pamir-Tadschik, der arischen Bevölkerung des westlichen Pamir. Der Verfasser betont gewiß mit Recht, daß ihnen als alten Ariern eine ethnographisch hervorragende Bedeutung zukomme. Eine in gedrängte Form zusammengefaßte Darlegung der materiellen und geistigen Kultur dieser Völker bildet den Hauptbestandteil der vorliegenden Publikation.

Ist es der Natur seines unwirtlichen Landes entsprechend ein rauhes Bergvolk, so ist es doch auch wieder ausgezeichnet durch schönen Familiensinn, Liebe zu Heimat und Kindern. In erster Linie ist der Tadschik Ackerbauer, die Viehzucht spielt demgegenüber nur eine mehr nebensächliche Rolle. Angebaut werden hauptsächlich Weizen, Gerste in zwei Arten, Roggen, Erbsen in zwei Arten, Bohnen und Senf. An Haustieren kennt man Rinder, Yaks, Schafe, Ziegen, Hühner. Als Reit- und Lasttiere kommen in Betracht Pferd, Esel und Kamel. Weiterhin sind dann aus dem Bereich der Wirtschaft und materiellen Kultur für den Ethnologen besonders interessant Dinge, wie der sehr primitive Hakenpflug, eine Zweifelderwirtschaft (sofern genügend Erdreich vorhanden ist), der Kugelbogen, die Wurfschleuder, das Erdrauchen, das Fellfloß, die Falkenjagd, der Tauschhandel u. a. m.

Der Religion nach sind die Pamir-Tadschik im allgemeinen Ismaïliten, eine Sekte des schiitischen Mohammedanismus. Daneben bestehen aber noch, wie der Verfasser im einzelnen ausführt, manche zweifellose Überreste aus alter vormohammedanischer bzw. heidnischer Zeit. Als einen der Krebsschäden des sonst gesunden Volkes muß der Verfasser die frühen Kinderheiraten anführen.

Die Sprache der Tadschik zerfällt in das „Wachī", „Schignī", „Ssarikolī" und „Ischkaschimi", bekanntlich Dialekte des iranischen Sprachstammes.

Im ganzen glaubt der Verfasser, drei übereinanderlagernde Kulturschichten deutlich erkennen zu können: „Die Urkultur, die alte arische ...und die jüngere mit dem Mohammedanismus eingedrungene Kultur iranischer Völker."

Es erübrigt, auf das wertvolle Literaturverzeichnis über den Pamir und seine Grenzgebiete hinzuweisen, das der Arbeit beigegeben ist. Und wir schließen mit dem Wunsche, daß es dem ausgezeichneten Forscher bald möglich sein werde, seine Ergebnisse in erweiterter Form der Öffentlichkeit zu übergeben. Wir zweifeln nicht daran, daß es zum Besten gehören wird, was wir über die Bewohner des Pamir besitzen.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Ferdinand Freiherr v. Andrian-Werburg. *Prähistorisches und Ethnologisches.* Gesammelte Abhandlungen. Wien 1915. ALFRED HÖLDER. VIII + 438 SS. 4°.

Von dem am 11. April 1914 erfolgten Hinscheiden Baron ANDRIAN-WERBURG's, des verdienstvollen Begründers der Wiener Anthropologischen Gesellschaft und ihres sowie der Deutschen

[1] Zu vergleichen ist hiezu besonders E. M. v. HORNBOSTEL's „Über ein akustisches Kriterium für Kulturzusammenhänge" in der Zeitschr. für Ethnol. 1911, S. 601 ff.

Anthropologischen Gesellschaft langjährigen Präsidenten, haben wir unsere Leser bereits früher verständigt und seine Bedeutung um unsere Wissenschaft kurz gewürdigt[1]. Eine ausführlichere Darlegung seiner Verdienste findet man in dem schönen Nachrufe, welchen Prof. v. SCHRÖDER dem verstorbenen Freunde in der Wiener Anthropologischen Gesellschaft hielt[2].

Es entstand der Gedanke, die in verschiedenen Zeitschriften zerstreuten größeren und kleineren Abhandlungen des Verstorbenen in einer Gesamtausgabe zu vereinigen, und Prof. v. SCHRÖDER unterzog sich auch dieses Freundesdienstes, durch das er aber auch der Wissenschaft einen guten Dienst erwiesen hat. Denn Baron ANDRIAN stand sowohl an den Anfängen der deutschen und österreichischen Ethnologie, als auch befand er sich durch seine internationale Bildung in enger Fühlung mit der französischen und englischen Forscherwelt, und seine Arbeiten hätten schon deshalb für die Geschichte unserer Wissenschaft bedeutenden Wert. Aber in vielfach engem persönlichem Verkehr mit den Initiatoren unserer Wissenschaft stehend, war er nicht bloß Herold oder Vulgarisator ihrer vielfach grundlegend gebliebenen Lehren, sondern erfaßte diese Lehren mit dem kritischen Blick eines geistreichen Denkers, verwarf sie zum Teil und ergänzte sie durch die Ergebnisse eigener fleißiger Beobachtung und eindringender Gedankenarbeit, deren Ergebnisse nicht immer so zur Geltung gelangten, wie sie es verdient hätten, so daß auch aus diesem Grunde eine Wiederbelebung derselben in einer zugänglichen Gesamtausgabe verdienstlich ist.

In dieser Hinsicht bemühte er sich besonders um die Korrektur des BASTIAN'schen „Völkergedankens". Ich erinnere mich mit Vergnügen seiner geistvollen Darlegungen in manchen angeregten Gesprächen. In der vorliegenden Sammlung ist hierhin die Abhandlung „Elementar- und Völkergedanke" (S. 322—344) zu zählen[3]. ANDRIAN ist ein Gegner der BASTIAN'schen Formulierung des Völkergedankens, insbesondere der Verquickung desselben mit der Meteorologie: „Er ist vielmehr der Inbegriff von ganz konkreten Anpassungen des individuellen Willens und Denkens an einen in jedem noch so einfachen Verbande vorhandenen Gesamtwillen, dessen früheste Schöpfung, nach WUNDT's treffendem Ausdruck, die Sprache ist. Diese Selbstbeschränkung des Individuums ist ein Produkt des Kampfes ums Dasein ... Nicht aus dem Kampfe mit der Natur, sondern aus der Konkurrenz des Menschen mit dem Menschen erwachsen die auf Schutz und Trutz berechneten Verbände. Die Verschärfung des Gesamtwillens innerhalb derselben erfolgt erfahrungsgemäß im Kriege, bei Wanderungen, bei Gebietsokkupationen. Die durch viele Generationen aufrecht erhaltene Solidarität der Hordenmitglieder behufs Verteidigung ihrer gemeinschaftlichen Lebensinteressen führt zu jenen weitgehenden psychischen Assoziationen, welche im Wege traditioneller Vererbung und Weiterbildung dem Denken und allen Tätigkeiten der Mitglieder einer Gruppe einen eigentümlichen Charakter verleihen" (S. 334). Betont man nicht zu einseitig den „Kampf ums Dasein" als Schöpfer der sozialen Verbände, so haben wir es hier mit einer Formulierung des Völkergedankens zu tun, die zweifellos der BASTIAN'schen überlegen ist, weil sie sowohl den historischen wie den psychologischen Faktor mehr zu ihrem Recht gelangen läßt.

Geistvolle Anregungen mannigfacher Art bieten auch die drei übrigen Abhandlungen allgemeinen Charakters „Über den Einfluß der vertikalen Gliederung der Erdoberfläche auf menschliche Ansiedlungen" (S. 13—34), „Über einige Resultate der modernen Ethnologie" (S. 225—251), „Die kosmologischen und kosmogonischen Vorstellungen primitiver Völker" (S. 300—321). Obwohl er darin sich bemüht, u. a. die weite Verbreitung des Animismus bei allen Völkern und den nicht degenerativen Charakter desselben darzutun, so hat er sich doch, in der Zeit der fast schrankenlosen Herrschaft der animistischen Theorie bemerkenswert genug, genügend kritische Selbständigkeit bewahrt, um nicht alle höheren Religionsformen einfachhin aus dem Animismus abzuleiten. Er schreibt darüber: „Das Verhältnis der höheren zu den niederen Mythologien wird wohl erst unter umfassender Beleuchtung des primären Vorstellungsgebietes, dessen vergleichende Behandlung kaum begonnen hat, mit Aussicht auf Erfolg untersucht werden können. Ob dabei die evolutionistischen Theorien von HERBERT SPENCER, LIPPERT u. a., welche alle höheren Religionsformen aus dem Ahnenkult ableiten, ernste Dienste leisten können, bleibt mehr als zweifelhaft. Rudimentäre höhere Gottesvorstellungen kommen bei sehr primitiven Völkern neben dem übermächtigen Seelenglauben vor. Sie werden gewöhnlich als Überbleibsel einer höheren Kultur oder

[1] „Anthropos", IX (1914), S. 666.
[2] Abgedruckt in den Mitteilungen der Wiener Anthrop. Ges., Bd. XLV (1915).
[3] Auch auf seine Besprechung von R. SCHWARZ, „ADOLF BASTIAN, Lehre vom Elementar- und Völkergedanken" im „Anthropos" VI (1911), S. 820—822, sei hier verwiesen.

als fremde Importware gedeutet; doch fehlen hierfür sehr oft ausreichende Beweise. Man kann sich der Annahme nicht erwehren, daß sie vielmehr in vielen Fällen selbständige Ansätze zu höherer Entwicklung sind, welche erst nach dem Durchbruche höherer Sozialformen ethnische Triebkraft erlangen" (S. 238, vgl. auch S. 240).

Es ist merkwürdig, daß ANDRIAN's Interesse schon zu jener Zeit sich auch der Erforschung des Zaubers zuwandte, wovon die beiden in ihrem reichen Material auch jetzt noch wertvollen Abhandlungen „Über den Wetterzauber der Altaier" (S. 141—159) und „Über Wetterzauberei" (S. 160—224) Zeugnis ablegen. Er kennt auch, wie ich hier sehe, das sonst völlig unbeachtet gebliebene Werk J. H. KING's „The Supernatural, its origin, nature and evolution" (London 1892)[1]. Aber die animistische Theorie war damals doch zu stark, ANDRIAN will keinen präanimistischen unpersönlichen Zauber anerkennen: „Diese Theorie beruht auf ganz willkürlicher Behandlung des Beobachtungsmateriales und einer völlig unzulässigen Heranziehung von Abstraktionen, welche offenbar späteren Entwicklungsperioden angehören ... Eine genaue Analyse der einzelnen Formen der Zauberei und Astrologie hat bisher immer animistische Motive enthüllt" (S. 231).

In engem Zusammenhang mit den Untersuchungen über die Zauberei stehen auch die über die mystischen Zahlen, die allezeit das besondere Interesse ANDRIAN's gefesselt hielten. Bis in seine letzten Lebensjahre sammelte er Materialien zu einem großen Werk über dieselben, er kam aber nicht mehr dazu, es durchzuarbeiten. Dagegen enthält der vorliegende Band die umfassende Spezialstudie „Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker" (S. 345—406), deren reiche Dokumentierung und besonnene Durchdenkung es um so mehr bedauern lassen, daß er nicht zur Vollendung des größeren Werkes gelangte.

Das ist, neben drei Nekrologen (auf F. v. HOCHSTETTER, auf VIRCHOW, E. TH. HAMY) und zwei prähistorischen Arbeiten, der reiche Inhalt des vorliegenden Bandes. Mit den beiden größeren Werken „Der Höhenkultus asiatischer und europäischer Völker" (Wien 1891) und „Die Altausseer, ein Beitrag zur Volkskunde des Salzkammergutes" (Wien 1905), die hier nicht wieder zum Abdruck gelangt sind, bildet es den wertvollen wissenschaftlichen Nachlaß eines der Mitbegründer unserer Wissenschaft in Österreich und Deutschland, der es formell und inhaltlich verdiente, daß er durch diese Sammelausgabe aufs Neue ihrem Betrieb befruchtend und anregend zugeführt werde.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

J. C. van Eerde. *Koloniale Volkenkunde.* Eerste stuk: *Omgang met inlanders.* „Koloniaal Instituut te Amsterdam." Mededeeling Nr. I. Afdeeling Volkenkunde Nr. 1. Uitgave van het Instituut. Druk van J. H. DE BUSSY. Amsterdam 1914. 1—181 blz. (geill.). Prijs: F. 2.—.

Sehr viel Vortreffliches und Beherzigenswertes wird in der vorliegenden Arbeit von VAN EERDE gesagt. Manches ist seit Jahrhunderten von dem kolonisierenden Europa allüberall, wohin es kulturbringend — oder auch weniger kulturbringend! — vorgedrungen, an den Eingebornen gesündigt worden. Neben dummem Rassenstolz und einseitigem Kulturhochmut von seiten des Kolonisators, lag ohne Zweifel sehr oft die Ursache für das wenig ideale Verhältnis zwischen ihm und dem Eingebornen auch in der mangelnden Kenntnis des letzteren. Da kann man es nur aus ganzer Seele unterschreiben, wenn VAN EERDE als unerläßliche Voraussetzung für eine gedeihliche Behandlung des Eingebornen, sei es von seiten des Regierungsvertreters oder der Gerichtsperson, sei es von seiten des Missionärs oder Lehrers, eine gründliche Kenntnis nicht nur der Sprache, sondern auch der Anschauungen, Sitten und Gebräuche, kurz ihrer gesamten Ethnographie fordert. Weder soll dort alles nach europäischer Schablone beurteilt werden, noch weniger soll das Bestreben vorwalten, alles nach europäischem Muster umzugestalten, sondern die vorhandene Kultur ist in ihrem Geiste zu erfassen, mit Umsicht und Vorsicht sind ihr höhere Elemente zuzuführen, die dann berufen sind, das Bildungsniveau des Volkes langsam aber sicher zu heben. Die eingehendste Kenntnis von Sprache, Ethnographie und Psychologie des eingebornen Volkes ist da nicht nur wünschenswerte Beigabe zu der geistigen Ausrüstung des europäischen Erziehers — ein Erziehen und Führen zu höherer Kultur sieht der Verfasser in erster Linie in der Kolonisation —, sondern bildet eine notwendige Voraussetzung,

[1] Siehe dazu mein „Ursprung der Gottesidee", Münster i. W., 1912, S. 417ff.

ohne die, wie schon gesagt, an eine ersprießliche Wirksamkeit nicht gedacht werden kann. Man sehe im Eingebornen den wirklichen Mitmenschen, auf den man nicht nur Rechte, sondern demgegenüber man vielmehr hohe Pflichten hat.

Hiermit sind einige Gedanken hervorgehoben, die der Verfasser in ansprechender Weise des weiteren ausgeführt hat. Er bezieht sich zwar ausschließlich auf die Bewohner von Holländisch-Indien, die nun gewiß nicht in ihrem Gros als eigentlich Primitive in Betracht kommen können, aber mutatis mutandis gelten seine Ausführungen gerade so gut für die niedriger stehenden Afrikaner, Australier und Papuas.

Erklären wir uns so mit den diesbezüglichen Darlegungen des Verfassers gerne einverstanden, so dürfen wir doch auch nicht unterlassen zu bemerken, daß uns im letzten, mit dem Titel „Volkenkunde" versehenen Teil des Buches nicht alles hinreichend klar und dem neuesten Stand der ethnologischen Forschungen entsprechend dargestellt erscheint, worauf wir aber hier, da das Buch ja nicht eigentlich ethnologisch-wissenschaftlichen Charakter hat, nicht näher eingehen möchten.

Zum Schlusse sei das Buch ganz besonders auch den Missionären zur Lektüre empfohlen.

P. W. Koppers, S. V. D.

Entgegnung.

Die Besprechung, die mein Buch „Die Keilinschriften der Achämeniden" S. 683f. des vorigen Bandes dieser Zeitschrift gefunden hat, veranlaßt mich, einiges zu erwidern. Der Herr Referent fragt am Anfang, warum das „Hieroglyphische oder Ägyptische" von mir weggelassen worden sei. Die Antwort gibt der Titel meines Buches.

Der zweite und umfänglichste Abschnitt der Besprechung befaßt sich mit meinen Anschauungen über die Transkription im allgemeinen und der von mir gewählten Umschrift der Keilschrifttexte im besonderen. Ich bestreite niemandem das Recht, daran die schärfste Kritik zu üben, halte es aber nicht für richtig, wenn man ein paar Worte aus ihrem Zusammenhang reißt und dann erklärt: „Da verstehe ich absolut nicht den Satz ..." Der Satz, wie *ich* ihn geschrieben hatte, ist durchaus verständlich und von keinem meiner übrigen Kritiker mißverstanden oder beanstandet worden. Noch bedenklicher ist es, wenn weiter unten ein angeblich von mir herrührender Satz mitgeteilt wird, der den Leser zu ungünstigen Schlüssen auf meinen geistigen Zustand verleiten muß: „Im gleichen Sinne wie oben, ist auch der Satz unverständlich, bei Transkription der elamischen Keilschriftzeichen nach dem jeweiligen babylonischen sich zu richten, das habe den Vorzug der wünschenswertesten Genauigkeit des *geschriebenen* Textes." Ich glaube es dem Herrn Referenten gern, daß er diesen Unsinn nicht verstanden hat; ich verstehe ihn ebensowenig, lehne aber auch die Autorschaft dafür ab. Wer wissen will, *was* ich geschrieben habe, ist freundlichst eingeladen, mein Buch selbst einzusehen. Ich hatte ferner die allgemeinen Ergebnisse meiner Bestrebungen auf dem Gebiete der Transkription in sechs Thesen gekleidet, die der Herr Referent „vollständig überflüssig" findet. Es kann natürlich niemandem verwehrt werden, Arbeiten anderer, die dem eigenen Tätigkeitsgebiet fern liegen, für vollständig überflüssig zu halten. Um der Sache willen möchte ich jedoch feststellen, daß von jenen sechs Sätzen drei sich aufs engste mit Gedanken berühren, die einst der Herausgeber des „Anthropos" (Bd. II, S. 314ff.) auszusprechen und ausführlich zu begründen *nicht* für „vollständig überflüssig" erachtet hat, und daß von den drei übrigen Sätzen zwei selbst vor den Augen Bork's, der einst meine Arbeiten auf das schonungsloseste angegriffen hat, und dessen Autorität auch der Herr Referent anführt, Gnade gefunden haben. Es scheint dem Herrn Referenten unbekannt geblieben zu sein, daß ich inzwischen auf die Angriffe meiner Gegner ausführlich geantwortet habe; vgl. ZDMG Bd. 67, S. 271 ff., bes. S. 274—276. Obwohl sich meine Transkription als zweckmäßig bewährt hat — im Gegensatz zu derjenigen Bork's, über die ich ZDMG Bd. 67, S. 282ff., zu vergleichen bitte —, hänge ich doch *nicht so fest* an ihr, daß ich nicht bereit wäre, sie aufzugeben, sobald man mir eine andere nachweist, die das von mir erstrebte Ziel besser und vollkommener erreicht. Bis jetzt ist dies aber nicht geschehen. Als ich mich einst in gleicher Lage befand, wie der Herr Referent, schrieb ich (ZDMG Bd. 63, S. 830): „Über die von T(olman) gewählte Transkription ließe sich manches sagen. Da aber, wenn irgendwo, so hier Tadeln leichter ist als Bessermachen, beschränke ich mich darauf, zwei handgreifliche Mängel zu erwähnen ..."

Es wäre gewiß richtiger gewesen, wenn der Herr Referent, anstatt rein destruktiv zu verfahren, entweder positive Gegenvorschläge gemacht oder die gleiche Zurückhaltung beobachtet hätte.

Von der Transkription wendet sich der Herr Referent zur „Altersbestimmung und Herkunftserörterung über die Schrift", die nach seiner Ansicht „bisher sicher verfrüht" war; „solche Dinge zu wissen, hat ja für die Erkenntnis der Sprache und der Texte gar keine, auch nicht die geringste Bedeutung". Darüber kann man wieder recht verschiedener Ansicht sein. Ich z. B. halte diese Fragen, deren richtige Beantwortung uns eine Reihe weiterer bedeutsamer Erkenntnisse vermitteln würde, für wichtig genug, um sich mit ihnen ernsthaft zu beschäftigen. Ob ihre Beantwortung jetzt bereits möglich ist, bleibt Sache für sich. Die dafür und dawider vorgebrachten Gründe hat man jedenfalls auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen. Nun meint der Herr Referent: „Die Gründe hier besagen mir nichts. Wenn MARQUART's Ansicht (S. LXIV) abgelehnt wird, so ist die Entgegnung, das Fehlen des Datums der eben geschaffenen Schrift zuzuschreiben, mindestens nichtssagend." Auch hier muß die Wiedergabe meiner Beweisführung durch den Herrn Referenten irreführend wirken. Welches Datum fehlt? Etwa das der Schaffung der Schrift? Und habe ich etwa daraus eine Folgerung gezogen?

Der Schluß der Besprechung lautet: „Aber auch wer den in der Einleitung behandelten Fragen expresse nachgeht, der findet jedenfalls das beste Material für die Achämenidenfrage hier zusammen und reiche Literaturhinweise für weitere eingehende Führung, selbst für die detailliertesten Denkmäler." So freundlich diese Worte gemeint sein mögen, eine rechte Vorstellung von dem, was in meinem Buche zu finden ist, wird sich niemand bilden können. Worin besteht die „Achämenidenfrage", was sind „detaillierteste Denkmäler"? Ich bezweifle, daß jedem Leser des „Anthropos" z. B. die Tatsache geläufig ist, daß der Perserkönig Darius Hystaspis an seinem Felsengrabe ein ethnologisches Museum von 30 Völkertypen hinterlassen hat, zu dem mein Buch den richtigen Schlüssel lieferte. Sicherlich wäre mit einem Hinweis darauf, oder auf die neugewonnenen Bereicherungen der altpersischen Grammatik, des altpersischen Wörterbuchs, des elamischen Syllabars etc. dem Leser einer „Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde" besser gedient gewesen als mit unfruchtbarem Aburteilen über Dinge, die offenbar jenseits des Arbeitsfeldes des Herrn Referenten liegen.

F. H. WEISSBACH.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. New Series. Vol. XVII. 1915.

No. 1, January-March: **M. P. Porsild,** The Principle of the Serew in the Technique of the Eskimo. — **J. R. Swanton,** Linguistic Position of the Tribes of Southern Texas and Northeastern Mexico. — **E. C. Parsons,** Links between Religion and Morality in Early Culture. — **B. L. Stevenson,** The Gusle Singer and his Songs. — **Th. de Booy,** Pottery from Certain Caves in Eastern Santo Domingo, West Indies. — **E. Sapir,** Southern Painte and Nahuatl. — A Study in Uto-Aztecan. Part II. — **Fr. H. Sterns,** A Stratification of Cultures in Eastern Nebraska. — **N. M. Judd,** The Use of Glue Molds in Reproducing Aboriginal Monuments at Quirígua, Guatemala. — **G. Gr. Mac-Curdy,** Interglacial Man from Ehringsdorf near Weimar — **Ch. Peabody,** Certain Further Experiments in Synaesthesia. — No. 2, April-June: **R. H. Lowie,** Exogamy and the Classificatory of Relationship. — **A. A. Goldenweiser,** The Knowledge of Primitive Man. — **G. Hatt,** Artifical Moulding of the Infant's Head among the Scandinavian Lapps. — **H. Bingham,** Types of Machu Picchu Pottery. — **B. Cummings,** Kivas of the San Juan Drainage. — **A. L. Kroeber,** Eighteen Professions. — **F. G. Speck,** The Family Hunting Band as the Basis of Algonkian Social Organization — **E. Sapir,** Southern Painte and Nahuatl. — A Study in Uto-Aztekan, Part II. — **R. H. Lowie,** Proceedings of the American Anthropological Association for 1914. — Proceedings of the American Ethnological Society. — No. 3, July-September: **W. H. R. Rivers,** Sun-Cult and Megalithes in Oceania. — **H. J. Spinden,** Notes on the Ar heology of Salvador. — **F. G. Speck,** The Eastern Algonkian Wabanaki Confederacy. — **C. W. M. Poynter,** A Study of Nebraska Crania. — **R. Bennet Bean,** The Growth of the Head and Face in American (White), German-American, and Filipino Children. — Some Ears and Types of Men. — **E. Sapir,** The Na-dene Languages, A Preliminary Report. — **A. G. Morice,** Chasta Costa and the Dene Languages of the North.

Archiv für Anthropologie. N. F. 1915.

Bd. XIII, Heft 4: **G. Sergi,** Die Etrusker und die alten Schädel des etruskischen Gebietes. — **E. Stucken,** Spuren des „Himmelsmannes" in Amerika. — **R. Neuhauß,** Die Verwertung photographischer Reiseaufnahmen. — **Th. Koch-Grünberg,** Zaubersprüche der Taulipáng-Indianer (Venezolanisch- und

Brasilisch-Guayana). — **S. Weissenberg,** Armenier und Juden. — **Fabio Frassetto,** Ascie litiche di Mangaia (Polinesia) con manico monumentale. — **E. Wahle,** Urwald und offenes Land in ihrer Bedeutung für die Kulturentwickelung. — **A. Krämer,** Zwei sehr kleine Pygmäenschädel von Neuguinea und meine Messungen an Buschmännern in Südafrika 1906. — **F. Schiff,** Anthropologische Untersuchungen an jüdischen Kindern in Jerusalem. — **F. Speiser,** Die Ornamentik von St. Cruz. — **Th. Mollison,** Zur Beurteilung des Gehirnreichtums der Primaten nach dem Skelett. — Heft 5: **E. Bürgi,** Sammlung von Ewe-Sprichwörtern. — **C. Radlauer,** Anthropometrische Studien an Somali (Haschia). — Bd. XIV, Heft 3: VI. **L. Bauer,** Beiträge zur Kraniologie der Baining (Neu-Pommern). — VII. **L. Scherman,** Wohnhaustypen in Birma und Assam.

Baessler-Archiv. Band V. 1915.

Heft 3: **W. Bauer-Thoma,** Unter den Zapoteken und Mixes des Staates Oaxaca der Republik Mexiko. Ethnographische Studien. — **Cäcilie Seler,** Die Huaxteca-Sammlung des Kgl. Museums für Völkerkunde zu Berlin. — Beiheft VII: **G. Friederici,** Ein Beitrag zur Kenntnis der Trutzwaffen der Indonesier, Südseevölker und Indianer.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indie. Deel 71. 1915. Afl. 1 en 2.

F. D. E. van Ossenbruggen, Het primitieve denken, zooals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders. Bijdrage tot de praeanimistische theorie.

De Indische Gids. Band XXXVII. No. 10. October 1915.

J. P. Kleiweg de Zwaan, Beschouwingen omtrent den zelfmoord bij de Inlanders van den Indischen Archipel.

Internationales Archiv für Ethnographie. 1915.

Band XXII, Heft 6: **H. W. Fischer,** Beiträge zur Ethnographie von Neu-Guinea. — **J. P. Kleiweg de Zwaan,** Vorstellungen über den Diebstahl bei den Eingeborenen des Indischen Archipels. — Band XXIII, Heft 1: **Curt Sachs,** Die Litauischen Musikinstrumente in der Kgl. Sammlung für Deutsche Volkskunde in Berlin. — **H. H. Juynboll,** Balinesische Farbenzeichnungen mit Darstellungen aus altjavanischen Schriften. — **A. W. Nieuwenhuis,** Die Veranlagung der malaiischen Völker des ostindischen Archipels. — Heft 2—4: **A. W. Nieuwenhuis,** Die Veranlagung der malaiischen Völker des ostindischen Archipels.

Jahrbuch des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Band VI. 1913/14 (1915).

K. Weule, Das Museum für Völkerkunde zu Leipzig. — **E. Sarfert,** Leitgedanken über die Entwicklung der Kultur. — **H. Redöhl,** Einige Bemerkungen zu den im Leipziger Völkermuseum befindlichen koreanischen Pfeilergottheiten. — **K. Weule,** Botenstäbe bei den Buschmännern. Eine südafrikanisch-australische Parallele. — **F. Krause,** Eine seltene Speerschleuder im Leipziger Museum für Völkerkunde.

Journal of the American Oriental Society. Vol. XXXV. Part II. October 1915.

Cornelius Beach Bradley, The Tone-Accents of two Chinese Dialects.

Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap. 59e Deel. 1915.

Heft 1: **P. ten Kate,** met hulp van **N. Adriani,** De Voornaamwoorden in het Napoesch. — Heft 2: **W. Dunnebier,** Bolaäng-Mongondow. — Heft 3 **F. J. Fokkema,** Het feestelijk schoonmaken der graven in Posso. — Verboden huwelijken in Posso. — **P. Schuyt,** Het tegenwoordige landschap Todjo.

Memoirs of the Americ. Anthropolog. Assoc. Vol. II. Part. 6. October 1915.

A. V. Kidder, Pottery of the Pajarito Plateau and of some adjacent Regions in New Mexico.

Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten. 28. Band. 1915.

3. Heft: **Ed. Moritz,** Die geographischen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Huibhochfläche. — **E. Rodenwaldt,** Akposso (Togo). Ein Beitrag zu der Frage des Bevölkerungsrückganges in den afrikanischen Schutzgebieten. — 4. Heft: **Ed. Moritz,** Die ältesten Reiseberichte über Deutsch-Südwestafrika.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Band XLV. 1915.

I. und II. Heft: **L. v. Schroeder,** Ferdinand von Andrian. — **Rudolf Pöch,** Studien an Eingebornen von Neu-Südwales und an australischen Schädeln. — **R. Meringer, J. R. Bünker †.** — III. und IV. Heft: **H. Schuchhardt,** Baskisch — Iberisch oder — Ligurisch? — **O. v. Hovorka,** Leitmotive und Elementarmethoden der allgemeinen Heilkunde. — **J. Rakowsky,** Ein Beitrag zur Anthropologie der Tscheremissen. — **J. Szombathy,** Das Versiegen einzelner prähistorischer Kunstepochen und die Stellung der paläolitischen Kunst Mitteleuropas. — V. Heft: **M. Schmidl,** Zahl und Zählen in Afrika. — VI. Heft: **R. Pöch,** I. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlassten Studien.

Orientalistische Literaturzeitung. (Leipzig.) 18. Jahrg. 1915.

Nr. 6, Juni: G. Hüsing, Kroisos (555—541). — **A. Pöbel,** Eine altbabylonische Abschrift der Gesetzessammlung Hammurabis aus Nippur. — **A. Ungnad,** Ein altbabylonischer Brief aus kriegerischen Zeiten. — **Nr. 7, Juli: P. Haupt,** Lat. asinus und semit. atân Eselin. — **G. Hüsing,** Sadvattes. — **A. Pöbel,** Eine altbabylonische Abschrift der Gesetzessammlung Hammurabis aus Nippur (Forts.). — **Nr. 8, August: A. Pöbel,** Eine altbabylonische Abschrift der Gesetzessammlung Hammurabis aus Nippur (Forts.). — **Nr. 9, September: C. van Gelderen,** Zum assyrischen Königstitel šar kiššati. — **A. Gustavs,** Der Stamm eines lykischen Verwandtschaftswortes in etruskischen Eigennamen. — **W. M. Müller,** Steinbohrer in Altbabylonien. — **A. Pöbel,** Eine altbabylonische Abschrift der Gesetzessammlung Hammurabis aus Nippur (Schluss). — **Nr. 10, Oktober: A. Gustavs,** Mitannistämme im Hatti. — **D. Nielsen,** Abstrakte Götternamen. — **O. Schröder,** Über den Namen des Tamuz aus Byblos in der Amarnazeit.

Ostasiatische Zeitschrift. 3. Jahrg. Heft 4. Jänner-März 1915.

C. Glaser, Die Entwicklung der Gewanddarstellung in der ostasiatischen Plastik. — **A. Wachsberger,** Stilkritische Studien zur Kunst Chinesisch-Turkestans. — **B. Schindler,** Die Entwicklung der chinesischen Schrift aus ihren Grundelementen.

Österreichische Monatsschrift für den Orient. 41. Jahrg. 1915. Nr. 1—6.

E. Grünfeld, Kurzer Abriss der Geschichte der Fremden in China. — **J. Sauter,** Volkskundliches aus Indien. I., II., III. — **G. Supka,** Kulturwissenschaftliche Voraussetzungen einer Orientextension Ungarns. — **E. Wellesz,** Fragen und Aufgaben musikalischer Orientforschung. — **H. Sitte,** Eine archäologische Studienreise durch Algerien und Tunesien. — **M. Winternitz,** Neuere Forschungen zur Geschichte der ältesten indischen Literatur.

Petermann's Mitteilungen. 61. Jahrg. 1915.

Jänner-Heft: K. Weule, Zur Kartographie der Naturvölker. — **G. Pilhofer,** Eine Durchquerung Neuguineas vom Waria- zum Markhamfluss. — **A. Dirr,** Die Zukunft Kaukasiens. — **E. Oehlmann,** Die Zahl der Mohammedaner auf der Erde. — **H. Fehlinger,** Die Mohammedaner Britisch-Indiens. — **Februar-Heft: K. Weule,** Zur Kartographie der Naturvölker (Schluss). — Ein deutsches Forschungsinstitut für Völkerkunde. — **G. Pilhofer,** Eine Durchquerung Neuguineas vom Waria- zum Markhamfluss (Schluss). — **August-Heft: R. Kaindl,** Die ethnographische Zusammensetzung der Bevölkerung der Bukowina. — **A. Dirr,** Die Bevölkerung des Sakataler Kreises (Transkaukasien). — **O. Tauern,** Die Molukeninsel Misol. — **September-Heft: G. Merzbacher,** Ergebnisse der Forschungen Aurel Steins in Hochasien. — **Oktober-Heft: G. Merzbacher,** Ergebnisse der Forschungen Aurel Steins in Hochasien (Schluss). — **November-Heft: M. Friederichsen,** Russisch-Zentralasien.

The Journal of American Folk-Lore. Vol. XXVIII. 1915.

No. 107, January-March: 1. J. A. Lomax, Some Types of American Folk-Song. — **2. Pl. E. Goddard,** The Relation of Folk-Lore to Anthropology. — **3. R. H. Nassau,** Batanga Tales. — **4. F. G. Speck,** Penobscot Tales. — **5.** Some Micmac Tales from Cape Breton Island. — **6.** Some Naskapi Myths from Little Whale River. — **7. Th. de Booy,** Certain West-Indian Superstitions Pertaining to Celts. — **8. C. M. Barbeau,** Wyandot Tales, including Foreign Elements. — **9. E. Hague,** Eskimo Songs. — **No. 108, April-June: 1. B. Laufer,** The Story of the Pinna and the Syrian Lamb. — **6. A. M. Espinosa,** New-Mexican Spanish Folk-Lore: VI. Addenda.

Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap. 2. Serie. Deel XXXII. 1915.

G. P. Rouffaer, Oud-Javaansche eilandnamen in de Groote Oost. — **C. C.,** Ethnographische gegevens betreffende de inboorlingen in het stroomgebied van de Mamberamo. — **J. J. S.,** De exploratie van Nieuw-Guinea.

T'oung Pao. (Leiden.) Vol. XVI. 1915.

No. 1, Mars: H. Cordier, Les Correspondants de Bertin. — **A. W. Rockhill,** Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century — **No. 2, Mai: B. Laufer,** Optical lenses. — **W. W. Rockhill,** Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century. Part. II. — **B. Laufer,** Three Tokharian Bagatelles. — Vidanga and Cubebs.

Veröffentlichungen a. d. städt. Völkermuseum Frankfurt a. M. I. Band IV. Teil. II. Abt.

C. Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. — Das soziale Leben der Aranda- und Loritja-Stämme.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Band XXIX. Heft 1 und 2.

H. Torczyner, Ein Psalm „Über den Tod". — **M. Winternitz,** Die Witwe im Veda. — **F. Hestermann,** Die nichtchinesische Schrift der Lolo in Yünnan (Südwestchina).

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig.) Band LXIX, Heft 1 u. 2.

M. Heepe, Suaheli-nge = ngali. — **H. Bauer,** Semitische Sprachprobleme. — Zum Verständnis des Status constructus und Verwandtes. — **G. Bergsträßer,** Bericht über meine im Frühjahr und Sommer 1914 auf Grund des Socin-Stipendiums unternommene Reise nach Syrien und Palästina. — **W. v. Bartels,** Die Reihenfolge der Buchstaben im Alphabet. — **P. Schwarz,** Die Anordnung des arabischen Alphabets. — **E. Ebeling,** Assyrische Beschwörungen. — **A. Hillebrandt,** Weitere Bemerkungen zu den Upanisads. — **F. Hestermann,** Die Repetition in der Serersprache von Senegambien.

Zeitschrift für Ethnologie. 47. Jahrg. 1915.

Heft 1: W. Lehmann, Über die Stellung der Subtiaba-Sprache der Pazifischen Küste Nicaraguas und die Sprache von Tapachula in Süd-Chiapas. — **O. Schlaginhaufen,** Die Stellung der Photographie in der anthropologischen Methodik und die Pygmäenfrage in Neu-Guinea. — **Heft 2 u. 3: P. Staudinger,** Eine Steinkeule und zwei grosse Bogen mit langen Holzpfeilen von den Burun. — **E. Nordenskiöld,** Ergebnisse seiner letzten Forschungsreise in den Grenzgebieten von Bolivien und Brasilien. — **E. Hahn,** Menschenrassen und Haustiereigenschaften. — Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung. — **E. Seler,** Die alten Bauten von Hochób im Staate Campeche. — **E. Nordenskiöld,** Die religiösen Vorstellungen der Itonama-Indianer. — **B. Ankermann,** Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque Ethnologique
-ANTHROPOS-
Ethnologische Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos" zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos" bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 8.— (= Frcs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frcs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberei auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frcs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 21.— (= Frcs. 25.—).

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix: Mk. 9.— (= Frcs. 11.—).

Soeben erschienen: Vient de paraître:

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

Im Druck: Sous presse:

II, 2: H. Bieber:

Kaffa, ein althamitisches Königreich.

Die Administration des „Anthropos"
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich): 24 Kronen = 20 Mark = 1 Pfund Sterling = 5 Dollars = 25 Franks etc.

Honorar: 50 Kronen = 40 Mark = 9.50 Dollars per Bogen nebst 25 Separatabdrücken. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Schmidt S. V. D., Redakteur des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fascicules par an): 25 Francs = 1 Livre Sterling = 5 Dollars = 25 Lire = 25 Pes. etc.

Honoraires: 50 Francs = 50 Lire = 50 Pes. = 40 Shillings etc. pour chaque feuille, avec 25 tirages à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Schmidt S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum): 20 Mark = 1 Pound Sterling = 5 Dollars, postage to be added.

Honorarium: 40 Shillings = 9.50 Dollars = 50 Francs for every sheet (16 pag.) with 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all informations regarding administration please address: Administration of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all informations regarding the magazine please address: Rev. P. W. Schmidt S. V. D., Editor of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions adress: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI^e^, 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the "Anthropos"), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

Nell' Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi de' Francesi 33—33 A.

Band / Tom. X–XI. Mai-August 1915-1916 Mai-Août Heft / Fasc. 3, 4.

Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica

Revista Internacional de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.

INDEX:

	Pag.
P. V. Cathrein, S. J.: Der Gottesbegriff der Sulus	307
P. Eugène Mangin, P. B.: Les Mossi (Soudan Occidental) (ill.)	323
Rev. E. Dunn: The *Mengap Bungai Taun*	332
P. Joseph van Oost: La musique chez les Mongols des Urdus (ill.)	358
Gustav Schneider: Malayische Krokodilbeschwörung (ill.)	397
Theodor Koch-Grünberg: *Betóya*-Sprachen Nordwestbrasiliens	421
P. Eugène Strub: Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku	450
P. J. Dols, C. M. I.: La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine) (ill.)	466
P. J. Blais, C. S. Sp.: Les anciens esclaves à Zanzibar	504
C. Hayavadana Rao Ba. Bt.: The Vellalas of Nanjanad-Travancore State, India	512
Br. Hermann Müller, M. S. C.: Erster Versuch einer Grammatik der Sulka-Sprache, Neu-Pommern (Südsee)	523
P. Tatevin, C. Sp. S.: La Maison *cabocle* (Amazonas, Brésil)	553
P. Friedr. Hees, M. S. C.: Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee)	562
Varii autores: Das Problem des Totemismus	586
P. Wilh. Koppers, S. V. D.: Die ethnologische Wirtschaftsforschung	611

Analecta et Additamenta (652), Miscellanea (661), Bibliographie (668), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (692).

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck und Verlag der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. **Nathan Söderblom, Erzbischof von Upsala:** Das Werden des Gottesglaubens (P. W. Schmidt).
2. **Eduard Seler:** Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque (P. D. Kreichgauer).
3. **Poutrin, Dr.:** Esquisse ethnologique des principales populations de l'Afrique equatoriale française (P. G. Koppers).
4. **N. Adriani en A. C. Kruijt:** De Bare'e-sprekende Toradja's von Midden-Celebes (P. W. Schmidt).
5. **Karl Weule:** Vom Kerbstock zum Alphabet (P. W. Koppers).
6. **O. Dempwolff:** Die Sandawe (P. W. Schmidt).
7. **Ludwig Pfeiffer:** Die steinzeitliche Muscheltechnik und ihre Beziehungen zur Gegenwart (P. W. Koppers).
8. **B. Spencer:** Native Tribes of the Northern Territory of Australia (H. Fehlinger).

Mechitharisten-Buchdruckerei und Verlag, Wien, VII.

Collection international des Monographies linguistiques

Bibliothèque Linguistique

-ANTHROPOS-

Linguistische Bibliothek

Internationale Sammlung linguistischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos" zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos" bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I. **P. Franz Vormann, S. V. D. und P. Wilh. Scharfenberger, S. V. D.:**

Die Monumbo-Sprache

Grammatik und Wörterverzeichnis mit Einleitung und Anhang von P. Ferd. Hestermann, S. V. D.

Preis 10 Kronen (Frcs.) = 8 Mark (Shilling).

Im Druck: Sous presse:

II. P. Grignard, S. J.:

Dictionary of the Oraon Language.

In Vorbereitung: En préparation:

III. P. Paulinus, O. M. Cap.:

Grammatik der Yap-Sprache.

Die Administration des „Anthropos"
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Der Gottesbegriff der Sulus.

Von P. V. Cathrein, S. J., Valkenburg (Holland).

Schon Rob. Moffat[1] hat den südafrikanischen Negerstämmen fast allgemein die Kenntnis eines höchsten Wesens, des Schöpfers aller Dinge, abgesprochen. In seinem Geleise bewegt sich Gustav Fritsch[2], der behauptet: „Es fehlt . . bei allen südafrikanischen Bantuvölkern ursprünglich die Idee der Gottheit, als eines höchsten persönlichen Wesens, welches mit der Menschheit nichts gemein hat." Er ist ungehalten über jene Missionäre, die den genannten Stämmen die Idee eines höchsten Gottes zuschreiben; der *Unkulunkulu* der Amazulu z. B. sei nur der Allergrößte der *amahlozi*, wie die Geister der Verstorbenen bei ihnen heißen[3].

In jüngster Zeit noch hat es der bekannte Ethnologe E. Sidney Hartland unternommen, den Beweis zu erbringen, daß sämtliche Bantu-Stämme Süd-Afrikas keinen Begriff von Gott, dem Schöpfer aller Dinge, haben[4].

Da die Frage von weittragender religionsgeschichtlicher Bedeutung ist, möchte ich im folgenden die Ausführungen prüfen, die Sidney Hartland dem Gottesbegriff der Sulus widmet und die ein besonderes Interesse beanspruchen.

Von den südafrikanischen Stämmen behauptet Hartland ganz allgemein: „Da sie auf einem großen Kontinent wohnten, kam ihnen die Frage nach dem Ursprung von Himmel und Erde nie in den Sinn. Über den Ursprung der Menschen und Tiere aber haben sie in etwa philosophiert. Die Sulus reden von *Unkulunkulu* als dem ersten der Menschen, dem Menschen, der dem Menschen irgendwie das Dasein gab. Wie er das tat, darüber sind sie nicht einig. Er selbst soll aus einem Rohrfeld hervorgegangen sein. Einige meinten, er habe die Menschen gezeugt oder aus einem Rohre (Schilfrohr) gemacht. Andere wähnten, er habe sie ausgegraben oder von einem Steine abgesplittert. Das Wort *Unkulunkulu* bedeutet einfach den ältesten bekannten Ahnen eines Stammes oder Klans. Jeder Klan hat seinen *Unkulunkulu*, und der Ausdruck ist gleichbedeutend mit unserem „Groß-Groß-Großvater" und „Groß-Groß-Großmutter". *Uthlanga* ist ein anderer oft erwähnter Name für den Sulu-Schöpfer. Das Wort bedeutet Rohr und wird bildlich gebraucht für eine Quelle des Seins. So wird der Vater die *Uthlanga* seiner Kinder genannt, von der diese hervorsprößten und abbrachen wie die Sprößlinge von einem Rohr. Von *Unkulunkulu*, dem ersten Menschen, sagt man zuweilen, er habe die Menschen durch *Uthlanga* gezeugt; dann wird *Uthlanga* als sein Weib betrachtet. *Umdabuko* (von *ukudabuko* = abbrechen, lostrennen) ist ein dritter Ausdruck, der zuweilen in einem persönlichen Sinn von „der Herr oder Häuptling, der Leben gibt", gebraucht und mit *Uthlanga* identifiziert wird.

---

[1] R. Moffat, Missionary Labours and Scenes in South Africa. London 1842, S. 243.

[2] G. Fritsch, Die Eingebornen Südafrikas. Breslau 1872, S. 98.

[3] *Ama* ist Pluralpräfix in der Kaffernsprache.

[4] E. S. Hartland, Bantu and South Africa in der „Encyclopedia of Religion and Ethics", II, Edinburgh 1909, S. 363 ff.

„Auch haben die Sulus keinen Glauben an eine persönliche höchste, alles beherrschende Vorsehung. Es bestehen zwar Überlieferungen von einem Herrn oder Häuptling im Himmel. Aber Bischof CALLAWAY kam nach einer sehr sorgfältigen Untersuchung zum Schluß, daß im Geiste der Eingebornen kaum ein Begriff der Gottheit, wenn überhaupt einer vorhanden ist, eingehüllt in ihren Aussagen über einen himmlischen Häuptling. ‚Wird (dieser Ausdruck) auf Gott angewandt, so ist er einfach das Ergebnis des (christlichen) Unterrichts. Von ihnen selbst wird er nicht als der Schöpfer und auch nicht als der Erhalter der Menschen, sondern als eine Macht angesehen.'"

Damit glaubt HARTLAND dargetan zu haben, daß die Sulus keinen eigentlichen Gottesbegriff haben. Aber er hat sich die Sache doch zu leicht gemacht. Mit ein paar etymologischen Erwägungen läßt sich keineswegs sicher ermitteln, welchen Sinn ein Volk tatsächlich mit einem Wort verknüpft; die Etymologie kann uns höchstens darüber Aufschluß geben, welche Bedeutung das Wort ursprünglich gehabt haben mag. Die Wörter sind eben willkürliche Zeichen. Gerade das Beispiel der Sulus zeigt uns in lehrreicher Weise, welche Verschiebungen in der Auffassung eines Ausdruckes im Laufe der Zeit vorkommen können.

HARTLAND beruft sich besonders auf CANON CALLAWAY, den späteren (protestantischen) Bischof von St. John in Natal. CALLAWAY lebte viele Jahre als Missionär bei den Sulus. Schon im Jahre 1867 gab er eine Sammlung von Sulu-Märchen und Sagen heraus[1]. Später sammelte er mit großem Fleiß die religiösen Überlieferungen der Sulus[2]. Leider sind beide Werke unvollständig geblieben, doch enthalten sie, besonders das letztere, sehr viel kostbares Material und werden stets eine Hauptquelle für das Studium der Sulu-Religion bleiben, obwohl die eigenen Ausführungen CALLAWAY's manchmal unklar und widersprechend sind.

Ein eingehendes Studium dieser beiden Werke und anderer Quellen hat mich zur Überzeugung geführt, daß seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts bei den Sulus eine völlige Verschiebung in der Auffassung des höchsten Wesens stattgefunden hat. Ich fasse das Ergebnis meiner Untersuchung in folgende Sätze zusammen:

I. Seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gilt den Sulus *Unkulunkulu* als Gott und Schöpfer aller Dinge, doch ist diese Auffassung unklar und mit mancherlei Widersprüchen behaftet.

II. In früherer Zeit betrachteten die Sulus den *Unkulunkulu* nur als den ersten Menschen, den Stammvater aller Menschen.

---

[1] *Izinganekwane Nensumansumane, Nesindaba Zabantu* (Nursery Tales, Traditions and Histories of the Zulus. Natal and London 1867). Es sind nur die ersten zwei Lieferungen erschienen.

[2] The Religious System of the Amazulu. Capetown-London 1870. CALLAWAY bringt zuerst den Urtext, dann die englische Übersetzung mit zahlreichen Anmerkungen. Bei Abfassung meines Werkes „Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit", 3 Bde., Freiburg 1914, war mir leider diese Schrift CALLAWAY's nicht zugänglich gewesen. Das Buch findet sich weder in den Königl. Bibliotheken zu Berlin und Brüssel, noch in den Universitätsbibliotheken zu Bonn und Leiden. Erst seither habe ich es durch die Güte der Verwaltung der Königl. Bibliothek zu München erhalten.

III. Hoch über *Unkulunkulu* stand ein anderes Wesen, der „Herr des Himmels", der Schöpfer aller Dinge, der von jeher bekannt war, dem aber keine eigentliche Verehrung zuteil wurde.

IV. Die Ahnenverehrung hat — vielleicht unter gleichzeitigem Einfluß der Europäer — dazu geführt, daß im Geiste der Sulus *Unkulunkulu* allmählich den Herrn des Himmels verdunkelte und verdrängte und mit dessen Eigenschaften als Schöpfer und Herr aller Dinge bekleidet wurde; oder anders ausgedrückt, daß beide Wesen in ein einziges unklares Gesamtbild zusammenflossen.

V. Welches der Name des ursprünglichen Sulu-Gottes war, ist heute kaum noch mit Sicherheit zu ermitteln; es bleibt überhaupt zweifelhaft, ob er einen anderen Namen gehabt hat als „der Herr im Himmel" oder „Der da droben ist".

I.

Daß wenigstens seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts von den heidnischen Sulus *Unkulunkulu* vielfach als Urheber und Schöpfer aller Dinge angesehen wird, bezeugen die zuverlässigsten Autoritäten.

Schon im Jahre 1856 schrieb Dr. Wilhelm Bleek, der berühmte Erforscher der südafrikanischen Sprachen, aus Entumeni im Sululand an Dr. Haug[1]: „Ihre (der Sulus) Offenbarung besteht in den *Inhlamon*. Das Wort heißt ursprünglich Beere, Kern, hat dann aber auch die Bedeutung von Abteilung, Kapitel. Den *Inhlamon* zufolge hat am Anfang *Unkulunkulu* die Menschen erschaffen *(wadabula abuntu* oder *wa-veza abuntu)*, ebenso die Rinder, die Ziegen, Schafe, Hunde und überhaupt alle Dinge. *Unkulunkulu* ließ alles hervorgehen *(ohlanga)*, d. h. aus dem Rohr, was ursprünglich Anfang bedeuten soll, nun aber von den Sulu eigentlich gefaßt wird. Dann sprach der *Unkulunkulu* zu dem Chamäleon *(unoaba)*: Gehe hin und sage den Menschen, daß sie nicht sterben sollen. Dann schickte *Unkulunkulu* das *Intulo*, eine Art Eidechse, den Menschen zu sagen, daß sie sterben müssen, alle Menschen und alle Tiere. Dies ist die Grundsage. *Unkulunkulu* ist den Sulu die letzte Ursache aller Dinge, alle ihre Einrichtungen, Sitten, Gebräuche, ihre leibliche und geistige Beschaffenheit rühren von *Unkulunkulu* her."

Ein Bericht der amerikanischen Mission bei den Sulus aus dem Jahre 1862 sagt[2], man habe unter den Eingebornen eine Missionsgesellschaft gegründet und „die Leute, die vor einigen Jahren keine geschriebene Sprache und nur die unbestimmtesten Ideen von einem höchsten Wesen hatten, senden und unterhalten jetzt einen Sendboten des Evangeliums". Es wird leider nicht gesagt, wie sie dieses höchste Wesen nannten; wahrscheinlich *Unkulunkulu*.

Auch nach den von Callaway mitgeteilten Überlieferungen wurde seinerzeit *Unkulunkulu* als der Schöpfer aller Dinge bezeichnet. „Wir sagten", berichtet ihm ein Eingeborner, „alle Dinge wurden durch *Unkulunkulu* gemacht." „Wenn die Schwarzen von *Unkulunkulu*, *Uthlanga* oder dem

[1] Der Brief wurde in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XI (1857), 328, veröffentlicht.

[2] The Missionary Herald. Boston 1867, S. 69.

Schöpfer reden, so meinen sie ein und dasselbe Ding[1]." *Unkulunkulu* heißt nach CALLAWAY auch *Umveliqangi*. Von diesem sagten die Sulus schon vor Ankunft der Missionäre: „Alle Dinge wurden durch *Umveliqangi* gemacht[2]." „Alles, was *Unkulunkulu* geschaffen hat, ist gut;" er kann nichts Böses schaffen[3].

Kapitän FREDERIK ELTON, der in den Jahren 1871 bis 1872 den Limpopo erforschte, sagt von den Amatonga, die den Sulus verwandt und ihnen tributpflichtig waren[4]: „Ihr religiöser Glaube ist der der Amazulu, Makolaka und Süd-Afrikas im allgemeinen. Sie haben einen schwachen Glauben an eine höchste Macht, aber keine Form der Verehrung."

Im Jahre 1905 schrieb P. ROUSSET, O. M. I., der seit 1891 bei den Sulus lebte[5]: „Sie glauben an das Dasein eines höchsten Wesens, sie haben die Vorstellung von einer Sündflut, vom Himmel, von der Unsterblichkeit der Seele usw. Aber alle diese vagen Vorstellungen existieren bei ihnen in einem dunkeln, unvollständigen, fast unkenntlichen Zustande. Ueber den Ursprung der Menschen denken die alten Sulus folgendes: Nach ihnen hätte in den ersten Zeiten ein Wesen existiert (ob es geschaffen oder ungeschaffen sei, dieser Frage sind sie nicht auf den Grund gegangen), aus dem alles hervorgegangen ist. Sie nennen dieses Wesen *Umveligangi*[6]. Die ersten menschlichen Wesen verdanken diesem Urheber (nicht Schöpfer im eigentlichen Sinn) ihr Dasein. Sie sollen aus diesem hervorbringenden Stamm zugleich mit den weißen Tieren und allen Arten von eßbaren Dingen hervorgegangen sein. Man nennt dieses Wesen auch *Umdabuli*, d. h. derjenige, der die Ursache ist, warum die übrigen Wesen entstanden, oder auch *Unkulunkulu* (der Große-Große). Heute ist die letztere Beziehung die allein gebräuchliche."

Auf die Frage: Haben die heidnischen Kaffern einen Begriff von Gott?, antwortet ein Trappisten-Missionär[7]: „Es ist nicht leicht, auf diese Frage eine kurze und bestimmte Antwort zu geben. Man kann sagen, als ein höchstes, allmächtiges Wesen sei ihnen Gott mehr dem Namen als der Wirklichkeit nach bekannt. Sie nennen ihn zwar *u Nkulunkulu*, den Großen-Großen, aber mit dem nämlichen Namen bezeichnen sie auch ihren ältesten Vorfahren, von dem sie alle abstammen. Andere Namen für das höchste Wesen sind ihnen *u Veligangi (Umveligangi)*, der im Anfang erschien, *u Somandhla*, der Allmächtige, *Umdali*, der Schöpfer usw. Vertrauter ist ihnen der Gedanke, daß Gott die materielle Welt erschaffen hat und fortwährend regiert."

Ein ungenannter katholischer Kaffern-Missionär sagt von den Sulus[8], sie verehren zwar die Ahnengeister. „Trotzdem haben die Sulus eine verschwommene Idee von einem höchsten Wesen *(Unkulunkulu)*, dem Urheber

---

[1] The Religious System of the Amazulu, S. 21 and 22.
[2] Ebenda S. 10.
[3] Ebenda S. 25.
[4] The Journal of the Royal Geographical Society. London 1872, S. 37.
[5] Missions catholiques 1905, S. 320.
[6] CALLAWAY schreibt immer *Umveliqangi*.
[7] Vgl. Das Trappistenkloster Mariannhill. Freiburg i. Br. 1907, S. 124—125.
[8] Vgl. Echo aus Afrika. 23 Jahrg., 1911, S. 65.

aller Dinge, jedoch ist mit dieser Idee keine bemerkenswerte Furcht oder Liebe zu diesem Wesen verbunden."

Fr. Coupé, O. M. I., der 17 Jahre bei den Sulus zugebracht hat, schreibt[1]: „Die Sulus haben sehr unklare Ideen über ihren Glauben, weil sie selten über die Religion nachdenken... Glauben sie an Gott oder *Nkulu-Nkulu*, wie sie ihn nennen? Das Wort bedeutet ‚Groß-Groß' und bezeichnet den ‚Sehr Großen', nicht im Sinn eines unendlichen Wesens, sondern eher in dem des ersten Ahnen. Ihre Idee von Gott ist zweifellos sehr schattenhaft, aber die Mehrheit nimmt das Dasein einer Macht an, welche die Sonne, die Sterne, den Mond, die Erde und den Menschen geschaffen hat."

Schließlich sei noch das Zeugnis M. Matthew's erwähnt, der 20 Jahre in Südafrika zubrachte nnd sich zudem noch auf das Zeugnis Mr. Fynney's, eines langjährigen Beamten im Sululand, beruft. Nach Matthew[2] ist es zweifellos, daß die Sulus „an das Dasein eines höchsten Wesens glauben, welches alle Dinge geschaffen hat und allmächtig ist... Die Tatsache läßt sich nicht bestreiten, daß eine rohe [broad] Idee von der höchsten Gottheit bei ihnen verbreitet ist, und, wie R. Rev. H. Callaway, Bischof von St. John, der diesem Gegenstande eingehendes Studium gewidmet, sagt: ‚Das Dasein der religiösen Instinkte bei den Eingebornen, jener Keime religiöser Wahrheit, welche unter Christen durch die göttliche Offenbarung zu einer so erhabenen Religion sich entwickelt haben, geht einleuchtend aus der Bereitwilligkeit hervor, mit der sie bei geeigneter Belehrung die Tatsache annehmen, daß es eine Schöpfermacht gibt, die sich fortwährend in der Vorsehung offenbart, und daß diese Schöpfermacht unser Vater im Himmel ist.'"

Auf Grund dieser zahlreichen Zeugnisse von Männern, welche die Sulus genau kannten, können wir es wohl gegen Hartland als eine zweifellose Tatsache hinstellen, daß dieses Volk, wenigstens seit langem, an ein höchstes Wesen, einen Schöpfer aller Dinge glaubt, und daß dieses höchste Wesen heute *Unkulunkulu* oder *Umveliqangi* oder *Umdabuli* genannt wird.

II.

So unzweifelhaft dies feststeht, so ist doch unleugbar, daß der heutige Begriff der Sulus von ihrem *Unkulunkulu* äußerst schwankend, unklar und zum Teil ganz widersprechend ist. Denn während er einerseits als höchstes Wesen und Schöpfer oder Urheber aller Dinge bezeichnet wird, begegnet uns daneben die Auffassung, daß er ein Mensch war, eine Frau hatte, Kinder zeugte und starb. Diese Widersprüche weisen schon aus sich auf zwei verschiedene Wesen hin, die im Geist der Eingebornen in eine unklare, widerspruchsvolle Einheit zusammenflossen. Und das wird vollauf durch die von Callaway aufgezeichneten Überlieferungen bestätigt. Nach den alten Überlieferungen galt *Unkulunkulu* nicht als das höchste Wesen, sondern als der erste Mensch, der Stammvater der Menschen.

Callaway erfuhr in mehrfacher Weise, *Unkulunkulu* sei nach der Tradition der erste Mensch gewesen, vor dem die Erde schon existierte. Wie er entstand,

[1] Missions catholiques 1914, S. 429.

[2] *Inwadi yami* or twenty years personal experience in South Africa. London 1887, S. 36.

darüber ist man sich unklar, aber daß er einst nicht war und ins Dasein trat, darüber herrscht kein Zweifel. So lautet eine alte Überlieferung: „Er *(Unkulunkulu)* entsprang oder brach ab im Anfang. Wir kennen seine Frau nicht, die Alten sagten uns nicht, daß er eine Frau hatte. Wir hörten sagen, daß er die Nationen lostrennte oder abbrach[1] von *Uthlanga. Uthlanga* bedeutet eigentlich Rohr (Schilfrohr), dann aber Quelle des Seins. So ist der Vater die *Uthlanga* seiner Kinder, von der sie hervorgingen. *Unkulunkulu* heißt auch *Umveliqangi*, der zuerst hervorkam, der zuerst erschien (der erste Mensch). CALLAWAY vernahm von den Eingebornen: „Die Alten pflegten zu sagen, alle Dinge seien von *Umveliqangi* gemacht, aber sie waren mit seinem Namen nicht bekannt." Ferner wird *Unkulunkulu* auch wohl *Unsondo* genannt. „*Unsondo* ist derselbe wie *Unkulunkulu*, der, wie sie sagen, starb." *Uthlanga* zeugte *Unsondo*, *Unsondo* zeugte die Urahnen, die Urahnen zeugten die Urgroßväter, die Urgroßväter zeugten die Großväter, die Großväter zeugten unsere Väter, und unsere Väter zeugten uns[2].

Eine andere Überlieferung besagt: Wir kennen den Ursprung *Unkulunkulu*'s nicht. Wir hörten sagen: Menschen sind Kinder des *Unkulunkulu*. Unsere Väter pflegten zu sagen, *Unkulunkulu* ist es, der die Menschen durch *Uthlanga* zeugte. Wir wissen nicht, woher *Uthlanga* kam, oder ob *Unkulunkulu* und *Uthlanga* beide von einer *Uthlanga* kamen oder nicht. Wir wissen nicht, ob *Uthlanga* eine Frau war, denn unsere Väter sagten, wir seien von *Unkulunkulu* gezeugt[3]. Wenn wir unsere Väter fragten: Wo ist *Unkulunkulu*?, so sagten sie, er ist tot und *Uthlanga* ist auch tot. *Unkulunkulu* war ein schwarzer Mann, denn alle die Leute, von denen wir abstammen, sind schwarz. „Die alten Männer sagten, daß *Unkulunkulu* ein Mann war und eine Frau hatte, aber wir kennen den Namen seiner Frau nicht. Die alten Männer sagten, daß er eine Frau und daß er Kinder hatte. Er brachte die Kinder durch Zeugung hervor[4]."

„*Unkulunkulu*", sagen die Eingebornen, „ist der erste Mensch. Wir verehrten ihn nicht, obwohl wir von ihm abstammten. Wir verehren unseren ‚*Unkulunkulu*', d. h. den Stammvater unseres Klans, dessen Name uns bekannt ist[5]." Unjan, ein kleiner Häuptling des Abambo-Stammes, sagte über *Unkulunkulu*: „Obwohl behauptet wurde, daß er alles gemacht habe, so weiß ich doch, daß man (nur) sagte, er war ein alter Mann, einer von den Unsrigen, ein Mann wie wir; denn wir zeigten nicht nach einer bestimmten Stelle, wo er war, son-

---

[1] *Dabuka* = sich lostrennen, abbrechen, ausgehen, wie etwa ein Bienenschwarm vom Mutterstock. CALLAWAY schreibt: „Der Ausdruck setzt notwendig die Vorexistenz eines Dinges voraus, von dem die Lostrennung stattfand. Wenn deshalb gesagt wird, daß *Unkulunkulu* sich lostrennte und absprang im Anfang, so müssen wir das so verstehen, daß er von einem ewigen oder wenigstens schon vorher existierenden geistigen oder materiellen Wesen sich abtrennte. Wenn gesagt wird ‚*wa dabuka eluhlangeni* (er entsprang von *Uthlanga*), so deutet das wohl auf ein ewiges geistiges Wesen hin; denn der Glaube an ein solches Wesen bildete einen Teil des Kredo der Ahnen der Amazulu'." CALLAWAY, ebenda S. 1—2, Anm. 3.

[2] CALLAWAY, ebenda S. 16.

[3] Ebenda S. 58.

[4] Ebenda S. 85.

[5] Ebenda S. 74.

dern sagten, er war ein Mann, der zuerst vor allen anderen Männern ins Dasein trat, der älter als wir alle, *Umveliqangi*. So sehe ich, daß wir sagten, *Unkulunkulu* machte alle Dinge, aber wir wissen nicht, woher er stammte." Auf die Frage: Wo ist *Unkulunkulu* jetzt?, erwiderte Unjan: „O, er ist tot." Wo ist er hingegangen? „Auch wir pflegten so zu fragen und erhielten die Antwort: Er ist tot. Daraus folgt aber klar, daß nicht alle Dinge von einem Manne gemacht wurden, der jetzt tot ist; sie wurden von einem gemacht, der jetzt noch ist." Als man sich weiter erkundigte, ob ihre Lehrer (die katholischen Missionäre) ihnen sagten, daß der Herr, der im Himmel ist, *Unkulunkulu* sei, erwiderte er: „O, in keiner Weise. So etwas hörte ich nie, noch hörte ich überhaupt jemals den Namen erwähnen[1]."

Durch viele ähnlich lautende Aussagen der alten Eingebornen, gewann Callaway die Überzeugung, daß *Unkulunkulu* ursprünglich nur als der erste Mensch und der Stammvater der Menschen bekannt war und erst allmählich zur Würde des Schöpfers aller Dinge emporstieg. Und hierin wird man ihm wohl recht geben müssen. Eine Bestätigung findet diese Auffassung in dem, was Callaway von dem Wesleyaner-Missionär Hully erzählt, der im Jahre 1837 als Dolmetscher mit Mr. Owen in das Sulu-Land ging[2]. Hully behauptet, das Wort *Unkulunkulu* sei damals bei den Sulus unbekannt gewesen, aber Kapitän Gardiner habe es aufgebracht zur Bezeichnung des Größten oder des Schöpfers aller Dinge. Hully weigerte sich, das Wort in diesem Sinne zu gebrauchen. Er gab zwar zu, daß der Ausdruck *kulu* „groß" bedeute, leugnete aber, daß er in der Sulu-Sprache in dem von Gardiner gewünschten Sinne vorkomme. Ein anderer Dolmetscher indessen ging auf die Wünsche Gardiner's ein.

Der Sinn dieser Angaben Hully's kann nicht sein, das Wort *Unkulunkulu* sei damals überhaupt unbekannt gewesen, denn zur Bezeichnung des ersten Stammvaters der Menschen war es von jeher in Gebrauch, wie wir gleich sehen werden; sie wollen nur besagen, zur Bezeichnung des höchsten Wesens und Schöpfers aller Dinge sei damals das Wort *Unkulunkulu* nicht gebräuchlich gewesen.

Wohl aber wurde schon damals bei einem Nachbarstamm der Sulus am Umzimwubu das höchste Wesen *Unkulunkulu* genannt. Denn Gardiner schreibt über diesen Stamm[3]: „In bezug auf die Religion sind sie ebenso dunkel (unwissend) wie ihre Nachbarn, die Sulus. Sie hatten zwar eine Überlieferung von einem höchsten Wesen, das sie *Unkulunkulu* (wörtlich der Groß-Große) nannten aber sie wußten nichts weiter von ihm, als daß er ursprünglich aus einem Rohre hervorkam, Menschen und Vieh schuf und sie den Gebrauch der Assagai lehrte."

III.

Hatten also die Sulus in früheren Zeiten keinerlei Kenntnis von einem höchsten Wesen, dem Schöpfer aller Dinge?

---

[1] Ebenda S. 62—63.

[2] The Relig. System of the Amazulu. S. 54, Anm. 3.

[3] Kapitän Allen F. Gardiner, Narrative of a Journey to the Zoolu Country; undertaken in 1835, S. 314. Zitiert bei Callaway, ebenda S. 54.

Das wäre ein voreiliger Schluß. Aus vielen alten Überlieferungen geht hervor, daß sie an einen von *Unkulunkulu* verschiedenen, über ihm und über allen Sulus stehenden „Herrn des Himmels“ glaubten, der zugleich als Schöpfer aller Dinge angesehen wurde, dem man aber keine Verehrung erwies.

Ubede, ein sehr alter Mann aus dem Amantanja-Stamm, den Callaway über den religiösen Glauben der alten Sulus ausfragte, gab zur Antwort[1]: „Der ursprüngliche Glaube unserer Väter war dieser: sie sagten: Da ist *Unkulunkulu*, welcher ein Mann (Mensch) und welcher von der Erde ist. Und sie pflegten zu sagen: Da ist ein Herr[2] im Himmel. Wenn es hagelte und donnerte, sagten sie: Der Herr bewaffnet sich; er will bewirken, daß es hagelt; bringt die Sachen in Ordnung[3]... Und wenn der Herr mit Donnern spielte, und jemand erschrocken war, sagten sie: Warum regt ihr euch auf, weil der Herr spielt? Habt ihr etwas weggenommen, das ihm gehört?“

Ubede sagte ferner über die „Quelle des Seins“ *(Umdabuko)*[4]: „Was die Quelle des Seins angeht, so kenne ich nur die, welche im Himmel ist. Die alten Männer sagten: Die Quelle des Seins ist droben, die den Menschen Leben gibt; die Menschen sind zufrieden und sterben nicht vor Hunger, denn der Herr gibt ihnen Leben, damit sie glücklich leben auf Erden und nicht vor Hunger sterben.“ Hier wird der Herr oder König des Himmels die Quelle des Lebens genannt, die den Menschen alles zum Leben Nötige verleiht.

Nach demselben Eingebornen wurde ursprünglich auch nicht *Unkulunkulu*, sondern der „Herr im Himmel“ als Geber des Regens, der Sonne und des Mondes angesehen. „Wenn es nicht regnet“, berichtet Ubede, „so versammeln sich die Dorfhäupter und kleinen Häuptlinge um den schwarzen Häuptling, beratschlagen und beten um Regen. Ihr Gebet ist dieses: Die Dorfhäupter wählen einige schwarze Ochsen, kein einziger weißer ist unter ihnen. Sie werden nicht geschlachtet, sondern nur erwähnt; einer wird getötet, die anderen läßt man am Leben. Zuerst sagte man: der Regen komme von dem Herrn, und die Sonne komme von ihm und der Mond, welcher während der Nacht weißes Licht gibt, damit die Menschen ohne Schaden gehen können.“

„Wenn der Blitz Vieh erschlug, wurden die Leute nicht betrübt. Man pflegte zu sagen: Der Herr hat für sich selbst unter seiner eigenen Nahrung geschlachtet. Gehört es euch? Gehört es nicht dem Herrn? Er ist hungrig, er tötet für sich selbst. Wird ein Dorf vom Blitze getroffen und eine Kuh getötet, so sagt man: Dies Dorf wird glücklich sein. Wird ein Mann getroffen und stirbt, so sagt man: Der Herr hat ihn getadelt (einen Fehler an ihm gefunden)[5].“

Usithlanu, ein alter Sulu und ehemaliger Soldat Utschakas (Tschakas), äußerte sich gegen Callaway folgendermaßen über den „Herrn des Himmels“[6]:

---

[1] Ebenda S. 56.
[2] *Inkosi* bedeutet König, oder Herr, oder Häuptling.
[3] Damit sie nicht durch den Hagel zerstört werden.
[4] Ebenda S. 59.
[5] Ebenda S. 60.
[6] Ebenda S. 92.

Als er noch ein Knabe gewesen, habe man oft etwas von einem himmlischen Herrn geredet, und zwar mit Bezug auf Regen und Gebete um Regen. „Das begann nicht erst mit Utschaka, schon die frühesten Menschen pflegten um Regen zu beten. Aber Utschaka kam und machte seine Gebete größer (feierlicher) als seine Vorgänger. Er rief das Volk zusammen, es war eine große Versammlung, bestehend aus den Dorfhäuptlingen. Er brachte schwarze Ochsen und Schafe und schwarze Widder zusammen und ging zum Gebet. Er sang ein Lied und betete zu dem Herrn des Himmels und flehte seine Vorfahren an, zu dem Herrn des Himmels um Regen zu beten. Und es regnete[1].“ Nach diesen Worten kann der Herr des Himmels nicht ein Vorfahre der Sulus gewesen sein, denn er wird den Vorfahren gegenübergestellt.

Weil man vermuten könnte, erst durch die Europäer seien die Sulus mit dem „Herrn des Himmels“ bekannt geworden, so führen wir an, was ein Eingeborner darüber berichtete. Seine Aussage beweist auch klar, daß der Herr des Himmels und *Unkulunkulu* ganz verschiedene Wesen sind. Der Eingeborne sagte[2]: „Und der König, der droben ist, von dem hörten wir nicht erst durch die weißen Männer. Im Sommer, wenn es donnert, sagen wir: ‚Der König ist am Spielen.‘ Und ist jemand da, der erschreckt wurde, so sagen die alten Leute zu ihm: ‚Es ist nichts als Furcht. Welche Sache, die dem Herrn gehört, hast du gegessen?‘ Darum sage ich: Von dem Herrn, über den wir von euch jetzt hören, haben wir schon gehört, bevor ihr zu uns kamet. Aber er ist nicht gleich dem *Unkulunkulu*, der, wie wir sagen, alle Dinge machte; denn den ersteren nennen wir einen König (Herrn), denn wir sagen, er ist droben. *Unkulunkulu* ist unten; die Dinge, die unten sind, wurden von ihm gemacht. Von dem König, der oben ist, sagten wir nichts als das, was wir zu einem erschrockenen Menschen sagten: ‚Was hast du beschädigt, das dem König gehört?‘ Wir wissen, daß derjenige, welcher gegen ihn gesündigt hat, von ihm geschlagen wird[3], und wir kennen kein Mittel, das uns davor bewahren könnte, von ihm geschlagen zu werden. Auch wissen wir nicht, in welcher Beziehung wir gegen ihn oder gegen *Unkulunkulu* gesündigt haben. Wir sagen: ‚Wir sind rechtschaffen, denn alles, was wir tun, hat uns *Unkulunkulu* zu tun erlaubt[4].‘“

„Was den himmlischen König betrifft, den wir kannten, weil der Himmel donnerte, wobei wir sagten: ‚Der König spielt;‘ so behaupten wir nicht, daß er von *Unkulunkulu* abstammt. Wir sagen: ‚*Unkulunkulu* war zuerst (der erste Mensch?), was aber den König angeht, das wissen wir nicht.‘ Es blieb nur allein das Wort über den Himmel übrig[5]. Wir kennen nichts von der Art und Weise, wie er lebt, noch auch von den Grundsätzen seiner Regierung. Sein

---

[1] Interessant ist in diesen Worten der klar ausgesprochene Glaube an die Kraft der Fürbitte der verstorbenen Ahnen.

[2] Ebenda S. 19.

[3] Durch den Blitz.

[4] Ebenda S. 20.

[5] Hierzu macht CALLAWAY die richtige Bemerkung: „Das setzt voraus, daß einst vielleicht andere Wörter (Sprüche) vorhanden waren, die aber heute verloren gegangen sind.“

Schlagen (mit dem Blitz) ist das einzige, was wir wußten, denn wir sagten zu einem, der erschrocken war: ‚Warum bist du erschrocken, wenn der König zu seinem Vergnügen spielt? Welche Sünde hast du gegen ihn begangen?' Das ist alles. Es besteht kein Zusammenhang zwischen unserer Kenntnis von *Unkulunkulu* und von ihm; denn wir können kaum etwas von dem sagen, was den himmlischen König angeht. Wir wissen vieles über den *Unkulunkulu*, denn er war auf dieser Erde, und wir können Rechenschaft geben von dem, was sich auf ihn bezieht. Die Sonne und den Mond bezogen wir auf *Unkulunkulu* zugleich mit den Dingen dieser Welt und ebenso jenen Himmel. Wir sagten aber nicht, daß der Himmel dem König gehört, obwohl er dort wohnte, denn wir sagten, alles sei von *Unkulunkulu* gemacht."

„Obwohl uns einige Missionäre sagen, dieser König und *Unkulunkulu* seien derselbe, so sagten wir Schwarzen doch nicht, daß *Unkulunkulu* im Himmel gewesen: wir sagten, er trat ins Dasein und starb, das ist alles, was wir sagten[1]."

So unklar diese Ausführungen auch sind, so scheint doch unzweideutig aus ihnen hervorzugehen, wie auch Callaway ausdrücklich bemerkt[2], daß der König des Himmels und *Unkulunkulu* nach den Eingebornen ganz verschiedene Wesen waren. Beide sind zwar persönliche Wesen, aber *Unkulunkulu* stammt von der Erde und starb, über die Herkunft des „König des Himmels" wissen sie nichts. Er wohnt im Himmel, er herrscht über Blitz, Donner und Regen; er spielt, man kann gegen ihn sündigen und durch Verbrechen seinen Zorn erregen, und er straft durch den Blitz. Wenn man sich darüber unzufrieden zeigt, setzt man sich der Gefahr aus, noch mehr gestraft zu werden. Wenn er Vieh und Menschen tötet, nimmt er, was ihm gehört.

Obwohl die Schöpfung zuweilen dem *Unkulunkulu* zugeschrieben wird, kommen doch andere Stellen vor, wo die Eingebornen den König im Himmel als den Schöpfer der Welt bezeichnen. Als Callaway sich darüber erkundigte, was die Eingebornen vom Schöpfer sagten, erhielt er die Antwort[3]: „Als wir Kinder waren, wurde gesagt, ‚der Herr ist im Himmel'. Wir hörten das sehr oft, während wir Kinder waren. Man pflegte zum Herrn *(Inkosi)* da droben hinzuzeigen; wir hörten seinen Namen nicht, wir hörten nur, daß der Herr da droben ist. Wir hörten sagen, daß der Schöpfer der Welt der Herr da droben ist. Als ich größer wurde, pflegte man zu sagen: ‚Der Schöpfer der Welt ist droben;' die Leute pflegten dabei immer zum Himmel zu weisen."

Es ist also nicht richtig, wenn Callaway — allerdings in etwas zweifelhafter Form — behauptet, erst infolge des christlichen Unterrichts sei der König des Himmels als Schöpfer der Welt bezeichnet worden; denn es handelt sich hier um das Zeugnis von Leuten, die schon zur Zeit Callaway's hochbetagt waren und die von der Zeit ihrer Kindheit redeten und von den Überlieferungen, die schon damals bestanden.

[1] Ebenda S. 21.
[2] Ebenda S. 117—118.
[3] Ebenda S. 50.

Als Callaway eine sehr alte Frau, die Mutter Ubapas, ausfragen ließ, woher das Korn komme, antwortete sie[1]: „Die alten Leute sagten: ‚Es kommt vom Schöpfer, der alle Dinge geschaffen hat, aber wir kennen ihn nicht.' Wenn wir beständig fragten: ‚Wo ist der Schöpfer? Denn unsere Häuptlinge sehen wir,' leugneten die alten Männer dies und sagten: ‚Auch diese Häuptlinge, die wir sehen, wurden vom Schöpfer geschaffen.' Und wenn wir fragten: ‚Wo ist er, denn er ist gar nicht sichtbar. Wo ist er denn?', so hörten wir unsere Väter zum Himmel hinweisen und sagen: ‚Der Schöpfer aller Dinge ist im Himmel. Und dort ist auch eine Nation von Leuten.' Wir konnten aber nicht gut begreifen, wann dieser Schöpfer sichtbar würde. Man pflegte beständig zu sagen: ‚Er ist der Herr der Herren[2].' Auch wenn wir sagen hörten, der Himmel habe in diesem oder jenem Dorfe das Vieh gegessen[3], sprachen wir: ‚Der Herr hat diesem Dorfe das Vieh weggenommen.' Und wenn es donnerte, ermutigten sich die Leute, indem sie sagten: ‚Der Herr spielt.' Das war der Zustand, als wir noch heranwuchsen."

Merkwürdig ist, daß diese alte Frau, solange man sie berichten ließ, was ihr selbst einfiel, mit keiner Silbe den *Unkulunkulu* erwähnte, obwohl man ihre Aufmerksamkeit auf ihn hinzulenken suchte. Erst als man den *Unkulunkulu* ausdrücklich nannte, sagte sie: „Wohl, er ist in der Tat der Schöpfer, der im Himmel ist und von dem die Alten sprachen." Ihr Sohn Ubapa bemerkte aber dazu: „Nein, sie fängt nun an, die Dinge zu verwechseln. Gestern sagte sie dies dem Missionär nicht. Sie sagte, *Unkulunkulu* sei von unten. Jetzt aber sagt sie, er sei von oben." „Ja, ja[4]," rief die alte Frau jetzt, „er ging aber später hinauf zum Himmel. Wirklich, *Unkulunkulu* ist der, welcher im Himmel ist. Und die weißen Männer, sie sind die Herren, die alle Dinge machten[5]."

Zu dieser Aussage macht Callaway folgende Bemerkung[6]: „Dieser Bericht ist in mehrfacher Beziehung sehr bemerkenswert. Es ist nicht nötig, anzunehmen, daß sich der Geist der alten Frau verirrte. Allem Anschein nach tritt uns in ihrem Bericht eine Vermengung von mehreren Glaubensanschauungen entgegen, welche in der Zeit, von der sie spricht, mit einander kämpften oder sich vermengten: 1. ein primitiver Glaube an einen himmlischen Herrn oder Schöpfer, 2. der Glaube der Ahnenverehrung, welcher den Schöpfer mit dem ersten Menschen verwechselt, 3. der christliche Glaube, welcher die Aufmerksamkeit der Eingebornen auf Gott — ohne anthropomorphe Zutat — hinlenkt."

Diese Worte scheinen uns richtig den Entwicklungsgang der Gottesidee bei den Sulus anzudeuten. Von jeher hatten sie eine dunkle Idee von einem Himmelsherrn, dem Schöpfer und Herrn aller Dinge, aber sie verehrten dieses höchste Wesen nicht. Alle ihre Verehrung wendeten sie den Geistern der ver-

---

[1] Ebenda S. 52—53.
[2] *Inkosi.* Der Satz kann auch übersetzt werden: „Der König der Könige."
[3] Durch den Blitz erschlagen.
[4] D. h. er ist wohl von unten.
[5] Ebenda S. 55.
[6] Ebenda S. 55, Anm. 4.

storbenen Ahnen zu, und so trat die Idee des einen Gottes immer mehr in den Hintergrund, bis schließlich der Urahne der Menschen mit den Attributen der Gottheit bekleidet wurde.

Hören wir noch, was ein Eingeborner über den Himmelsherrn und über *Unkulunkulu* sagte[1]. „Was den Herrn, der droben ist, betrifft, hörte ich unsere Väter nie sagen, daß er eine Mutter oder eine Frau gehabt. So etwas habe ich nie gehört. Nur von *Unkulunkulu* wurde erzählt, daß er den Menschen das Dasein gegeben vermittels der *Uthlanga*, und so sagten wir: ‚Die *Umdabuko* (Quelle des Seins) ist *Uthlanga*.'" Dieser letzte Zusatz kann sich, wie CALLAWAY bemerkt, entweder auf *Umdabuko* als eine Frau beziehen oder auf *Uthlanga*, die Quelle des Seins, von der *Unkulunkulu* selbst und alle anderen Dinge entsprangen. Er behauptet, das letztere sei hier gemeint; denn früher berichtete derselbe Eingeborne, daß die alten Männer an einen *Umdabuko* glaubten, der „droben" ist, und den er „den Herrn, der ihnen Leben gibt", nannte.

Die Sulus reden auch von einem Großen Geist *(Itongo)*, der wohl nichts anderes ist als der „Herr des Himmels". Sie haben mit anderen südafrikanischen Stämmen die Sage gemein, daß die Menschen aus einer Höhle hervorkamen. Die Schwarzen kamen zuerst heraus und waren nur mit wenigen Dingen versehen, die gerade zum Leben ausreichten. Trotzdem hielten sie sich für reich und weise. Jetzt, nachdem sie die weißen Männer gesehen, die mit allem reichlich ausgerüstet und mit wunderbarer Weisheit begabt sind, sagen sie: „Wir sind ganz arm, weil wir zuerst aus der Höhle hervorkamen, die Weißen aber blieben zurück, scharrten alle Güter zusammen und kamen erst dann hervor, ‚reichlich vom Großen Geist mit allen Gütern versehen[2]'." „Wenn wir sagen: ‚der große *Itongo*', so reden wir nicht von einem unserer Toten und sagen nicht, daß er (der Tote) ein großer *Itongo* ist. Denn es wird nicht gesagt, daß der große *Itongo Unkulunkulu* sei ... Man pflegte nicht zu sagen, daß dieser *Itongo* identisch sei mit *Unkulunkulu*, denn auch er entsprang der *Uthlanga*; wir können nicht sagen, ob dieser *Itongo* wahrscheinlicher *Unkulunkulu* oder *Uthlanga* ist[3]."

Unter dem großen *Itongo*, erklärte ein anderer Eingeborner[4], sei nicht ein Mann (Mensch) gemeint, der gestorben und wieder auferstanden ist, sondern der Träger [up-bearer] der Erde[5], der Menschen und Vieh erhält. „Der Träger ist die Erde, durch die wir leben, und dann ist nicht der Träger der Erde, durch den [die?] wir leben, ohne den [die?] wir nicht sein könnten und durch den wir sind." Nicht selten wird der große *Itongo*, der Herr des Himmels, einfachhin „der Himmel" genannt. Manche Zauberpriester heißen „Himmelshirten", weil sie Hagel und Blitz abzuwehren oder zu vertreiben haben. Sie

---

[1] Ebenda S. 61.

[2] Ebenda S. 79.

[3] Ebenda S. 81—82.

[4] Ebenda S. 94—95.

[5] *Isanda selizwe. Isanda* ist eine Stütze, die etwas trägt. Hier ist aber, wie CALLAWAY erklärt (Anm. 69), die unterstützende und tragende Kraft gemeint. Die Eingebornen sagen: „Der ‚Träger der Erde' ist der Herr, denn es gibt keinen Ort, wo er nicht ist, und deshalb wird er der Träger der Erde genannt."

bekämpfen, wie die Eingebornen sagen, den Zorn, der vom Himmel kommt. Viele Himmelshirten behaupten, auch Regen machen zu können. Ist ein Mann mit einem Himmelshirten auf der Reise, und es donnert plötzlich, während sie noch fern von einem Dorfe sind, so sagt der Hirt zum Begleiter: „Gehe voraus", und er folgt ihm dann in einiger Entfernung. „Denn", sagt er, „wenn du hinter ihm (dem Hirten) gehst, so wird dir ein Unfall zustoßen, denn der Himmel wird denken, du wolltest ihn töten[1]." Hieraus ist klar, fügt CALLAWAY bei, daß wir den Himmelshirten nicht als einen Gegner des Himmels aufzufassen haben, „sondern als einen Priester, dem die Gewalt mächtiger Vermittlung verliehen ist. Er steht unter dem Schutz des Himmels, und seine wahren oder vermeintlichen Feinde sind in Gefahr, vom Himmel getötet zu werden, während er selbst sicher ist, so lange er die Vorschriften seines Amtes erfüllt. Die Heiden haben mich zuweilen ersucht, für sie um Regen zu beten, da ich einer sei, zu dessen Amt es gehöre, mit Gott zu kämpfen *(ukumelana nenkosi)*."

Von einem Regendoktor erzählen die Eingebornen, daß er, von Utschaka vertrieben, zu den Amadhlala floh. Als er sich hier einst weigerte, Regen zu machen, wurde er vergiftet. Der Himmel rächte dieses Verbrechen durch schwere Strafen[2].

Dem Vieh, das der Blitz erschlagen, dürfen sich die Leute nicht nahen, ohne vom Himmelsdoktor mit Medizin behandelt zu sein. „Denn sie sagen, indem sie zum Vieh gingen, hätten sie gegen den Himmel gesündigt, und er würde sie strafen, indem er sie schlage, wie er das Vieh geschlagen hat." Sie erschrecken über etwas, „das auf uns alle herabsieht", gegen das wir uns nicht wehren können[3].

In allen diesen Ausdrücken ist offenbar nicht der materielle Himmel, sondern der Herr des Himmels gemeint, der auf alle herabsieht, gegen den man zuweilen sündigt und der die Sünde straft. In einem Sulu-Märchen, das CALLAWAY mitteilt[4], singen die Sulus: „Höre, du Himmel, o höre", und wiederholen die Anrufung oft im Liede. Das Lied, sagt CALLAWAY, wird von Umkxakaza, dem Hauptthelden in einem Märchen, an den Himmel gerichtet, als ob dieser ihr Herr wäre; es ist eine Klage, daß der Himmel bloß in seiner gewöhnlichen Weise handle und nicht so handle, wie sie wollen, d. h. nicht ihre Feinde töte. Das Klagelied setzt offenbar voraus, daß der Himmel die Klagen der Menschen hören und erhören könne.

So viel geht jedenfalls aus allem bisher Angeführten hervor: Die Sulus haben von jeher an einen Herrn des Himmels geglaubt, der nie Mensch war, sondern ein großer Geist ist, der Schöpfer aller Dinge, der über Blitz, Donner, Hagel und Regen gebietet, gegen den man zuweilen sündigt, und der die Sünde zuweilen straft.

IV.

Wie kam es nun, daß die zwei ursprünglich verschiedenen Gestalten der „Herr im Himmel" und *Unkulunkulu*, der Stammvater der Menschen, in ein einziges verworrenes Bild zusammenschmolzen?

---

[1] Ebenda S. 379.
[2] Ebenda S. 389 f.
[3] Ebenda S. 403.
[4] Nursery Tales, Traditions a. a. O., S. 203.

Das ist im einzelnen schwer zu zeigen. Aber wir gehen wohl nicht irre, wenn wir annehmen, daß vor allem die Ahnenverehrung dazu beigetragen hat. Die Geister der verstorbenen Ahnen (*amatonga*, Plural von *itongo* oder auch *amadhlozi*, Plural von *idhlozi*) wurden als die Beschützer des Volkes betrachtet und sehr verehrt, man brachte ihnen Opfer dar, betete zu ihnen, holte sich bei ihnen Rat durch die Zauberer usw. All das Gute, das den *amatonga* zukam, wurde aber in letzter Linie auf den Stammvater der Menschen, den *Unkulunkulu*, zurückgeführt, von dem man annahm, daß er seinen Nachkommen das Vieh gegeben, sie ihre Künste gelehrt, ihnen die *amatonga* verschafft, ihnen ihre Einrichtungen, z. B. die Beschneidung vorgeschrieben habe, ja daß er eigentlich seine Nachkommen habe unsterblich machen wollen usw. Wenn man nun vor Augen behält, wie unklar ihre Ideen sowohl vom „Herrn des Himmels" als von *Unkulunkulu* waren, so läßt sich leicht begreifen, wie eine Verwechslung oder eine Verschmelzung der beiden Gestalten im Geiste der Eingebornen stattfinden konnte.

Doch haben meines Erachtens auch die Europäer zu dieser Verwechslung, ohne es zu wissen, beigetragen. Wenn diese sich nach dem Urheber der Besitzungen und Einrichtungen des Volkes erkundigten, wiesen die Eingebornen auf den *Unkulunkulu* hin und schrieben demselben so wunderbare Dinge zu, daß die Fragenden leicht zur Meinung geführt werden konnten, dieser *Unkulunkulu* sei ihr höchster Gott und der Schöpfer aller Dinge. Ich verweise auf das, was ich oben von Kapitän GARDINER und dem Missionär HULLY berichtet habe. Tatsächlich haben die späteren Missionäre den Ausdruck *Unkulunkulu* zur Bezeichnung des höchsten Wesens der Sulus angenommen, obwohl viele, z. B. CALLAWAY, dagegen protestierten.

V.

Welches war nun der Name, dessen sich die Sulus zur Bezeichnung ihres Gottes in alter Zeit bedienten?

Meist werden sie, wie wir aus den von CALLAWAY angeführten Berichten schließen können, vom „Herrn im Himmel", vom „großen *Itongo*" gesprochen haben. Doch hatten sie auch andere Namen.

PRINGLE, der den Aufstand der Kaffern gegen die Engländer im Anfang des 19. Jahrhunderts eingehend dargestellt, deutet an, *Uthlanga* sei der kaffrische Name Gottes in damaliger Zeit gewesen[1]. Er schildert den Makanna, den großen Kaffern-Propheten, der sich für seine Mission auf *Uthlanga*, den Großen Geist, berief. „Mit hinreißender Beredsamkeit gab er vor, Offenbarungen vom Himmel zu haben, und durch die zuversichtlichen Vorhersagungen eines vollständigen Erfolges, wenn man seinen Ratschlägen folge, brachte er die Mehrheit der Amakxosa ... zum Entschluß eines gemeinsamen Angriffs auf Grahamstown, das Hauptquartier der englischen Truppen. Er sagte ihnen, er sei gesandt von *Uthlanga* dem Großen Geist, um das ihnen widerfahrene Unrecht zu rächen, er habe die Macht, die Geister ihrer

[1] Narrative of a Residence in South Africa S. 299, zitiert bei CALLAWAY, The Relig. System S. 82, Anm. 43.

verstorbenen Ahnen aus dem Grabe zu rufen, um ihnen im Kampfe gegen die Engländer beizustehen."

Hier erscheint *Uthlanga*, der Große Geist, als der Gott der Kaffern im Grenzgebiet gegen die Kapkolonie. CALLAWAY bemerkt zu der Äußerung PRINGLE's, wenn er richtig alles aufgezeichnet habe, gehe aus seinen Angaben hervor, daß die Gottesidee der dortigen Kaffern in dem Wort *Uthlanga* enthalten gewesen sei. Er zitiert dann auch noch folgende Stelle aus SHAW[1]: „Bevor Missionäre und andere Europäer mit den Kaffern in Verkehr traten, scheinen diese sehr vage und unbestimmte Begriffe vom Dasein Gottes gehabt zu haben. Die älteren Kaffern pflegten von *Umdali*, dem Schöpfer oder Macher aller Dinge, zu sprechen, und von *Uthlanga*, welches Wort, wie es scheint, gewöhnlich gebraucht wurde, um die Quelle oder den Ort zu bezeichnen, von denen alle lebenden Dinge hervorkamen."

CALLAWAY macht hierzu die Anmerkung: „Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß während das Wort *Uthlanga* von einigen gebraucht wird, um ein Rohr zu bezeichnen, von dem man annimmt, es habe allen Dingen das Dasein gegeben, und andere von *Uthlanga* als einem Orte reden, aus dem alle Dinge hervorkehren: die Mehrheit ihm eine persönliche Bedeutung gibt, und verfolgen wir die Überlieferung nach rückwärts, so kommen wir zuletzt zu *Uthlanga* als dem Worte, welches vor allen anderen die einheimische Idee von einem Schöpfer in sich aufgenommen hat." Jedenfalls zeigen die angeführten Zeugnisse aus älterer Zeit und das Zugeständnis CALLAWAY's, daß die Kaffern von jeher eine dunkle Idee von einem Höchsten Wesen, dem Schöpfer, hatten; und wahrscheinlich war der älteste Name dieses Schöpfers, des „Königs im Himmel", des „Herrn da droben", *Uthlanga*.

Neben *Uthlanga* kommt aber auch schon früh der Name *Utikxo (Ulixo)*[2] für das höchste Wesen vor. Einen alten Ikxosa (Ikosa), mit Namen Ulangeni, der auf der Missionsstation lebte, fragte CALLAWAY, ob das Wort *Utikxo (Utiko)*, mit dem heute die Ikosa (Xosa) das höchste Wesen bezeichnen, nicht etwa erst nach der Ankunft der Missionäre aufgekommen sei. „Nein," antwortete Ulangeni[3], „das Wort *Utikxo* haben wir nicht von den Engländern gelernt, es ist ein altes Wort bei uns. Wenn jemand nieste, pflegte er zu sagen: ‚Möge *Utikxo* stets gnädig auf mich schauen.'" Auf die weitere Frage, was man mit dem Worte *Utikxo* ausdrücken wollte, sagte Ulangeni: „Was den Gebrauch des Wortes *Utikxo* angeht, pflegten wir es auszusprechen, wenn es donnerte, und so wußten wir, daß es eine Macht gibt, die im Himmel ist, und auf die Dauer nahmen wir die Gewohnheit an, zu sagen: ‚*Utikxo* ist der, welcher über allem ist.' Es wurde aber nicht gesagt, daß er an einem bestimmten Ort im Himmel sei; man sagte, er fülle den ganzen Himmel. Kein Unterschied des Ortes wurde gemacht." Als CALLAWAY andeutete, die Kaffern könnten den Ausdruck von den Hottentotten entlehnt

[1] Story of my Mission S. 451, bei CALLAWAY S. 82.

[2] Das *x* in *Utixo* und ähnlichen Namen ist ein schwer wiederzugebender Schnalzlaut, den CALLAWAY mit *kx* bezeichnet, andere bezeichnen ihn mit *x* oder *k*, z. B. CALLAWAY schreibt Amakxosa, andere Amaxosa oder Amakosa.

[3] CALLAWAY, ebenda S. 64.

haben, erwiderte Ulangeni lebhaft: „*Utikxo* ist nicht ein Hottentottenwort. Alles, was die Hottentotten betrifft, ist in Verwirrung geraten, seitdem sie sich mit den Holländern verbunden haben. Wir haben nichts von ihnen gelernt[1].“

CALLAWAY erkundigte sich auch, ob Ulangeni nie etwas von *Unkulunkulu* gehört habe. Dieser erwiderte: „Den *Unkulunkulu* habe ich meistens erwähnen hören, wenn Steine auf einen *Isivivane*[2] geworfen werden. Wirft ein Mann einen Stein darauf, so sagt er: ‚Generationen des *Unkulunkulu*‘ und geht weiter[3].“ „Welchen *Unkulunkulu* meint er?“ fragte CALLAWAY. „Er meint den ersten Mann (Menschen) vor allen anderen Menschen, der zuerst von *Utikxo* geschaffen wurde. Und Menschen sehen ihn *(Unkulunkulu)*. *Utikxo* wurde aber von *Ukulunkulu* verborgen gehalten und von niemand gesehen. Die Menschen sahen *Unkulunkulu* und sagten, er sei der Schöpfer aller Dinge, *Umveliqangi*; sie sagten so, weil sie den nicht sahen, der *Unkulunkulu* gemacht. Und so sagten sie, *Unkulunkulu* sei Gott[4].“ Das ist, wie CALLAWAY bemerkt, „eine kurze und einfache Erklärung der Art und Weise, wie der erste Mensch mit dem Schöpfer verwechselt wurde.“

Ulangeni berichtete auch, der erste Engländer, der in ihr Land kam, sei ein Missionär, namens UYEGANA, gewesen. Er brachte einen Holländer und einen Hottentotten als Dolmetscher mit und fragte: „Was sagt ihr über die Erschaffung aller Dinge?“ „Wir antworteten: ‚Wir nennen den, der alle Dinge gemacht hat, *Utikxo*.‘ Und er fragte: ‚Wo ist er?‘ Wir entgegneten: ‚Im Himmel[5].‘“ Ein anderer Sulu sagte[6]: „Wir hörten von den Amakxosa, daß *Utikxo* der Herr ist, der da droben ist.“ CALLAWAY meint, *Utikxo* sei ursprünglich nur der Ehrentitel von großen Helden gewesen. Das ist nur eine Vermutung. Sicher ist, daß die Amakosa schon zu seiner Zeit das höchste Wesen im Himmel, den Schöpfer, *Utikxo (Utixo)* nannten.

MERENSKY sagt über die Kaffern[7]: „Auch die Sulu, Swasi und andere Küstenstämme haben einen Namen für das höchste Wesen, der ihnen eigen ist. Sie reden von einem *Hongo*, ähnlich wie die Stämme der Hochfläche von *Modimo* reden als von der göttlichen Vorsehung, die das Schicksal der Menschen leitet und bestimmt.“ Der Name *Hongo* ist uns bei den Sulus nie begegnet; vielleicht, daß ein anderer Stamm damals diesen Namen gebrauchte.

Doch wie immer sein Name gelautet haben mag, unzweifelhaft ist, daß die Sulus seit jeher an ein Wesen glaubten, das nie Mensch war, das hoch über allen Dingen steht, ein Geist ist, der alles gemacht hat, der über Blitz und Donner herrscht und gegen den die Sulus zuweilen sündigten, wofür sie von ihm gestraft wurden. Ein solches Wesen wird aber mit Recht Gott genannt, auch wenn diesem Begriff manche Irrtümer beigemischt waren.

[1] Ebenda S. 65.

[2] *Isivivane* ist ein zusammengetragener Steinhaufen, auf den die Vorübergehenden einen Stein warfen. Gewöhnlich wurde auf den Stein gespuckt, ehe man ihn auf den Haufen warf.

[3] Andere sagten: „*Isivivane* unserer Ahnen, möge ich ohne Sorge leben“, oder auch: „Guten Tag, Kinder des *Isivivane*“, indem sie den Steinhaufen gewissermaßen personifizieren.

[4] Ebenda S. 67.

[5] Ebenda S. 68.

[6] Ebenda S. 115.

[7] Beiträge zur Kenntnis Südafrikas. 1875, S. 122.

Les Mossi.

Essai sur les us et coutumes du peuple Mossi au Soudan Occidental.

Par le P. Eugène Mangin, P. B., missionnaire d'Afrique à Koupéla (Mossi).

(Fin.)

Conclusion.

Nous sera-t-il permis, en guise de conclusion, d'essayer d'ébaucher à grands traits la silhouette morale d'un Mossi, tel que nous le comprenons?

Le Mossi est un mélange de défauts et de qualités. Le Mossi en général, n'est guère scrupuleux sur le vol et le mensonge, mais ces défauts ne sont pas tellement invétérés qu'une formation de la conscience plus délicate ne puisse les corriger. Le Mossi est voleur parce qu'il trouve souvent l'occasion de s'approprier le bien d'autrui, surtout les cauris, monnaie d'un maniement très compliqué. Il est si facile, tandis que l'on compte des cauris, d'en glisser quelques uns dans sa poche sans que le maître s'en aperçoive! Les voleurs de grands chemins existent, sont fort redoutés et plusieurs arrivent à une réelle habileté. Mais ils ne sont, bien entendu, qu'une infime minorité.

Les dettes fournissent l'occasion la plus fréquente de voler. Tout Mossi doit être débiteur et créancier à la fois, et quand il a emprunté, Dieu seul sait quand il rend. Quand quelqu'un a une dette envers lui, il emprunte en disant: «Un tel me doit tant, quand il m'aura rendu, je te paierai», et il trouve toujours quelqu'un pour lui prêter. Peut-on refuser un service à un ami? Pour se faire payer, il faudra faire démarches sur démarches, et bien heureux sera-t-on quand on pourra rentrer dans ses fonds. Ce défaut est si invétéré chez eux que les plus riches n'en sont pas exempts et, bien que pouvant rendre facilement ce qu'ils ont emprunté, ils ne le rendent pas.

* * *

Le Mossi est menteur, mais surtout il pratique la restriction mentale. Interrogé, il excelle à poser lui-même une autre question pour voir si son interlocuteur est réellement au courant des faits. S'il peut tromper, il trompera; mais s'il voit qu'il y a avantage à avouer, il avouera, même si ses aveux compromettent des complices; mais il faut alors qu'il soit bien sûr de s'en tirer indemne.

Il n'est pas fourbe ni dissimulé, mais souvent ne dit pas la vérité par crainte de déplaire à un plus puissant que lui. Il cherche qu'elle est la réponse que désire son interlocuteur, et il faut se défier quand on veut obtenir un renseignement précis. Il trompe encore en ne disant que la moitié de la vérité; interrogé, il répondra parfois à la question posée, mais taira tel ou tel détail qui modifierait la réponse ou mettrait sur la voie d'une autre question à faire.

Il est discret et sait garder un secret, surtout le secret du roi. Quand il ne veut rien dire, il répond: «Je ne sais pas», ce n'est pas compromettant et cela coupe court à toute question indiscrète.

* * *

Le Mossi a des passions, et ce sont les mêmes que les nôtres. L'ambition, la jalousie, la gourmandise, la paresse, la luxure, parfois même, mais plus rarement, l'avarice, règnent chez lui, et, comme il ne sait pas se dominer, ne sait pas résister à ses mauvais penchants, ses passions deviennent tyranniques avec l'âge. Les enfants sont généralement assez souples. L'esprit d'obéissance et de soumission complète aux parents leur est inculqué dès l'âge le plus tendre de telle sorte que, pris assez tôt, ils sont susceptibles de formation, et on peut obtenir d'eux de véritables actes de vertu qui leur coûtent. Mais laissés à eux-mêmes, ils s'écoutent en tout et recherchent ce qui peut leur apporter quelque satisfaction. C'est un peu la morale à l'usage de l'esclave qui ne craint que le bâton.

Le Mossi est vaniteux et susceptible. Un mot, même dit en riant, mais mal compris, le froisse facilement. La pratique de l'humilité est loin d'être passée dans ses habitudes. Le Mossi est batailleur, irascible, surtout quand il a bu un peu plus de bière de mil qu'il ne conviendrait. Il n'est pas de fête, guère de marché un peu important sans que quelques indigènes ne se prennent de querelle et souvent pour un rien, parce qu'en passant l'un a frôlé l'autre. La rixe commence par des injures, continue par des coups de bâton et se termine par des coups de couteau. Personne ne cèdera. Un Mossi qui cède dans une querelle, se croirait déshonoré; qui cède prouve par là-même qu'il est le plus faible et, à la première occasion, un des témoins de la scène, injuriera à son tour celui qui a cédé: à quoi bon se gêner avec lui puisqu'il ne se défend pas? C'est pourquoi un Mossi injurié, surtout si c'est son père et sa mère qui sont injuriés — et toute injure en arrive vite là —, ne cèdera qu'à la dernière extrémité. Séparés, les adversaires continuent à s'invectiver à distance. Un Mossi en colère ne se possède plus. Quand la querelle est terminée, il en reste souvent quelque chose; il est vindicatif; surtout s'il s'est trouvé le plus faible, il cherche à se venger d'une façon ou d'une autre pour qu'il ne soit pas dit qu'il a eu le dessous.

* * *

Si le Mossi a ses passions comme nous, il a aussi son tempérament comme nous. Il y a des lymphatiques, mous, incapables d'efforts; il y a des nerveux qui sont toujours en mouvement, susceptibles à l'excès, ils pleurent à la moindre observation; il y a des taciturnes qui ne rient presque jamais, croient que personne ne les aime et que tout le monde cherche à leur nuire, ils aiment la solitude et parlent peu; il y a les bilieux, plus portés que les autres à la colère, plus rancuniers aussi, mais plus énergiques.

L'énergie n'est pourtant pas la qualité maîtresse de ce peuple, habitué par ses chefs à une obéissance aveugle et exacte. Atrophier la volonté, détruire l'esprit d'initiative, ce sont les grands méfaits de cette forte organisation que nous avons décrite. C'est sa rançon. Un Mossi ne sait pas résister à un plus puissant que lui. Mais souple, presque lâche en face d'un supérieur, il se rattrape avec ses inférieurs et est plein de morgue et de mépris pour celui qui est plus faible que lui.

* * *

Le Mossi ne sait pas vouloir, il ne sait pas réfléchir, non qu'il manque d'intelligence, mais parce qu'il n'a pas l'habitude de la réflexion, excepté si ses intérêts sont en jeu, car alors certains se montrent vraiment intelligents et diplomates.

Le Mossi ne sait pas rechercher le pourquoi des choses, et alors que les petits enfants de chez nous sont raisonneurs et nous embarrassent parfois par leurs questions, un Mossi ne se demandera jamais: Comment cela se fait-il? Pourquoi est-ce ainsi et pas autrement? La première réponse lui suffit.

Ce manque de réflexion est cause de son retard dans la civilisation, car si nous avançons sans cesse, n'est-ce pas parce que nous cherchons à nous rendre compte de tout? D'où encore manque d'idées. Les conversations ne roulent guère que sur les femmes, la nourriture et, dans la saison des pluies, les cultures. Leur cercle d'idées est fort restreint, mais il est susceptible de s'agrandir car le Mossi peut être considéré comme intelligent.

Et si les proverbes sont la sagesse des peuples, les Mossi ne manquent certes pas de sagesse et ils y joignent souvent une grande finesse. Qu'on nous permette, pour le prouver, de citer ici quelques proverbes, saisis au passage dans les conversations par le R. P. Thueux, qui a bien voulu nous les communiquer et qu'il s'est fait expliquer car certains sont de veritables énigmes pour nos cerveaux européens.

1° *Kota ningri, ka kot' sen kong'ye.*
Donne en haut, ne donne pas qui manque.
Qui donne à plus puissant que soi, en retire toujours quelqu'avantage.

2° *Maokasankaré ñarda kon lo'é naobi taoré.*
Le talon s'il se presse ne passera pas le doigt de pied devant.
Ce n'est pas à la poule à chanter devant le coq.

3° *Pang'sen tu soré, bũm buta mo'en.*
La Force lorsque suit le chemin la Justice s'écarte dans la brousse.
La Force prime le Droit.

4° *Ka suét'nil ba'a, nan ñóka.*
Qui ne craint pas le nez du chien, il le saisira.
Ne ris pas, car il pourrait t'en cuire.

5° *Soam' garedga, wamma n' so.*
Un lièvre conteste, le maître de la chasse en est le maître.
Tout lièvre conteste, appartient au maître de la chasse.

6° *M'ba di sarabo, n' long'zom.*
Mon père a mangé la bouillée de mil, il va vers la farine.
Qui a bu, boira.

7° *Fo nan ka suk'korgo, l'e kurn sa'a*
Tu n'as pas encore fouillé le sac, et tu pleures la foudre.
Tu cries avant d'être battu.

8° *Dunna benda, saon beo' kurga*
Aujourd'hui un caleçon, mieux que demain un pantalon.
Un tien vaut, se dit-on, mieux que deux tu l'auras.

9° *Kobré sen kyama, ya kob' kaodga.*
Un os qui (est) solide, c'est un os (qui) cassera.
Tes forces finiront par trahir ton courage.

10° *Sarab' ki n' beng' a menga.*
La bouillie qui n'est plus bonne se reduit en eau elle-même.
Il s'est fait tort a lui-même.

11° *Yind' kondro, ka bé sokr'ye.*
Une chanson vieille, elle n'est pas demande (on n'en demande pas le sens).
On ne demande pas l'explication de ce que l'on connaît.

12° *Abra kud' ka leb n' tut' bé ias' yé.*
Une panthère vieille ne retourne pas là encore.
On ne retourne pas chez celui à qui on a fait quelque tort.

13° *Katré yi no'o, ka ginn' yé.*
La hyène a été bon, ne se détourne pas.
On retourne là où on été bien accueilli.

14° *F' sen ka nong' néda, a kurga ya yobro.*
Toi si tu n'aimes pas un homme, son pantalon c'est un sac.
Un ennemi fait tout mal.

15° *Sosra sen kaosda, wata ne korg' wenbsego.*
Un conversation qui dure, vient avec du sac le tâtement.
La familiarité engendre le mépris.

16° *Pu' pidya, bango luéya.*
Le ventre (est) plein, l'indiscrétion (est) liée.
Qui a besoin de vous est discret.

17° *Sad' no' o, yid noa' karga.*
Un rire bon, plus que d'une poule la cuisse.
Bon accueil vaut mieux que bon repas.

18° *Ned' kon wok' a bâka, ti pemsom yi ye.*
On n'ouvre pas son épaule, pour que le vent sorte.
On n'abandonne jamais un ami dans le malheur.

19° *Bunbundi ka dod' zaloïn yé.*
Celui qui se donne de la peine ne se relève pas avec rien.
Travaillez, prenez de la peine, c'est le fonds qui manque le moins.

* * *

Le Mossi aime à causer, et si par lui-même il a peu de pensées, si on sait se servir de ce qu'il connaît pour l'élever plus haut, il suit facilement un raisonnement, comprend assez vite ce qu'on lui dit, saisit l'enchaînement des idées et même les nuances, en un mot a une facilité d'assimilation assez remarquable. Que de fois ne m'est-il pas arrivé de montrer á un chef le maniement d'un fusil, le mécanisme d'une montre ou d'une bicyclette dans ses grandes lignes. Survenait un étranger, le naba reprenait les explications pour montrer évidemment qu'il est intelligent et les a bien saisies, et vraiment j'ai été souvent étonné de voir que la plupart s'en tiraient tout à fait à leur avantage.

Ils aiment les images; au début, ils les regardent souvent à l'envers, mais il suffit généralement de quelques explications pour qu'ils en saisissent le sens. Ils reconnaissent d'abord ce qu'ils ont vu eux-mêmes, les hommes, les chevaux, les chiens, les arbres, et se l'expliquent mutuellement. Ils arrivent à saisir la scène représentée, la raison d'être de l'attitude de tel ou tel personnage.

Les Mossi. Anthropos X—XI.

En haut: L'ensemble de la Mission de Ouagadougou.
En bas: Un campement.

Dans les conversations, s'ils ne sont pas gênés, ils sont vifs, gais, ils aiment à rire et c'est un compliment qu'ils font de quelqu'un quand ils disent qu'il rit volontiers. Ils font parfois de l'esprit, comprennent les allusions, mais savent garder les distances et ne pas se permettre de familiarités, même en paroles, vis-à-vis d'un supérieur.

Ils sont très capables d'instruction, et les petits esclaves, élevés à Malte, se sont très bien assimilés la langue française, et tous ceux qui les ont fréquentés les disent intelligents. Nous avons eu à l'école des enfants qui ont rapidement appris à écrire, à lire, à compter, et qui n'ont guère oublié quand, mariés, il leur a fallu quitter l'école pour reprendre la pioche. Lire reste pour eux une distraction et ils s'entretiennent dans la connaissance de notre langue. Nous n'avons pas remarqué parmi eux ce qui a été si souvent signalé chez les petits Arabes qui, en bas âge, promettent beaucoup, donnent des signes d'intelligence réelle et dont il n'y a plus moyen de rien tirer quand ils ont grandi. L'intelligence du Mossi se développe au contraire avec l'âge et il y a là un grand moyen d'influence sur eux. Mais il ne faudrait pas que l'instruction, en leur ouvrant l'esprit, leur fasse perdre leur sens religieux et ne mette rien à la place. Ce serait en quelque temps la démoralisation et la ruine de ce peuple, susceptible, semble-t-il de rapides progrès et ce serait dommage.

* * *

Ils aiment raconter des fables, et il serait facile de faire tout un volume de littérature mossi en réunissant les légendes historiques, les proverbes et les fables qui ont cours parmi le peuple. Voici, à titre d'exemple, quelques histoires qui nous ont été racontées. Comme dans tous les contes primitifs, ce sont les animaux qui jouent le rôle de personnages intelligents: il y a longtemps que le roman de la rose nous a habitué à ce genre de littérature.

Le vautour chauve et l'épervier blanc.

Un vautour chauve se promenait de la brousse. Survint un épervier blanc qui dit au vautour: «Pourquoi n'as-tu rien à manger?» Le vautour répondit: «C'est vrai, je n'ai rien à manger. Dieu fasse que je trouve.» L'épervier dit: «Dieu ne peut pas donner assez à manger aux gens pour qu'ils soient rassasiés.» Le vautour répondit: «Si ce n'est pas Dieu qui me donne à manger, je ne mangerai pas.»

L'épervier blanc vit une colombe se poser sur un bois. L'épervier fondit sur elle mais le bois lui perça la poitrine et ressortit derrière la tête. Et le vautour vint et mangea l'épervier.

Le singe et la tortue.

Le singe dit à la tortue de l'accompagner dans sa promenade dans la brousse. Ils virent des fruits de *karité*, le singe monta dans l'arbre, le secoua et fit tomber tous les fruits. La tortue lui dit: «Singe, ce sont des fruits verts.» Le singe insulta la tortue parce qu'elle l'avait appelé par son nom et qu'il craint le chien. Enfin, la tortue appèle le singe qui descendit de l'arbre et celui-ci dit à la tortue d'aller chercher du feu afin de rôtir de la viande. La tortue

alla chercher du feu et trouva un chien couché près de l'âtre. Le chien interrogea la tortue: «Qui t'a envoyé chercher du feu?» La tortue répondit: «C'est le singe qui m'a envoyé chercher du feu.» Le chien lui dit: «Est-ce bien vrai?» La tortue lui dit: «C'est vrai.» Alors le chien fit le mort. La tortue le saisit par la queue, prit du feu et retourna dans la brousse.

Le singe interrogea: «Le chien est-il mort ou est-il vivant?» La tortue lui dit qu'il est mort. Le singe lui dit alors de l'apporter. Il saisit donc le chien par les jambes pour le soulever et prit une pierre pour lui casser les dents. Mais le chien ouvrit les yeux. Le singe dit alors à la tortue: «Viens prendre ce fils de chef pour que je puisse me lever.» La tortue répondit qu'elle ne viendrait pas. Le singe poussa le chien pour le faire tomber, se leva et se sauva. Mais le chien poursuivit le singe, l'attrapa, le tua et la tortue se sauva et se cacha.

Le bouc et l'hyène.

Un bouc était allé à Dori acheter du sel. L'hyène le rencontra et voulut prendre son sel. Sitôt donc qu'elle l'aperçut, elle fut saisie du foie et se mit à courir. Elle vit un lion couché parce qu'il avait mal au ventre et lui dit qu'elle connaît un homme qui a un remède contre les maux de ventre. L'hyène alla appeler le bouc. Le bouc vint, salua le lion et le lion lui raconta qu'il a mal au ventre et que l'hyène lui a dit que le bouc connaît un remède. Le bouc répondit: «En effet, j'ai un remède, mais on le confectionne avec du foie d'hyène.» Le lion dit à l'hyène: «Enlève toi un morçeau de viande et donne-le moi.» L'hyène s'enleva elle-même un morçeau de viande, la donne et le bouc prit la viande, la fit cuire avec du sel et la donna au lion. Le lion lui demanda: «Faut-il en ajouter?» Le bouc répondit: «Que l'hyène se donne elle-même toute entière.» Le lion dit à l'hyène d'enlever sa propre cuisse. L'hyène se mordit et cela lui fit mal et elle prit la fuite. Le lion saisit l'hyène et la tua. Le bouc se sauva avec son sel et retourna chez lui.

C'est pourquoi l'hyène prend les troupeaux. —

* *
*

Le Mossi est poli. C'est une de ses qualités qui frappe dès l'abord tous ceux qui ont quelques rapports avec lui. Nous avons vu que les indigènes se saluent toujours entre eux. Craignant ses nabas, il se tient devant eux dans une posture respectueuse sinon presque humiliante; il est aux petits soins avec un étranger de marque, veille à ce que rien de ce qu'un indigène peut désirer ne lui manque: tabouret, natte, sont apportés, tout aussitôt ainsi que la boisson; la nourriture est abondante et généralement soignée et propre.

Le Mossi est très hospitalier et il fait volontiers l'aumône pour elle-même, c'est à dire à un pauvre qui ne pourra pas lui rendre. Il est généreux et partage toujours avec ses voisins, et quand il a de la bière de mil, il en distribue largement. Aucune faiseuse de bière ne laissera passer un étranger de quelque importance sans lui offrir une calebasse à boire et elle ne sera pas contente s'il refuse. Une chose offerte n'est pas reprise et il faut user de ruse pour obtenir que l'indigène reprenne, sous un prétexte quelconque, ce qu'il a une fois donné.

Il offre toujours de la main droite. Passer la calebasse ou de la prendre de la main gauche est une injure. Dans un groupe, l'aîné doit mettre le premier la main au plat et chacun le suivra par ordre d'ancienneté jusqu'au plus jeune. Par contre, l'aîné cesse de manger le premier et c'est le plus jeune qui finit la calebasse et la nettoie. Quand on boit cependant, c'est le plus digne qui doit boire la dernière gorgée.

Un enfant ne salue pas ses parents chez lui, parce qu'il est chez lui; mais si une fille bien élevée voit sa mère arriver avec une cruche pleine ou un panier, elle se précipitera pour la débarrasser, fût-ce à quelques mètres de la *soukala*. Il est de bon ton, quand une amie est venue en visite, de porter sa charge quelque temps quand elle s'en va. D'ailleurs, un visiteur est toujours reconduit souvent jusqu'à la sortie du village.

Le Mossi ne manque ne de tact, ni de délicatesse. S'il désire quelque chose, il enverra d'abord un ami avec un cadeau, puis fera dire qu'il a une petite affaire à traiter, parfois laissera entendre de quoi il s'agit et partira sans attendre la réponse. Ce n'est que quelque temps après qu'il enverra encore son ami solliciter ce que lui-même désire ou viendra lui-même le dire.

* * *

Sensible, capable d'attachement et même d'affection, le Mossi sait très bien reconnaître le bien qui lui a été fait et cherche à témoigner sa reconnaissance d'une façon ou d'une autre. S'il peut offrir un cadeau, œufs, mil, miel, poule, il l'offre discrètement: «Prends ce mil pour ton cheval; donne cette poule à ton enfant.» S'il n'a rien, il sera aux aguets pour éviter une peine, un travail quelconque à son bienfaiteur, prendra sa pioche pour nettoyer le champ à sa place, l'aidera à soulever un fardeau. Il témoigne sa reconnaissance comme il peut, moins par des paroles que par des actes.

* * *

Le Mossi n'est pas paresseux. On peut même dire qu'en général, il aime le travail et les paresseux sont montrés du doigt, on s'éloigne d'eux, on les méprise. A l'hivernage, tout le monde doit être aux champs depuis le matin jusqu'au soir, hommes, femmes, enfants, ne restent à la maison que ceux qui ne peuvent travailler ou qui y ont de la besogne. En cette saison, le Mossi travaille beaucoup. Pendant la saison sèche, au contraire, il a du loisir. Mais outre que la plupart tissent ou voyagent pour leur commerce, outre que les enfants ont encore à couper la paille pour couvrir les toits, qu'il y a tout le mil à battre, il faut avouer qu'il n'est pas possible de travailler en ces pays de soleil torride comme en nos pays tempérés d'Europe. Et puis, pourquoi travailler puisqu'il y a fort peu de débouchés? Depuis que la paix française assure les communications, le commerce a pris une grande extension. Les indigènes, certains de récolter le fruit de leur traveil, développent leurs cultures et tous les ans, les champs gagnent sur la brousse. Les villages les plus importants sont tout entourés de cultures à perte de vue. S'ils ne travaillent pas davantage, ce n'est donc pas par paresse, mais faute de

débouchés. Il semble bien que le pays se développera très rapidement sitôt que des voies de communications l'auront ouvert au commerce européen.

* * *

Tels sont, très succinctement exposés en toute impartialité, les qualités et les défauts de ce peuple. Lesquels l'emportent? Le lecteur en jugera. A nos yeux, le Mossi est un peuple extrêmement intéressant et susceptible d'un brillant avenir mais à une condition, c'est de devenir chrétien. Ce qui frappe surtout en lui, nous l'avons dit et redit, c'est son sens religieux et sa soumission absolue à tout ce qui est revêtu d'autorité.

Evidemment, notre civilisation européenne battra tout d'abord en brèche ces deux tendances, et par quoi les remplacera-t-elle? Le jour où l'instruction sera assez développée pour faire douter les Mossi de l'existance de leurs génies, de la puissance de leurs sorciers; le jour où ils sentiront que leurs chefs n'ont plus d'autre autorité que celle qu'ils tiennent d'un Blanc qui réside souvent à plusieurs journées de marche mais auprès duquel il est toujours possible de réclamer et qui écoute volontiers les plaintes déposées contre les nabas, qu'on peut faire mettre ainsi son naba en prison ou tout au moins lui causer de graves ennuis: ce jour là, le Mossi relèvera la tête, et comme il ne laisse pas d'être indépendant quand il n'a pas peur, ses chefs n'auront plus aucune autorité; ce sera l'anarchie. Les croyances superstitieuses ayant perdu toute force, les indigènes deviendront sceptiques, et l'égoisme règnera en maître avec tout son cortège de vices.

Seul le christianisme peut empêcher cette décomposition morale en donnant à tous une juste notion de ce qu'est l'autorité et en remplaçant la crainte des génies et des sorciers par la crainte ou mieux par l'amour de Dieu. L'Eglise a toujours été la grande initiatrice de la civilisation car celle-ci ne consiste pas seulement dans un certain développement économique ni dans un bienêtre materiel plus grand, mais surtout dans l'élévation morale des pensées et des sentiments.

La conversion de ce peuple au catholicisme n'est d'ailleurs qu'une affaire de temps, de tact et de bonté de la part des missionnaires. Se faire aimer des indigènes; gagner sinon la confiance et l'affection des nabas, du moins leur estime et, si possible, leur sympathie en respectant tout ce qui en eux est respectable, en se montrant plein de déférence pour eux; expliquer à tous, grands et petits, ce que l'on attend d'eux, le leur faire bien comprendre, car ils sont capables de le saisir, mais avec ceux sur lesquels on a quelque autorité, savoir veiller à l'exécution de ce que l'on a commandé et être ferme au besoin, et on obtiendra tout des Mossi.

Mais les missionnaires sont, hélas! trop peu nombreux. Jusqu'ici, en effet, il n'y a que huit missionnaires et deux postes pour évangéliser 1,500.000 âmes. On ne peut donc que désirer voir leur nombre s'augmenter considérablement car les emplacements favorables à l'installation des missions ne manquent pas, et partout où les missionnaires pourront s'établir et dépenser leur zèle, ils sauront, en répendant la civilisation chrétienne, faire accepter, bien mieux faire aimer la domination de la France qui les envoie,

Les Mossi. Anthropos X—XI.

En haut: Clocher de l'église de Ouagadougou.
En bas: L'intérieur de l'église de Ouagadougou.

au nom de Dieu. Mais il faut se hâter. L'Islamisme peut devenir un danger et, dans un avenir plus ou moins rapproché, de grandes voies de communications traverseront ce pays. Le chemin de fer s'approche rapidement, amenant avec lui le développement matériel mais aussi tous les déchets de notre civilisation. Puisse-t-il trouver le cœur de nos Mossi cuirassé contre tous les appâts du monde, prêt à s'ouvrir à tout ce qu'il y a de beau et de noble dans nos conceptions européennes, mais assez fort pour résister à leurs attraits dissolvants et corrupteurs.

Encore une fois, le christianisme seul peut les sauver d'un esclavage bien plus redoutable que celui du corps, l'esclavage de toutes les passions. Mais comment connaîtront-ils le christianisme si personne ne le leur enseigne? Qui le leur enseignera s'il n'y a pas de prédicateurs? Et comment les prédicateurs pourront-ils évangéliser s'ils n'ont pas de ressources? Oh! qui nous donnera le moyen d'inonder ce pays de missionnaires zélés? qui ajoutera, à la couronne royale du Christ ce beau fleuron que le Divin Maître a conquis au prix de son sang!

The *Mengap Bungai Taun*,

the "Chant of the Flowers of the Year", a sacred chant used by the Sea-Dyaks on the occasion of a sacrificial feast to invoke a blessing on the fruits of the field.

By the Very Rev. E. DUNN, Prefect Apostolic, Kuching, British Borneo.

(Continuation.)

XLII. The work of Sempatoh the smith and his wife Sempandai. Continuation of the travel.

1. Sempatoh the smith.

662. *Daioh daioh*	662. Cut down
tundan entebuloh.	with a ladder the entebuloh.
Ditu kitai ngetu ngemata ka Sempetoh nyepoh.	Here rest awhile and watch Sempetoh at his work.
663. *Orang ke raja*	663. The kings and chiefs
aku sarap di dulang temaga,	I temper in a brazen trough,
awak ka besai rita	that they may have
ngelui orang.	greater fame.
Orang ke brani	Those that are brave
aku sarap selam di dulang bekaki,	I temper in a four footed trough,
ngambi ia brani	that they may withstand
ngelaban orang.	the foe.
Orang ke bagas	The diligent
aku sarap tipas di dulang kempas[1],	I temper in a kempas[1] wood trough,
ngambi ia pas	that they may work on
ngelaban petang.	through the night.
Orang ke burok	The lazy ones
aku sarap di dulang krupok,	I temper in a krupok leaf trough,
ngambi ia tindok	that they may sleep and launge
ngantok nelintang.	throughout the day.
Orang ke bula	The lying ones
aku sarap ngapa di dulang kara,	I temper in a kara wood trough,
ngambi ia moa	that they may tell
nusi ka pengabang.	their tales to the guests.

2. Sempandai, the wife of Sempatoh.

664. *Daioh daioh*	664. Cut down
tundan entebuloh.	with a ladder the entebuloh.
Kati ko Sempandai nyepoh munsoh?	How does Sempandai temper our foes?
665. *Kaian sepoh selam,*	665. The Kaians I plunge deep down,
ngambi di danjan	that the sons of their chiefs
anak raja.	may fall.
Kantu sepoh sudo,	The Kantus I plunge and keep down,
ngambi ka ponggo	that their chiefs

[1] *Dulang kempas* = a wooden trough in which urin is burnt at night instead of a lamp.

pun menoa.
Singgai sepoh buai,
ngambi ka parai
tuai menoa.
Sarawak sepoh sadak,
ngambi parai anak
bali nama.
Laut sepoh sudup,
ngambi besut
leka mata.

may all die away.
The Singhies I plunge and let go,
that their leaders in war
may all perish.
The Sarawaks I plunge and push down
that the sons of the rajahs
may fall.
The Malays I plunge and draw back,
that all their eyes
may go blind.

666. *Udah daioh*
tundan entebuloh,
tembu lambu udah nyepoh.

666. We have felled
the entebuloh, [foe).
and finished the work to temper (the

3. The travel is continued. Various stations.

667. *"Kati nuan, unggaun kami nandai*
Lemiding Rambai
Daun Bekerundai
Nurun Takang?
Kati nuan unggau kami nuju
ka Panchur Jambu
numpu ka ulu
galang mlintang?"

667. "How now, wilt come with us to the feast
at Lemiding Rambai
Daun Bekerundai
Nurun Takang?
Wilt come with us to the land
of the Jambu falls
that face
the great cross stone?"

668. *"Aku bangat kiroh manyoh kerja,*
aku bangat gawa diau di menoa."

668. "I am so full of care and work,
I am too busy at home."

669. *Gurus gurus*
batang tepus
nyuntai,
orang ke dulu
nda nemu kaju
ngematang jalai:

669. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
the first in the line
unerring
lead the way:

670. *"Ngi sapa rumah*
tingkujah
kitai?
Ngi sapa dampa
teresa
jalai?"

670. "Whose house
is that
we are passing now?
Whose shed
is that
by the way?"

671. *Nyau manggai di kaiyu bungkok*
penindok
jelu.

671. They arrive at the crooked tree,
the lair
of wild beasts.

Nyau manggai di kaiyu ambun
bebalun
nadai bepesu.

They arrive at the tree
of the thick
morning mist.

672. *Nya laman Bujang*
Kuang
Kapong,
nya laman aki Timpang
Kapaiang
pala patong.

672. That is the land of Bujang
Kuang
Kapong,
the land of our ancestor
who had lost his leg
from the knee.

673. *Bini ia Ndu Tegok*
Burong
Klatan
Ndu Randau
Tuau
Brujan.

673. His wife, Ndu Tegok
Burong
Klatan
Ndu Randau
Tuau
Brujan.

674. *"Kati nuan, unggau kami ngempa*
ka Ranggir Muda
Pedar Umbang?
Kati nuan, unggau kami nandan
Jelaian Rinjan
di tepan kaban
Bangau labang?"

674. "How now, wilt come with us to
at Ranggir Muda [the feast
Pedar Umbang?
How now, wilt come with to the feast
at Jelaian Rinjan,
where roost
the wandering Bangau?"

675. *"Aku gawa nguan*
tiang
nyadi rumah.
Aku gawa ngasoh
tarok
nyadi buah.
Aku gawa ngutun
daun
nyadi buah."

675. "I am busy guarding
the beams
that support the skies.
I am busy guarding
the shoots
that bear the fruits.
I am busy guarding
the leaves
for the coming crop."

676. *Gurus gurus*
batang tepus
nyuntai,
Nendak ke dulu
nda nemu kaju
ngematang jalai.

676. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
Nendak the first
unerring
leads the way.

4. They arrive at Iyak, the female spirit of drought.

677. *Orang ke dulu manggai di*
nangka[1] *rimbun daun*
baka laut ngema brat.

677. The first in the line arrive at
the nangka tree
with fruit like a heavy load.

[1] *Nangka* = the jack fruit.

Nyau manggai di batang Lensat ngelebum ban,
baka bujang besimpai sara kawat.

They arrive at the clustering Lensat River,
like a youth with his brass wire rings.

678. *Nya laman Mrang Lantang Kuang*
Kapong,
nya laman Cherara
Rajah
Burong.

678. That is the land of Mrang Lantang Kuang
Kapong,
the land of Cherara
Rajah
Burong.

679. *Bini ia, Iyak,*
baku pirak
ngemeran ka kutak
sarang kamarau,
ndu baku kaiyu
sarang gumpal takang mau[1].

679. His wife, Iyak,
of the silver box
that contained
the lengthening drought,
the sandal wood box
that enclosed the golden nuggets.

680. *"Kati nuan unggau kami nandai bedauwai*
masang?
Kati nuan unggau kami ngempa makai
kenyang?"

680. "How now, wilt come with us to go
to the feast?
How now, wilt come with us to eat
your fill?"

681. *"Ensana aku ngipa kita di saka jalai ulang.*
Kamari aku nganti kita nurun ngabang.

681. "Before yesterday I awaited you at the crossing of road.
All yesterday I waited to go with you to the feast.

682. *Ga kamarau ke panja*[2]
udah aku simpan alam lenguran baku lenguai,
kena anak mensia berangkai ka umai papong reban.
Kamarau ke pandak [pirak,
udah aku simpan alam lenguran baku
kena anak mensia mansut ka unggak agang tebilian.
Kamarau ke dulu [kaiyu,
udah aku simpan alam lengurun baku
kena anak mensia mansut ka randau serang ikan.

682. Therefore the longer drought
I have put away in my brass box,
for the sons of men to dry the wood on their padi farm.
The lesser drought
I have put away in my silver box,
for the sons of men to burn all away but the hard wood stumps.
The early drought
I have put away in my wooden box,
for the sons of men to catch their fish with the tuba root[3].

---

[1] [This strophe is not quite in order but I am not able to point out exactly its irregularities, conf. strophe 683.

[2] [Here one might expect a rhyme in *ai*.]

[3] The time for fishing with the tuba root is after a drought when the water in the rivers is low.

Kamarau ke tengah [betipah,
udah aku simpan alam lenguran baku
kena anak mensia mansut ka bungai buah
melanjau buban.
Kamarau ke dudi [bekaki,
udah aku simpan alam lenguran baku
kena anak mensia mansut ka kaki
puting a krangan."

The middle drought
I have put away in my brazen box,
that the sons of men may rejoice at the whitening crests
of blossoming trees.
The later drought [feet,
I have put away in my box with brazen
that the sons of men may rejoice
at the river's gravel beds."

683. *Nya jako Ndu Iyak*
ngemeran ka kutak
sarang kamarau.
Nya jako Ndu baku kaiyu
Sarang gumpal tekang mau[1].

683. Thus spoke Ndu Iyak
who kept the box
that enclosed the drought.
Thus spoke Ndu of the wooden box
that enclosed the golden nuggets.

684. *Gurus gurus*
batang tepus
nyuntai,
orang ke dulu
gunu gunu
ngematang jalai.

684. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
the first in the line
unerring
lead the way.

685. *Katupong*
nuntong
rumah sabuah,
Bragai
bejalai
mindah misah.

685. Katupong
arrives
at another house,
Bragai
stops
not on the way.

686. *Orang ke dulu nyau manggai di enkranji pangkoh batang*[2].

686. The first in the line arrive at the ekranji with its leaning trunk.

XLIII.

1. The host of Pulang Gana is listening. Continuation of the way.

687. *Tebang kelemunting*
blakang tinting.
Ditu bala
Pulang Gana
ke ngabang beasoh minding.

687. Cut down the kelemunting
at the back of the ridge.
Here the host
of Pulang Gana
are bid to listen.

688. *Lalu angkat Pangkas*
remauong raras
kelili panjong[3].

688. Then up rose Pangkas
the leopard
of the long drawn whoop.

[1] [Here the same irregularities may exist as in strophe 679, conf. note at this strophe.]
[2] [This strophe is highly defective and in disorder.]
[3] [The second moiety of this strophe is wanting; conf. strophe 695.]

689. *Pinding ka Raiar*
ngumbang Paku:
nadai pinjar
gemetar
tantai bejalai.
Pinding ka Lemanak
ngumbang Lemu:
nadai tawak
rerintak
timbal bebindai.
Pinding ka Sakarang
ngumbang Rantau Jambu:
nadai gendang
tingkuang
bekaul jantai.
Pinding ka Kanowit[1]
ngumbang nanga Baiu:
nadai gong
di pangkong
nyaris di danggai.

689. He listened to Raiar
and beyond to Paku:
no rumbling
sounds
of guns were heard.
He listened to Lemanak
and beyond to Lemu:
no answering
sounds
of beaten gongs were heard.
He listened to Sakarang
and beyond to Rantau Jambu:
no tatooing
sound
of beaten drums were heard.
He listened to Kanowit
and beyond to Machan's mouth:
no echoing
sounds
of beaten gongs were heard.

690. *"Nti pia kimi ka kitai nandai*
makai
kenyang?
Nti pia kimi ka kitai ngempa
sula
klingkang?"

690. "Where then is the way for us
to eat
our fill?
Where then is the way for us
to eat
of the altar?"

691. *"Uji pinding ka batang Rajang*
lalu tunga ka di Empauwa,
Uji pinding ka batang Rajang lalu
tunga ka rumah Laja."

691. "Try and listen towards Rajang's
stream towards the Empauwa river,
Try and listen towards Rajang's stream,
towards the house of Laja."

692. *Lalu angkat kano Nendak*
lalu di pinding ka ia tunga Rajang[2].

692. Then up rose Nendak
and listened towards Rajang's stream.

693. *Nyau tedinga ka perkas*
ruas,
munyi rikok[3]
galau di tebang.
Nyau tedinga ka nideh
asi,
munyi ai
bebuleh mansang.

693. And he heard the bursting
of bamboo pots,
like junglefire
crackling.
And he heard the hissing
of boiling rice,
like the wrathful whirlpool
gathering.

---

[1] [One would expect a rhyme in *ong*.]
[2] [Here also the second moiety of the strophe is wanting; conf. strophe 688.]
[3] [Rhyme (in *as*) wanting.]

Nyau tedinga ka tatok
sendok,
munyi bentok
glang tekurang.
Nyau tedinga ka letup rendai
sepemonggai
jelumpang tumbang.
Nyau tedinga ka nideh penyaram
mlam mlam,
baka bulan
pernama rumpang.
Nyau tedinga apit tuak
telimbak,
di benong[1]
menaga bujang.
Nyau tedinga ka rumah
ke bangat richah
tatam pengabang.
Nyau tepeda ka setonggol
rentor,
baka menaul
angkat ngindang.
Nyau tepeda ka tambai
kepai kepai,
baka serarai
umai nauang

And he heard the clatter
of cooking spoons,
like heavy foot rings
clanking. [rendai,
And he heard the popping of roast
like jelumpang flowers
scattering.
And he heard the frizzle
of mlam mlam cakes,
round as the moon
at the full.
And he heard the pressing
of sweet rice wine
from the small
menaga jar. [rout of a house
And he heard the echoing noise and
with its crowding
guests.
Then he saw a mighty banner
wave,
like an eagle's
spreading wings.
Then he saw the flags
all fluttering red,
like fire
on a burning farm.

694. *"Kia ka tonga kitai nandai*
bedauwai
masang.
Kia ka tonga kitai ngempa
makai
kenyang."

694. "There then is the way for us
to go
to the feast.
There then is the way for us
to eat
our fill."

695. *Pia ko jako Pankas*
remauong raras
kelili panjong.
Pia ko jako Bujang Gliga
tandang sambai
bejampong.

695. Thus spoke Pankas
the leopard
of the long drawn whoop.
Thus spoke Bujang Gliga
the crested bird
bejampong.

2. Continuation of the way.

696. *Nt pia gurus gurus*
batang tepus
nyuntai,

696. Then straight and true
as the tepus stem
reclining,

[1] [Rhyme (in *ak*) wanting.]

orang ke ngabang nguntus
bejalai.

the guests to the feast march
steadily on.

697. *Katupong*
nuntong
rumah sabuah,
Bragai
bejalai
mindah misah.

697. Katupong
arrives
at another house,
Bragai
stays
not on the way.

698. *Orang ke dulu nyau manggai*
di batu
baka mata lunga.
Nyau manggai di Rau Nerumbu
mesai bangkai rusa.

698. The first in the line arrive at
the sharpened stone
as keen as a knife.
They arrive at Rau Nerumbu
large as a deer's carcase.

699. *Nya laman Chiri brani lebau*
je jabong,
laman Machan bekubau
tinggi padong.

699. This is the land of the brave Chiri
of the waving plumes,
the land of Machan of the high built
sleeping cot.

700. *Bini ia ndu pating*
gensurai ranjing,
Iyak
krimpak
batu cheling[1].

700. His wife, a branch
of the lofty gensurai,
Iyak
of the brocken
quartz stone.

701. *"Kati nuan unggau kami nandai,*
bedauwai
masang?
Kati nuan unggau kami ngempa
makai
kenyang?"

701. "How now, wilt come with us
to go
to the feast?
How now, wilt come with us
to eat
your fill?"

702. *"Aku nda unggau, aku takut*
ka udok mangah batu pransang.
Aku nda unggau, aku takut ka udok
kungkong pengerebang tulang."

702. "I cannot go, for I fear the
dogs made fierce with a charm.
I cannot go, for I fear the chained
dog that gnaws the bones."

703. *Gurus gurus*
batang tepus
nyuntai,
Nendak ke dulu
nda nemu kaju
ngematang jalai.

703. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
Nendak the first
unerring
leads the way.

[1] [I am not sure to have grasped the right structure of this strophe; conf. strophe 679.]

704. *Orang ke dulu nyau manggai di Bongkong*
besai benong
tajau guchi.
Nyau manggai di Rajang
Nunggang
Mesai Seregandi.

704. The first in the line arrive at Bongkong
as large
as a guchi jar.
They come to Rajang.
Nunggang
Mesai Seregandi.

705. *Nya laman Ngingit Manang Menani,*
laman Ini Ensirau Ari.

705. This is the land of Ngingit Manang Menani,
the land of Ini Ensirau Ari.

706. *"Kati nuan unggau kami nandai,*
bedauwai,
masang?
Kati nuan unggau kami ngempa,
makai
kenyang?"

706. "How now, wilt come with us
to go
to the feast?
How now, wilt come with us
to eat
your fill?"

707. *"Aku nda unggau, aku kiroh manyoh kerja,*
aku gawa diau di menoa."

707. "I cannot come for I am full of care and business,
I have much to do at home."

708. *Gurus gurus*
batang tepus
nyuntai,
Nendak ke dulu
nda kaju
ngematang jalai.

708. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
Nendak the first
unerring
leads the way.

709. *Bragai*
bejalai
mindah misah,
Katupong
nuntong
rumah sabuah.

709. Bragai
moves on
and does not stay,
Katupong
arrives
at another house.

710. *Orang ke dulu nyau manggai di tapang*
tinggi bandir.
Nyau manggai di batang tengang
beukir ukir.

710. The first in the line arrive at the high buttressed
tapang tree.
They arrive at the painted
tengang stems.

711. *Nya laman Dana*
ke bekana
nda lingah rang,
laman Urat Bujang Ringuang[1].

711. That is the land of Dana
who sings
with umfaltering voice,
the land of Urat Bujang Ringuang.

[1] [This strophe seems to be defective.]

712. *Bini ia Kesuling Ketau,*
memunyi dini ari,
semalau[1] *ijau*
inggar memunyi.

712. His wife, Kesuling Ketau,
that sings at early dawn,
the grey semalau
with clarion song.

713. *"Kati nuan unggau kami nuju*
ka panchur Jambu
numpu ka ulu
galang mlintang?
Kati nuan unggau kami nandan
Jelaian Rinjan
di tepan kaban
bangau lelang?"

713. "How now, wilt come with us
to Jambu falls
that face
the great cross stone?
Wilt come with us to the feast
at Jelaian Rinjan
where rest
the wandering bangau?"

714. *"Aku unggau, ngambi orang ke*
rumpas tumu dani.
Aku unggau, ngambi orang ke indu
tumu brapi.
Aku unggau, ngambi orang ke bujang
tumu mandi pagi.
Aku unggau, ngambi orang ke burok
nemu tawas ari."

714. "I come with you that unmarried
men may early rise.
I come with you that women prepare
in time the morning bath.
I come with you to rouse young men
for their morning bath.
I come with you to tell the lazy that
day has dawned."

715. *Gurus gurus*
batang tepus
nyuntai,
orang ke ngabang nguntus
bejalai.

715. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
the guests to the feast march
steadily on.

716. *"Ngi sapa rumah*
tingkujah
kitai?
Ngi sapa dampa
teresa
jalai?"

716. "Whose house is
that we are
passing now?
Whose shed
is that
by the way?"

717. *Orang ke dulu nyau manggai*
di jalai besai pampang tujoh puloh.
Nyau manggai di jalai raia betum-
bok manyoh.

717. The first in the line arrive at the
great road with its seventy branches.
They arrive at the great high road
trod by the many.

718. *Nya laman Lelinda*
beripa
di saka
pampang jalai.

718. This is the land of Lelinda
who waits
at the great
cross way.

[1] *Semalau* = the bird *Copsychus musicus*, which sings at early dawn; its song resembles that of the British thrush.

Nya laman Lelindik — This is the land of Lelindik
berindik — treading
unggik — the littered
papong ratai. — way.

XLIV. The way is asked and thence continued.

1. How the road is marked by Pulang Gana.

719. *Tebang legai* — 719. Fell the legai
lelanggai songai. — across the stream.
Pulang Gana — Pulang Gana
ngabang nanya — to the feast
ka jalai. — now asks the way.

720. *"Jalai orang ke brani* — 720. "The road of the brave
udah aku klai unggau seligi — I marked
bebanang tunsang. — with a pointed stake turned down.
Jalai orang ke parai pangka peti[1] — Of those who were killed in a pig trap,
udah aku unggau tibak — I marked
pantap pensindang[2]. — with a notched pensindang.
Jalai orang ke pengasu, — The road of those who go hunting,
udah aku klai unggau bau tunu abu — I marked
abus pransang. — with the cent of a burning charm.
Jalai orang ke peninja, — Of those who go out snaring,
udah aku klai unggau ira — I marked
pendok sebelimbang. — with a bundle of string.
Jalai orang ke penyumpit[3] — Of those who hunt with a blowpipe,
udah aku klai unggau bungkus[3] — I marked
ipoh kelemuyang. — with a packet of deadly ipoh.
Jalai orang ke penginti[3], — The road of those who go fishing,
udah aku klai unggau binchok[3] — I marked
ridan sabatang. — with a fishing rod.
Jalai orang laban baia[4], — Of those who hunt the baia[4],
udah aku klai unggau ira — I marked
tali sempekang. — with a long stout rope.
Jalai orang ke lemas[3], — The road of those who get drowned,
udah aku klai unggau pua[3] — I marked
baia pandang[5]. — with a baia pandang[5].
Jalai orang ke laboh, — Of those who are killed by falling,
udah aku klai unggau rapoh — I marked

[1] [Rhyme wanting.]

[2] *Pensindang* = a notched stake planted by the side of a jungle-path as a warning that pig traps are set in the vicinity — it is dangerous to stray from the path in such places.

[3] [Everywhere rhyme wanting.]

[4] *Baia* = crocodile; there are sometimes caught with a large hook to which a live dog is bound, and which is attached to the shore by a long stout rattan rope.

[5] *Baia pandang* = a blanket on which are worked the figures of crocodiles.

tali tekang[1].
Jalai orang ke tabir[2]
udah aku klai unggau enkrabun[2]
sebun petang.
Jalai orang ke parai beranak
udah aku klai unggau simpak
batu bedilang[3]."

with a tali tekang[1].
The road of those who are sickly,
I marked
with the charm enkrabun.
Of those who died in childbirth,
I marked
with a piece of hearth stone[3]."

2. The way is asked.

721. *Ngi sapa jalai ke bangat tawas nginting ginting?*
Nadai seregu rau selangking,
urat nyau lindat memesai gasing[4],
ningah tanah mling tinting?
Nya jalai Kling
mansang ngabang ai chiping,
bata Kling
di kumbai orang Chenaning
Burai Maiang.

721. Whose road is that so clear and wide that follows the ridge?
The slightest litter can't be seen,
the roots of trees are trodden flat[4],
the road goes round the ridge?
That is the road of Kling
to feast on the sweet rice wine,
that same Kling
who is also called Chenaning
Burai Maiang.

722. *Ngi sapa jalai ke bangat tawas nda jejena baka?*
Nadai seregu rau kaiyu nyala,
urat nyau lindat nda jejena baka,
ningah tanah mungga krapa?
Nya jalai Lau Moa
di kumbai orang Aka Dara
Lantan Sekumbang.

722. Whose road is that so clear and wide, you never saw the like?
The slightest litter can't be seen,
the roots of trees are trodden flat,
winding through the swamp?
That is the road of Lau Moa
who was also called Aka Dara
Lantan Sekumbang.

723. *Ngi sapa jalai ke bangat tawas nda jejena baka,*
nadai seregu rau kaiyu mpata,
urat bangat lindat memesai baka,
ningah tanah mling paia?
Nya jalai Pongga
mansang ngabang ai Iawa,
bata Pongga
di kumbai brang Jilaian Muda
Ijau Lelaiang.

723. Whose road is that so clear and wide, you never saw the like,
the slightest litter can't be seen,
the roots of trees are trodden flat,
winding round the swamp?
That is the road of Pongga
to feast on the Jawa wine,
that same Pongga
who is also called Jilaian Muda
Ijau Lelaiang.

724. *Ngi sapa jalai ke bangat tawas amai,*
nadai seregu rau kaiyu klampai

724. Whose road is that so clear and wide,
the slightest litter can't be seen,

[1] *Tali tekang* = a long rope with a leader waight attached for throwing out the branch of a tekang tree.
[2] [Everywhere rhyme wanting.]
[3] *Batu bedilang* = stones on which cooking pots are placed.
[4] Litterally: roots as large as if they were trodden flat.

urat bangat lindat memesai tindai,
ningah tanah mling tatai?
Nya jalai Nglai
mansang ngabang ai Jambai,
bata Nglai tuai
orang di Ranjai
Ranjur Nakang.

the roots of trees are trodden flat,
winding round the peaks?
That is the road of Nglai
to feast on the Jambai wine,
that same Nglai
the chief of Runjai
Ranjur Nakang.

725. *Ngi sapa jalai ke bangat tawas*[1]
nadai seregu rau kaiyu kampong,
urat nyau lindat memesai sintong,
ningah mling tuchong?
Nya jalai Tutong
mansang ngabang ai tepong,
bata Tutong
di kumbai orang Ulup Demong
Lemandau Gendang.

725. Whose road is that so clear and wide,
the slightest litter can't be seen,
the roots are trodden flat,
winding round the hill?
That is the road of Tutong
to feast on the flour wine,
that same Tutong
who is also called Ulup Demong
Lemandau Gendang.

726. *Ngi sapa jalai ke bangat tawas*[1]
nadai seregu rau kaiyu malam,
urat bangat lindat memesai lingan,
ningah tanah niti empran?
Nya jalai Ringgan
mansang ngabang ai Bandan,
bata Ringgan
di kumbai orang Tetap Nanam
Suda Rambar Jejungkang.

726. Whose road is that so clear and wide,
the slightest litter can't be seen,
the roots of trees are trodden flat,
winding through the plain?
That is the road of Ringgan
to feast on the Bandan wine,
that same Ringgan
who is also called Tetap Nanam
Suda Rambar Jejungkang.

727. *Ngi sapa jalai ke bangat tampak*
nadai seregu rau kaiyu jirak,
urat bangat lindat memesai chapak,
ningah tanah nurun lebak?
Nya jalai Apai Pandak Seregatak
mansang ngabang ai tuak[2]*,*
bata Pandak Seregatak
datai ari urat nyintak
padong anak
urar kendauwang.

727. Whose road is that so clearly seen
the slightest litter can't be seen,
the roots of trees are trodden flat,
winding down the vale?
That is the road of Apai Seregatak
when he goes to feast on sweet tuak,
that same Pandak Seregatak
who comes from the root
whence hung the nest
of the kendauwang snake.

728. *Nti pia nya jalai kitai nandai*
Krangas Punai
di Bintis Langgai
Kempat Tiang.

728. Then this is our way to the feast
Krangas Punai
di Bintis Langgai
Kempat Tiang.

[1] [A word, as rhyme, wanting.]
[2] *Tuak* = an intoxicating liquor brewed from rice.

Nya jalai kitai majoh
ka panchur Jauh
ke ningkajoh
numbok nerejang.
Nya jalai kitai nandai
Jelaian Rinjan
di tepan kaban
bangau lelang.
Nya jalai kitai nuju
ka panchur Jambu
numpu ka ulu
galang mlintang.

This is our way to the feast
at Jauh to the falls
the falls that therms
and pierce.
This is our way to the feast
at Jelaian Rinjan
where rest
the wandering bangau.
This is our way to the feast
at Jambu to the falls
that face
the great cross stone.

3. The way is continued.

729. *Gurus gurus*
batang tepus
nyuntai,
Nendak ke dulu
sadoh tuboh ngunjur
bejalai.

729. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
Nendak the first,
prepares
to march on his way.

730. *Orang ke tengah*
nyampau pemanah
nda putus rintai!
Orang ke dudi
betambak abi
kaki bejalai[1]*!*

730. Those in the middle,
how fine the sight without a break
in the line!
Then those behind,
who follow the track
as though t'were a single trail!

731. *Nyau gaiak gaiak*
indai Tulong Buntak
ngaiak ka serindak
tanggi di bingkai.
Nyau gini gini
indai Landai Mandi
ngepit kalambi
baju enkerebai[1]*.*

731. With steady pace
went dame Tutong Buntak
with the large sunhat
of plaited brim.
Now with steady pace
went dame Landai Mandi
with her close fitting
red dyed coat.

732. *Kejang*
sa puntang
malu nubai;
angkat
sejelap
daun api makai;
tuju
lagu
menoa bukai;

732. They start
for one tuba
beating's length;
they start
like the ready leap
of the flame;
they pass
to another
land;

[1] [Strophes 730 and 731 are perfectly identical with the strophes 623 and 624.]

rumban
pengkalan
unggai laun datai.

they haste
to the camp
to avoid delay.

733. *"Ngi sapa rumah*
tingkujah
kitai?
Ngi sapa dampa
teresa
jalai?"

733. "Whose house
is that we
are passing now?
Whose shed
is that
by the way?"

734. *Orang ke dulu nyau manggai*
siak puang [di kampong
selambang.
Nyau manggai di sunyi
nda di lali
duan orang.
Nyau manggai di kampong
baung nda di ensong
maias[1] *bujang.*

734. The first in the line arrive
at the wild,
lone forest.
They arrive at a desert
where no man
dwells.
They arrive at the great forest
where the maias'[1] voice
is hushed.

735. *Gurus gurus*
batang tepus
nyuntai,
Nendak ke dulu
nda nemu kaju
ngematang jalai.

735. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
Nendak the first
unerring
leads the way.

736. *Orang ke dulu nyau manggai*
di tapang mlintang dan,
nyau manggai di kara nyuror krungan.

736. The first in the line arrive at
the cross branched tapang,
they arrive at the kara with hanging
roots[2].

737. *Nya menoa Bujang Serarong*
Uchong,
menoa Wat pengeliling, bungkong.

737. That is the land of Bujang Serarong Uchong,
the land of the crooked, hump
backed Wat.

738. *Bini ia, Ndu Tutoh Randau*
Gemisai
Ndu Ara Marik Bernai.

738. His wife, Ndu Tutoh Randau
Gemisai
Ndu Ara Marik Bernai.

739. *"Kati nuan unggau kami nandai*
bedauwai,
masang?

739. "How now, wilt come with us
to go to the
feast?

[1] *Maias* = Orang-utan.
[2] The banyan tree.

Kati nuan unggau kami ngempa, makai kenyang?"

Wilt come with us to the feast to eat your fill?"

740. *"Aku nda unggau, aku gawa ngemat aka tapang di kampong baung. Aku gawa ngemata ka kubal siti genturong."*

740. "I cannot come, I am busy guarding the tapang of the great forest. I am busy guarding a clump of rubber vines."

741. *Gurus gurus batang tepus nyuntai, Nendak ke dulu nda nemu kaju ngematang jalai.*

741. Straight and true as the tepus stem reclining, Nendak the first, unerring, leads the way.

742. *Orang ke dulu nyau manggai di langkau rerga tajau; manggai di dampa rerga rusa; manggai di lebak rerga tawak; manggai di monggo rerga bako.*

742. The first in the line arrive at the hut that was bought for a jar; they arrive at the shed that is worth a rusa; they arrive at the vale worth a tawak; they arrive at the hill worth a bako.

743. *Gurus gurus batang tepus nyuntai, sadoh tuboh ngunar bejalai.*

743. Straight and true as the tepus stem reclining, the guests persue their way.

744. *Orang ke dulu nyau manggai di nanga Jemara Riong, manggai di ai Teketong Jalong.*

744. The first in the line arrive at the mouth of Jemara Riong, they arrive at the river Teketong Jalong.

XLV. Bathing of Pulang Gana.

1. The place of bathing.

745. *Sadoh tuboh nyelam mandi.*

745. We prepare to dive and bathe.

746. *Pendai kemang kili nda tau ndor kitai mandi; udah ndor orang bekalam ai besangkah butang.*

746. At the landing to the left we cannot take our bath; for there was the trial by water for adultery.

Kaki rantau
nda tau ndor kitai mandi; udah ndor orang nikau ka butu tuau rangau rangau
nyabak ka senaiau
bulan begantong.
Kaki lubok
nda tau ndor kitai mandi; udah ndor orang nikau ka batu tunggok [1]
nyabak ka saiok
bulan kumbang.

At the foot of the reach
we cannot take our bath; for there was the place where they washed their charm tuau
which bitterly wept
for the sailing moon.
At the end of the pool
we cannot take our bath; for there was the place where they washed the charm tunggok
that weeps
when the moon is full.

747. *Nti pia dini ndor kitai bedindam nyelam mandi?*
Dini ndor kitai mandi bebuai daki?

747. Then where can we dive deep down and bathe?
Where can we wash and cleanse ourselves?

748. *Pendai kirang kulu*
grugo batu,
tau ndor kitai mandi; udah ndor Indai Burong Bulu
nutok pau
krang kapaiang.
Pendai ditu
batu grugo,
tau ndor kitai mandi; udah ndor Indai Klabu Runggo
ngansah pugo
mentumu langkang.
Di ragai
rangkang chemagai,
udah ndor Indai Burong Ruai
ngelempai
ka dedas kain bidang.

748. The landing above
the jutting rocks
is the place to bathe; it was there that dame Burong Bulu
crushed up
the dried kapaiang.
The landing
at these jutting rocks
is the place to bathe; it was here that dame Klabu Runggo
ground up
the yellow safron.
On that dead
jutting branch
was the place where dame Burong [Ruai
hung up
her skirt to dry.

749. *Tu sekeruan sabaka unggau pendai orang di Panggau Libau* [2],
lindat di biau
daun isang [3].
Tu meh sekeruan sabaka unggau pendai orang di Gelong Batu Besundang.

749. This is exactly the same as the landing at Panggau Libau
so used to the waving
of daun isang.
This is exactly the same as the landing place at Gelong Batu Besundang.

---

[1] *Tunggok* = a species of awl.

[2] *Panggau Libau* = the home of the famous Kling and his fellow braves: Bonga Nuing, Pongga, Nglai.

[3] *Isang* = the yellow leaves of a palm used for decoration on festival occasions.

Tu meh sekeruan sabaka unggau pendai orang di Ulu Mrau Batu Nyabong ka Ulu Sikup Bingkang.
Tu meh sekeruan sabaka unggau pendai orang di Sunggai Ragai Bintis Langgai Kempat Tiang.

This is exactly the same as the landing at Ulu Mrau Batu Nyabong ka Ulu Sikup Bingkang.
This is exactly the same as the landing at Sunggai Ragai Bintis Langgai Kempat Tiang.

2. Pulang Gana takes a bath.

750 *A. Mandi bujang Sa Pulang Gana di ai dalam tiga.*
Betipok munyi chebok pantok ikan juara[1],
pandi unsai muchok gensurai dan rinda.
Ulang ka blakang, puru ka moa,
unsut ka prut, mulai ka krigai rusok rinda.
Pengudah ngudai nya, pulai ka pantai[2],
lalu bediri chemegi semilu batu panjai tiga.
Lalu besapa unggau, ikan juara,
begamal lisa lisa,
nganta ka mata
pendauan tangang:

750 *A.* Then Pulang Gana plunged into the cool, deep pool.
The water splashed like the splash of the juara fish seizing its prey,
the water dashed as high as the spreading gensurai.
The back is scrubbed, the face is rubbed,
then over the stomach and round the ribs.
Having taken his bath he returns to the shore,
and stands conspicuous on a jutting rock.
He is hailed by a voice, the juara fish so bold, inviting
the thrust
of the barbed fish spear:

750 *B. "O ari ni penatai nuan, Aya Pulang Gana, bangat tetumu pagi ari raia,*
mandi di pendai kami di menoa raia di batang Rajang rinda,
di baroh takang bintang tiga,
di baroh senauah bulan perenama,
serumba tepekok manok banda,
serumba seruah babi menoa?"

750 *B.* "O whence do you come, Uncle Pulang Gana, so early this fine morning,
bathing at our landing place in Rajang's spreading stream,
beneath the three star cluster,
beneath the full grown moon,
at the crow of the cock banda,
the awaking of the pigs?"

750 *C. "Aku, akan, ukai nda di padah ka orang ngabang ai beganja,*
napat ka tingkira
ngi anak mensia
ke sedia nadai ka timpang.

750 *C.* "I, my son, have been called to feast on beganja wine,
to partake of good things
prepared by the sons of men
without stint.

[1] A fish-species of *Rasbara.*
[2] [Rhyme (in *a*) is wanting.]

Tambah orang nguleh ka jari aku
bangat sidi ngempong pauong Bragai bisa[1]*."*

Moreover, I am much in quest, for I
can gather the omen sprigs of the
bird Bragai."

750 *D*. *"Nti pia, Aya, ngaku tu bai*
oleh nuan, tandok rusa bepriga[2]
bepampang tiga,
unggau bunga
sesangga
tepang.
Tu unggau nambah ka pemisa ngi
nuan deh, Aya Pulang Gana, trima
unggau tapa jari tiga.
lagi di bai nuan niki ka peretang
rumah panjai tiga,
lalu unsai ka di tikai serak dua,

ngambi sida di batang Rajang rinda
tinggi agi nanggong ari salama,
ngambi sida ia ninting taun, niap
bulan perenama,
ngibai di benong lempauong tajau
serta dua [nenaga
sama sapasang[3]*."*

750 *D*. "In that case, Uncle, mine
also take with you, this deer's horn
with its threefold branch,
these flowers
to shield
from the evil eye.
Take them, these charms, to add to
your own, my Uncle Pulang Gana,
recive them in your extended hand,
and take them up to the galleried
house of threefold length,
and sprinkle with them the twofold
mat,
that they of Rajang's mighty stream
may better their state,
that every year and every month

they may buy
a pair
of menaga jars."

751 *A*. *Nyau mandi Sa Langkang*
Kirai di ai dalam tigai.
Betipok munyi chebok pantok ikan
ensuluai.
Ulang ka blakang, purau ka krigai,

unsut ka prut, mulai ka katapai.

Pengudah nya, niki ka tanah, pulai
ka pantai,
lalu bediri chemegi semilu batu
chanai.

751 *A*. Then Sa Langkang Kirai
plunged into the cool, deep pool.
The water splashed like the splash
of the ensuluai seizing its prey.
The back is scrubbed, the ribs are
rubbed,
and then the stomach and round the
shoulder.
Having finished his bath, he returnes
to the shore
and stands conspicuous on a jutting
rock.

---

[1] Refers to the Dyak custom of seeking good omens at the commencement of the farming season.

[2] [There seems to be wanting one line at the end of which the "*babi menoa*" of 750 *B* (last line) ought to be commemorated; conf. the corresponding lines of 752 *D* with the last line of 752 *B*, and the corresponding line of 751 *D* with the last line of 751 *B*.]

[3] [I venture to propose that this whole series of stanzas — from 750 *A* to 754 *D* — forms one great strophe very artistically constructed. The sign of unity of this strophe is the rhyme ending in *a*, as that of strophe 751 is the rhyme in *ai*, that of strophe 752 the rhyme in *ong*, that of 753 the rhyme in *i*, that of 754 the rhyme in *an*.]

Lalu besapa unggau gemian, ikan lebai lebai [ensuluai,
nutu di krupai
nibong memiang:

He is hailed by a voice, the ensuluai,
as it nibbled
frayed pieces
of nibong palm:

751 *B. "O ari ni penatai nuan, Aya Sa Langkang Kirai, bangat tetumu pagi ari rangkai,*
mandi di pendai kami di menoa raiai
di batang Rajang landai,
di arer reni pasang lemai,
di baroh takang bintang tigai,
di baroh senauah bulan mingkai,
serumba tepekok manok ijau ensuluai,
serumba seruah babi ngelampai?"

751 *B.* "O whence do you come, Uncle Sa Langkang Kirai, so early this fine morning,
bathing at our landing place
in Rajang's spreading stream,
on the wake of the even tide,
beneath the three star cluster,
beneath the full grown moon,
at the crow of the cock ijau ensuluai,
the awaking of curved tusked pigs?"

751 *C. "Aku, akan, mansang ngabang, nandang, nandai ka batang Rajang landai,*
napat ka salai
begagai
di krungan batang.
Tambah orang nguleh ka jari aku bangat sidi ngempong pauong burong Bragai."

751 *C.* "I, my son, am on my way to the feast at Rajang's spreading stream,
to partake of meat
so smoked
in its bamboo crate.
Moreover, I am much in quest, for I can gather the omen sprigs of the omen of the bird Bragai."

751 *D. "Nti pia deh, Aya, ngaku tu meh bai oleh nuan deh, Aya Sa Langkang Kirai, sanga rusa mulai,*

ngli jani taring uting babi ngelampai,
unggau puchong branggong tigai,
unggau ubat batu pengembai
kena bejimbi di bedai besai
pakan plintang.
Tu unggau nambah ka pemisa ngi nuan deh, Aya Sa Langkang Kirai, trima unggau tapa jari landai,
lagi bai niki ka peretang rumah panjai,
datai din lalu leka ka di tikai siku ensuluai,
ngambi sida ia tinggi agi nangari ka udai,
ngambi sida ia nyau ka ninting taun, niap bumai,

751 *D.* "In that case, Uncle, mine also take with you, Uncle Sa Langkang Kirai, this crooked horn of the deer,
these long winding tusks of the boar,
with these three vials,
with this pengembai charm
that is used for drying the rice
on the pakan mat.
Take these charms to add to your own, Uncle Sa Langkang Kirai, receive them on your out-streched palm,
and take them to the galleried house,
and place them on the mat called siku ensuluai,
that they may improve their former state,
that each passing year, each farming time,

sida ia mli di benong lempauong tajau rawai,
betutop ka bebindai besai
betali rantai
beburong rindang."

they may gain a pair of costly jars,
covered with their shallow gong
with a fine
bird chain."

752*A*. *Mandi Pulang Gana di ai tampong jelatong.*
nyelam ngampoh ka jangan bau nakong.
Betipok munyi chebok pantok ikan adong[1],
pandi unsai muchok gensurai dan chundong.
Unsut ka prut, mulai ka krigai rusok rimbong,
ulang ka blakang, puru ka moa, unsut ka rekong.
Pengudah ngudai nya, pulai ka pantai tingkah tanah parong,
lalu bediri chemegi di semilu batu anggong.
Dia besapa unggau gemian, ikan ngentong di sambong jala jarang:

752*A*. Then Pulang Gana plunged in near the landing stage,
his fine broad back sank down beneath the stream.
The water splashed like the splash of the adong seizing its prey,
the water dashed high as the drooping gensurai.
The stomach is rubbed, then round the side,
the back is scrubbed, the face is rubbed, then round the neck.
Having finished his bath, he climbs to the high steep bank,
and stands conspicuous on a jutting rock.
He is hailed by a voice, the adong that leaps [fish,
at the joint of the net:

752*B*. *"O ari ni penatai nuan, Aya Sa Pulang Gana, bangat tetumu pagi ari mandi*[2],
mandi di pendai kami di batang Rajang lepong,
di baroh takang bintang betugong,
di baroh senauah bulan kumbong;
serumba tepekok manok tuntong,
serumba seruah babi kampong?"

752*B*. "O whence do you come, Uncle Sa Pulang Gana, taking your morning-bath so early,
bathing at our landing place in flooding Rajang's stream,
beneath the host of clustering stars,
beneath the full grown moon,
at the crow of the tuntong cock,
the awaking of the boar?"

752*C*. *"Aku, akan, ka mansang ngabang, nandang, nandai ka batang Rajang lepong,*
napat ka tepong
di ranggong
mansau pisang.
Tambah orang nguleh ka jari aku ke bangat sidi ngempong pauong burong Katupong."

752*C*. "I, my son, am on my way to the feast at Rajang's flooding stream,
to partake of the cakes
of banana
so flour covered.
Moreover, I am much in quest, for I can gather the omen sprigs of the bird Katupong."

[1] *Barbus macrolepidotus.*
[2] [Here a word, ending in *ong*, is wanting.]

752 *D.* *"Nti pia deh, Aya, ngaku tu bai*
oleh nuan, sanga rusa ngelun dong,
ngli jani taring uting babi kampong,
unggau ubat batu tenong
kena beruntong
menang bedagang.
Tu unggau nambah ka pemisa, ngi
nuan, Aya Pulang Gana, trima
unggau tapa tunjok ujong,
lagi di bai nuan niki ka peretang
rumah panjai bekilong,
datai din lalu unsai ka di tikai tu-
dong long,
ngambi sida di batang Rajang chun-
dong
tinggi agi jong ka nanggong,
ngambi sida ia ninting taun, niap
bulan ke kumbong,
sida mli di benong tajau lempauong
tutop unggau gong
umbas ka tutop pedar tibang."

752 *D.* "In that case, Uncle, mine also
take with you, this horn of the deer,
these winding tusks of the forest boar,
this batu tenong,
a charm for gain
in successful trade.
Take then these charms to add to your
own, Uncle Pulang Gana, receive
them on your outstretched hand,
and take them up to the galleried
house so long and winding,
and sprinkle the mat called tudong
long,
that the men of Rajang's winding
stream
may better their state,
that each passing year, each full
grown moon,
they may win a costly jar
with its covering gong
as big as the lid of a padi bin."

753 *A.* *Mandi Sa Langkang Kirai di*
ai sa ninggi diri,
nyelam ngampoh ka tandan tulang
katapi.
Betipok munyi pantok ikan kali,
pandi unsai muchok gensurai dan
degi.
Unsut ka prut, mulai ka krigai tu-
lang katapi,
ulang ka blakang, unsut ka dai.
Pengudah ngudai nya, pulai ka pan-
tai,
lalu bediri di semilu batu chandi.
Dia besapa unggau gemian, ikan kali,
begamal lanji lanji,
nangkap di kaki
nantai mpang:

753 *A.* Then Sa Langkang Kirai plunged
into his depth,
his shoulders sank beneath the stream.
The water splashed like the splash of
the kali seizing its prey,
the water dashed high as the tall
gensurai.
The stomach is rubbed, then round
the shoulder blade,
the back is scrubbed, the forehead
rubbed.
Having finished his bath he returns
to the shore,
and stands erect on a jutting rock.
He is hailed by a voice, the kali fish,
so graceful in figure,
that plays
at the foot of the weir:

753 *B.* *"O ari ni penata nuan, Aya*
Bujang Pulang Gana, bangat te-
temu pagi ari,
mandi di pendai kami di batang
Rajang tisi,

753 *B.* "O whence do you come,
Uncle Bujang Pulang Gana, so
early this fine morning,
bathing at our landing on the banks
of Rajang's stream,

agi lam lam dini ari,
di menoa raia kami,
di baroh singka niga ngeledi,
di baroh takang bintang peredani,
di baroh senauah bulan pegari,
serumba tepekok manok pongka laki,
serumba seruah anak babi?"

when it is scarcely dawn,
in this our famous country,
beneath the black cloud piles,
beneath the clustering morning stars,
beneath the rising moon,
just at the crow of the fighting cock,
as the pigs begin to move?"

753*C.* *"Aku, akan, ukai nda di pesan ka orang ngabang, nandang, nandai na batang Rajang tisi,*
napat ka ai padi lanji lanji
di perni
ningka betiang.
Tambah ga orang nguleh ka jari bangat aku sidi ngempong pauong Katupong pagi."

753*C.* "I, my son, am bidden to join in the feast, the great feast on the banks of Rajang's stream,
to partake of the sparkling padi wine that fills
the ningka jars.
Moreover, I am much in quest, for I can gather the omen sprigs of the early Katupong."

753*D.* *"Nti pia, Aya, ngaku tu bai oleh nuan, sanga rusa belaki*[1],
unggau puchong meh tu, betampong ke bebuli [unggau ubat padi
jampat mansang.
Trima deh unggau tapa dada jari,

lagi bai niki ka peretang rumah tediri,
lalu unsai ka di tikai kubor api,
ngambi sida di peretan ponggang rumah tediri
tinggi ari taun nyin kamari,
nyeput jingkuai tangkai padi,
ngambi sida ia nyau ka nuntong bulan, niap ari
sida ia mli di benong lempauong tajau guchi,
beukir ubi sepenyari
tichak blang."

753*D.* "In that case, Uncle, mine also take with you, this fine deer's horn,
these vials, and add these padi charms to hasten
the growing crop. [palm,
Receive them on your outstretched

and take them up to the galleried house,
and sprinkle the mat called kubor api,
that the men of this long galleried house
may better their state of former years,
may reap a plenteous harvest,
that month by month and day by day
they may buy a precious guchi jar

painted with trailing leaves
and lizards white."

754*A.* *Mandi Sa Langkang Kirai di ai dalam nam,*
di batang tampong jematan;
nyelam ngampoh ka pala munjong uban.

754*A.* Then Sa Langkang Kirai plunged into the cool, deep pool,
near the raft at the landing stage;
then sank in the wave his round, bald head.

[1] [There seems to be wanting a line commemorating at the and the *anak babi* of the last line of 752*B*, conf. note to 750*D*.]

Betipok munyi pantok ikan banta[1] *iyan,*
pandi unsai muchok gensurai dan rinjan.
Pengudah ngudai nya, pulai ka pantai tingkah tingkah tanah empran,

lalu bediri chemegi di semilu batu tajam.
Dia besapa unggau gemian, ikan banta iyan,
begamal melan melan
nangkap di krangan
ulak ngapan
penimbur miang:

The water splashed like the splash of the banta fish,
the water dashed beyond the high gensurai.
Having finished his bath he returned to the steep banked shore of the level plain,
and stood conspicuous on a jutting rock.
He is hailed by a voice, the banta fish,
of rounded form
that feeds
at the eddies
of the rock strewn stream:

754*B.* *"O ari ni penatai nuan deh, Aya Sa Langkang Kirai, bangat tetumu pagi ari agi lam lam,*
mandi di pendai kami di arer reni pasang malam,
di menoa raia kami di baroh singka niga besimpan,
di baroh takang bintang sembilan,
di baroh senauah tarang bulan,
serumba tepekok manok jelaian
serumba babi mesai lengan?"

754*B.* "O whence do you come, Uncle Sa Langkang Kirai, so early, the day has scarcely dawned,
bathing at our landing on the wake of the evening tide,
in this our famous country beneath the thunder clouds,
beneath the clustering nine stars,
beneath the silvery moon,
at the crow of he speckled cock,
the awaking of the pigs?"

754*C.* *"Aku, akan, ukai aku nda di pisan ka orang ngabang, nandang, nandai ka batang Rajang ringan,*
napat ka penyaram mlam mlam
baka bulan
pernama rumpang.
Tambah ga, akan, orang nguleh ka jari bangat sidi ngempong pauong Katupong kanan."

754*C.* "I, my son, have been called to go to the feast, the great feast in Rajang's winding stream,
to partake of sweet cakes
round
as the full grown moon.
Moreover, I am much in quest, for I can gather the omen sprigs of Katupong on the right."

754*D.* *"Nti pia, Aya, ngaku tu bai oleh nuan, sanga rusa ngulam,*
ngli jani taring uting babi mesai lengan,
unggau ubat batu jadian,
kena besimpan
nda kala puang.

754*D.* "In that case, Uncle, mine also take with you, a fine deer's horn,
the wild boar's tusk all curved as big as your arm,
and the charm called jadian,
used to fill
the unfailing store.

[1] *Banta* = *Osteochilus vittatus.*

Tu unggau nambah ka pemisa ngi nuan, Aya Pulang Gana, trima unggau tapa jari kanan,
lagi bai niki ka peretang ponggang rumah nyeruran,
unsai ka di tikai janit anyam,
ngambi sida ia ninting ari, niap bulan,
ngibai di benong lempauong tajau ke remantan [planan
stas panggang."

Take then these charms to add to your own, Uncle Pulang Gana, receive them on your right hand palm,
and take them up to the strong built galleried house,
and sprinkle the mat called janit anyam,
that day by day, and month by month they may add to their stock a planan towering [jar
on its stand."

XLVI. The women take a bath.

755. *Tebang melebu kaiyu pumpong ponggo,*
sadoh tuboh mandi ka indu.

755. Cut down the melebu and lop its branches,
the women prepare to bathe.

756. *Mandi bini Sa Langkang Kirai di ai dalam tigai.*
Betepok munyi pantok ikan ensuluai.

Unsut ka prut, mulai ka krigai,

ulang ka blakang ka katapai.
Pengudah ngudai nya, niki ka tanah tingkah pantai,
lalu di binching geriger ranggir kirai,

ukai nda uleh orang nyulok unggau batu pengembai,
kena bejimbi di bidai besai
pakan plintang.

756. Then the wife of Sa Langkang Kirai plunged into the cool, deep pool.
The water splashed like the splash of the ensuluai.
The stomach is rubbed, then round the side,
and over the back to the shoulder blades.
Having taken her bath she returns to the shore,
she grasps the dry peals of the ranggir fruit[1],
which were hooked from the trees with the charm pengembai,
used for drying the rice
on the pakan mat.

757. *Mandi bini Pulang Gana di lubok dalam tiga,*
nyelam ngampoh ka tandan bau rinda.
Betepok munyi pantok ikan juara,

pandi unsai muchok gensurai dan rinda.
Unsut ka prut, puru ka dada,
ulang ka blakang, puru ka moa.
Pulai ka pantai di binching geriger ranggir rinda,
kemah nda uleh orang nyulok unggau sesangga tepang. [bonga

757. Then the wife of Pulang Gana plunged into the cool, deep pool,
her shoulders sank beneath the stream.
The water splashed like the splash of the juara seizing its prey,
the water dashed over the rich gensurai.
The stomach and breast are scrubbed,
the shoulders and face are rubbed.
Having finished her bath, she grasps the dry ranggir peals,
that were hooked from the trees with for an evil eye. [the charm

[1] The dryed peal of the ranggir fruit is used by natives as soap.

758. *Mandi bini Pulang Gana di pantai tampong jelatong,*
nyelam ngampoh ka tandan bau nakong.
Betepok munyi pantok ikan adong,
pandi unsai muchok gensurai dan chundong.
Unsai ka prut, mulai ka krigai rusok rimbong,
ulang ka blakang, unsut ka rekong,
puru ka kaki, unsut ka patong.
Pulai ka pantai di binching geriger ranggir jerong,
kemah nda uleh orang nyulok unggau batu tenong
kena beruntong
menang bedagang.

758. Then the wife of Pulang Gana plunged in from the landing stage,
her shoulders sank beneath the stream.
The water splashed like the splash of the adong seizing its prey,
the water dashed beyond the drooping gensurai.
The front and side are washed and rubbed,
over the back and round the neck,
the feet are rubbed and then the knees.
Having finished her bath she grasped the ranggir peals,
that were hooked from a tree with the charm tenong
for use
in successful trade.

(To be continued.)

La musique chez les Mongols des Urdus.

Par le P. JOSEPH VAN OOST de la Congrégation de Scheut, missionnaire aux Urdus (Mongolie Sud-Ouest.)

Le pays des Urdus[1] s'étend entre la grande-muraille de Chine et la boucle septentrionale du Fleuve Jaune. Cette contrée, d'aspect sauvage et rude, de nature désertique, est très peu peuplée et ne compte pas d'agglomérations autres que les lamaseries de moines bouddhiques.

Les Mongols, disséminés sur cet immense territoire, appartiennent à une seule confédération, divisée en sept tribus ou royaumes, réunis sous un même suzérain et ayant même langue et mœurs identiques.

Peuple de pasteurs, toujours au grand air et libres, ils peuvent vaguer à leur guise, et grisés par la nature immense au milieu de laquelle ils vivent sans entraves, un chant jaillit de leurs lèvres et monte vibrant dans la paix du steppe. Ces chants ont du charme, mais, étranges à nos oreilles européennes, dégagent avant tout une impression intensément mélancolique.

Considérer attentivement les deux éléments constitutifs de cette chanson populaire: 1° la mélodie et 2° le rythme, et en dégager les caractéristiques, c'est ce que je tenterai de faire avant de parler 3° des chants religieux exécutés par les moines mongols dans leurs lamaseries et 4° des instruments et de la notation musicale mongoles.

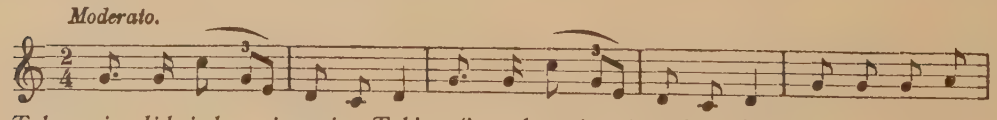
1° Mélodie.

La gamme mongole aux Urdus ne comprend que cinq notes: *fa*, *sol*, *la*, *do*, *ré*. C'est, comme on sait, la même gamme que la gamme chinoise:

Kong = fa chang = sol kio = la tchi = do yu = ré

Les Chinois connaissent cependant le *mi*: *yo koung*, et le *si*: *yo tchi*; et, pratiquement, dans leurs chansons populaires, ne se confinent pas uniquement dans la gamme des cinq sons. Exceptionnellement, ils se permettent d'en sortir pour ajouter une sixième note, et l'on rencontre même la gamme diatonique complète avec la quarte et la septième[2].

Qu'il me suffise de donner ici un exemple emprunté aux chants populaires universellement connus par les Chinois habitant la mongolie dans la contrée s'étendant de Yu-lin à Hoa-ma-tch'e:



Tchenn iue li lai cheu sin gnien. Tch'an t'eou houei-ze tsao leao fan. Tsien li lou chang

[1] L'orthographe mongole que j'adopte ici, est celle de W. GRUBE dans ses «Proben der mongolischen Umgangssprache». Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1905.

[2] Voir à ce sujet: Chansons populaires chinoises. Introduction, notation, traduction et notes, par le P. JOSEPH VAN OOST, «Anthropos», VII (1912), p. 161 ss., 372 ss., 765 ss., 893 ss.

lai - wenn chou iao, ka tcheou fou hien fa - ta ping[1].

Le Mongol, lui, se tient strictement à sa gamme. J'ai pu écrire plusieurs sonneries de *bišhur*. Cet instrument — espèce de chalumeau — viendrait du Thibet et serait d'origine indienne. Je me contente de citer les dires des lamas, sans me prononcer sur une question qu'ici il est impossible d'élucider.

Quoiqu'il en soit, le *bišhur* a huit trous, dont l'un, foré dans la face postérieure de l'instrument, est fermé par le pouce de la main gauche. Il émet donc plus de cinq sons différents, même sans combiner la manière de boucher certains trous, et cependant, nos lamas mongols, dans leurs sonneries, ne sortent jamais de leur gamme.

La *yaduga* est une harpe ou cythare ayant dix cordes, dont les Mongols se servent pour s'accompagner en chantant. La *yaduga* est accordée de la manière suivante en comptant les cordes de droite à gauche:

Première corde *fa*	Sixième corde *la*
Seconde corde *do*	Septième corde *ré* 8ª
Troisième corde *sol*	Huitième corde *fa* 8ª
Quatrième corde *ré*	Neuvième corde *la* 8ª
Cinquième corde *sol* 8ª	Dixième corde *do* 8ª

On voit tout de suite qu'une pareille échelle mélodique est pauvre en comparaison de notre gamme européenne, et qu'elle démontre que le Mongol des Urdus à l'ouïe moins artistiquement développée que nous, puisque le plus petit de ses intervalles comprend un ton entier, alors que tout Européen qui n'a pas l'oreille fausse, sait donner le demi-ton de façon juste.

On remarquera qu'ils n'ont pas tous nos intervalles, puisqu'il leur manque la quarte augmentée et la septième majeure.

Leur échelle mélodique comprend deux tierces mineures pour une tierce majeure:

3º *Majeure* 3º *Mineure* 3º *Mineure*

Ce qui est une prédominante à évoluer de préférence dans la modalité mineure, et de fait — les exemples que nous donnerons en feront foi —, nous voyons que la tierce mineure se rencontre très souvent à la fin d'une phrase ou d'une période mélodique. C'est donc un des éléments constitutifs de la gamme mongole qui déjà provoque la mélancolie de la phrase.

---

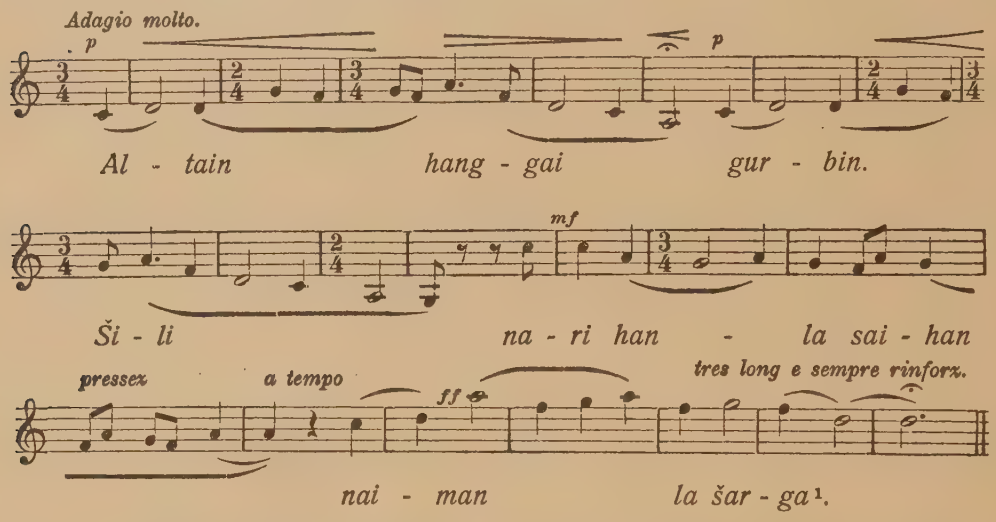
[1] A la première lune nous avons le nouvel an.
Les mahométans enturbannés ont fait révolution:
De mille stades est arrivé un édit
Que dans chaque préfecture et sous-préfecture il fallait faire des levées de soldats.
Chanson: *T'ai p'in quien*, l'année pacifique.

La pauvreté de la gamme oblige à donner un très grand ambitus à la mélodie.

Et disons d'abord que la mélodie mongole tranche nettement avec le plain-chant, la chanson populaire européenne, la mélodie moderne, et occupe même une place toute spéciale dans la mélodie orientale.

Le plain-chant, basé sur le tétracorde grec, récuse les demi-tons accidentels mais admet les demi-tons naturels. La gamme mongole ne comporte même pas ces derniers.

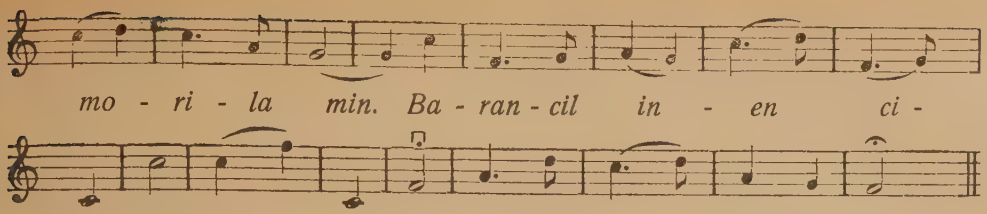
Quelques-unes des plus belles mélodies plain-chantales ont un ambitus très limité — ne citons que le chant du Pater et de la Préface —, dépassant rarement l'intervalle de quinte. Or, parmi les chansons mongoles, celles qui embrassent une octave et demie sont nombreuses, et nous donnons ici une mélodie qui comprend deux octaves plus un ton:



La phrase mongole déborde en échappées lointaines qui font opposition à la discrétion, le caractère recueilli de nos chansons populaires flamandes et allemandes qui se meuvent sensiblement dans les notes prochaines. Or, la mélodie mongole a des sauts brusques, use de grands intervalles: quintes, sixtes, septièmes et même neuvièmes. C'est là le résultat déjà indiqué de la pauvreté de leur gamme, en même temps qu'une manifestation du goût asiatique. La chanson populaire chinoise, telle qu'on la chante dans nos contrées, offre également de grands intervalles: la sixte, la septième mineure et plus rarement la neuvième.

Un exemple montrera clairement combien la chanson mongole s'évade à grande distance:

[1] Les traductions en note, donnent assez librement le sens du texte mongol. — L'*Altain hanggai*, la colline Gurbin; les huit beaux chevaux isabelles. — Il parait que le texte de cette chanson est tellement diffus qu'il ne présente aucun sens appréciable.



La mélodie mongole ne répond pas non plus au concept que nous nous formons de la mélodie. Nous voulons la clarté et la précision. Or, le mélos serpente en contours indécis, le dessin a quelque chose de flou et de vague.

Par contre, la mélodie mongole est relativement sobre de lignes et n'a pas les vocalises, chères aux Orientaux.

«La musique des peuples d'Orient se distingue par une mélodie très ornée de fioritures comme nous voyons encore par exemple dans les mélopées parfois très ornées de la synagogue ou les chants des muezzins[2].»

Certaines finales méritent l'attention par leur inattendu, leur impression étrange. D'autres ne répondent pas à la conclusion absolue que notre oreille réclame. S'il fallait écrire une harmonisation, il serait, pour certaines mélodies, très difficile sinon impossible de finir par une «cadence parfaite» requise par notre système harmonique.

Sur quatre-vingt chansons, nous en avons trouvé quarante-quatre qui finissaient sur le *ré*, mineure de la tonale en prenant *fa* comme base de la gamme. Dans le grand nombre de ces chansons, cette finale était amenée par un intervalle de tierce mineure descendante:

1° ***Gunsanbalbar tusalakei.***

2° ***Bayan mangnai.***

3° ***Altain hanggai.***

[1] Mon cheval était né derrière la colline plantureuse, et les soldats du monarque l'avaient regardé avec admiration.

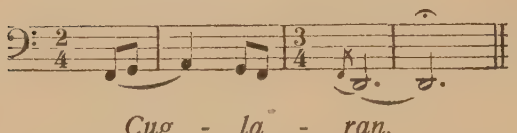
[2] Histoire de la musique Allemande, par ALBERT SOUBIES.

4° ***Narin kére mori.***

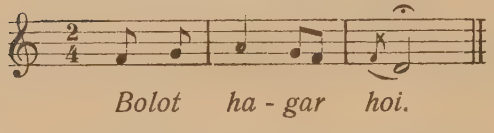
5° ***Ejin bokdain.***

6° ***Alašan ulut.***

7° ***Han ulain oroi du.***

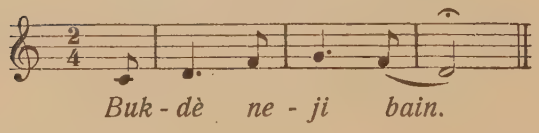


8° ***Sangsar mamu ayaga.***



9° ***Hantai geji gajar in hola.***

10° ***Sanjai Dorji Remekdehu.***



Inutile d'allonger la liste. La formule a des variantes, mais la physionomie reste bien la même: c'est la tierce mineure autour de laquelle la phrase évolue, et cette tierce mineure, finissant sur un point d'orgue maintenu jusqu'à bout de souffle, est le dernier écho, combien mélancolique, de ces courtes mélodies.

Car elles ne sont pas bien longues les chansons mongoles, quatre phrases généralement s'enchaînant pour finir sur un long tenuto qui semble se perdre dans quelque vague immensité.

Ce point d'orgue final va rinforzando jusqu'à la fin. Est-ce là une recherche d'art, ou tout simplement est-ce parce que le chanteur à bout de souffle doit faire plus d'efforts pour émettre le son?

Lorsque les Mongols chantent, il nous semble parfois que la justesse ne soit pas absolument exacte; il s'en faut de bien peu, mais ce peu suffit pour être perçu par une oreille exercée. Et ce n'est pas là un fait qui se présente seulement chez l'un ou chez l'autre, car il est évident, que chez les Mongols comme chez nous, tous les organes ne sont pas également justes. Non, c'est un fait général.

Ne faudrait-il pas l'attribuer à ce que notre ouïe est un peu falsifiée par nos instruments tempérés? Il est sûr que nous entendons des intervalles qui ne sont pas tout à fait justes: les quintes sonnent trop bas; les demi-tons majeurs ou naturels — *mi-fa, si-do* — sont plus grands que la moitié d'un ton entier, par exemple: *do-do* ♯. L'harmonie tempérée a enlevé ce que les demi-tons forts avaient de trop, a augmenté la valeur des demi-tons faibles pour autant que possible les rendre égaux. Et nous croyons que c'est parce que notre ouïe et la leur n'a pas été développée de même façon, que nous percevons ces légères discordances.

Les chansons mongoles, notées avec notre système graphique, ne sont donc pas scrupuleusement exactes. Mais c'est là un mal sans remède, et, d'ailleurs, nous ne pourrons jamais chanter exactement comme les indigènes. D'autre part, même si nous avions à notre disposition un système de notation qui pût rendre les intervalles tels qu'ils les chantent, nous n'obtiendrions pas encore un résultat complet; car, si à l'audition nous pouvons remarquer qu'il y a une très légère différence, autre chose est de la déterminer, d'autant plus que lorsque le Mongol chante, il recherche un chevrottement excessif dans la voix.

Nous disons: recherche, et nous verrons plus loin qu'il y a là pour le Mongol une expression artistique qu'il s'efforce de rendre non seulement quand il chante, mais même quand il siffle[1]. Or, ce chevrottement ne pose pas la note mais la fait évoluer entre les sons approchants.

Par ce qui précède, on voit que la gamme mongole aux Urdus ne ressemble pas du tout aux exemples donnés par C. Stumpf «Mongolische Gesänge» dans la «Vierteljahrsschrift für Musikwissenschaft», 1887. Ceux-ci sont empruntés aux Bouriates, et, pour ne donner qu'une divergence, nous remarquons déjà au numéro un des exemples susdits: «Abschied von den Eltern» le *si* naturel et le *si bémol* dans une mélodie de deux lignes.

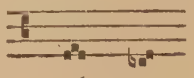
Dans les nombreuses mélodies données par le professeur A. Rudner de Saint-Pétersbourg, nous constatons qu'à côté de chants en cinq notes, il y en a qui ont la gamme complète (no. 3), un grand nombre a six notes, et dans d'autres se rencontre le demi-ton[2].

---

[1] Mongols et Chinois des nos contrées ignorent la manière de siffler en arrondissant les lèvres, ils sifflent entre les dents.

[2] M. Rudner donne, dans sa collection, des chansons mongoles des Urdus. Il a été — pour les nos. 33 et 35 — trompé par une mauvaise notation parue dans la revue de Scheut «Revue des missions en Chine et au Congo»: le no. 33 a un demi-ton, le no. 35 est tout à fait fantaisiste. La faute n'en est pas à l'honorable professeur mais à la source même où il a puisé.

Nos Mongols des Urdus sont incapables de donner le demi-ton de façon juste; c'est un intervalle qu'ils ne perçoivent pas exactement. A Boro-Bulgason, où certains Mongols chrétiens ont appris à chanter le plain-chant, nous constatons que même après de nombreux exercices, ils ne parviennent pas à rendre le demi-ton.

Le sera à peu près: 

Amen. *Amen.*

2° Rythme.

Avant d'analyser le rythme des chansons mongoles, il faut que nous divisions celles-ci en deux classes bien distinctes: l'une qui semble avoir échappé à toute influence étrangère et qui présente des caractères d'originalité et d'ancienneté; l'autre, que nous appellerons de facture moderne et qui est de valeur beaucoup moindre.

Les **cantilènes de la première catégorie**, que nous qualifierons d'ancienne, n'ont pas une mesure rigoureuse. Les rythmes binaires et ternaires se succèdent à intervalles irréguliers. Ce n'est pas le rythme de la poësie scandée, quoiqu'il y ait un arrêt à chaque vers. Comme dans nos vieilles mélodies d'Europe, où ce retard fut l'origine des points d'orgue après chaque vers dans les chorals.

L'accent mélodique ne correspond pas à l'accent principal de la phrase parlée. On n'y trouve pas «la règle essentielle de toute prosodie musicale qui consiste à faire coïncider en petit et en grand tous les «sommets», toutes les accentuations de la musique avec ceux du texte et vice-versa[1]».

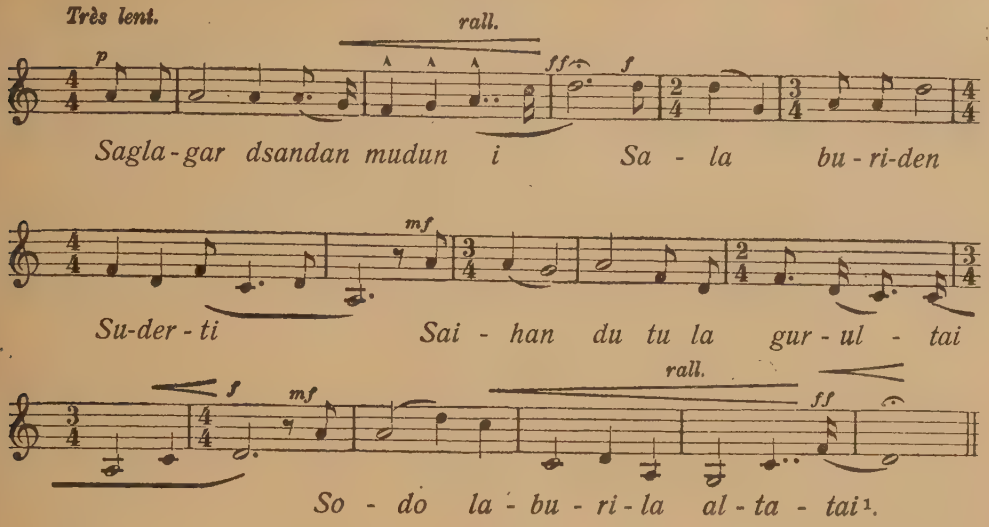
On n'y fait même pas attention à l'accent tonique des mots. C'est donc un accent purement musical et non pas le rythme oratoire. L'accent du phrasé musical est considéré comme le seul générateur du rythme, et il faut donc le chercher non dans les mots, mais dans les périodes mélodiques.

La mélodie se divise en groupes rythmiques distincts, constitue des phrases variées ajoutées les unes aux autres, mais ces larges périodes s'enchaînent bien et suffisent pour former un tout qui a parfois de la grandeur et qui atteint parfois une force expressive remarquable.

[1] HUGO RIEMANN, Dictionnaire de musique.

[2] Traduction: A la source de la rivière Šanta est située une belle petite lamaserie.

Il est sûr que cette cantilène a de l'allure et du souffle; qu'elle est chantante et d'une poignante mélancolie.



Ces exemples montrent suffisamment que, si cette forme n'obéit pas aux lois rigoureuses de la mesure — que les Mongols ignorent d'ailleurs —, elle est pleine d'abandon, son rythme est plus imprécis encore que le rythme oratoire, et cependant cette forme a un relief suffisamment déterminé par les accents musicaux, par la correspondance rythmique des divers groupes, pour constituer, non une mélopée vague, mais une mélodie.

Les périodes ou divisions sont bien ponctuées par des notes longues, et par les chûtes de voix qui mettent les premières en relief.

L'on voit ce que l'affirmation de Franz Liszt a d'excessif lorsqu'il écrit: «Les Turcomans, les Mongols et autres peuples de l'intérieur du continent asiatique ont toujours témoigné de n'avoir aucune finesse d'oreille, aucun sens musical; ils ne sont accessibles qu'aux plus grossiers effets du bruit, ne sont affectés que par les plus brutales impressions du rythme. Celles qui agissent sur les animaux eux-mêmes en imprimant certaines incitations à leur système nerveux[2].»

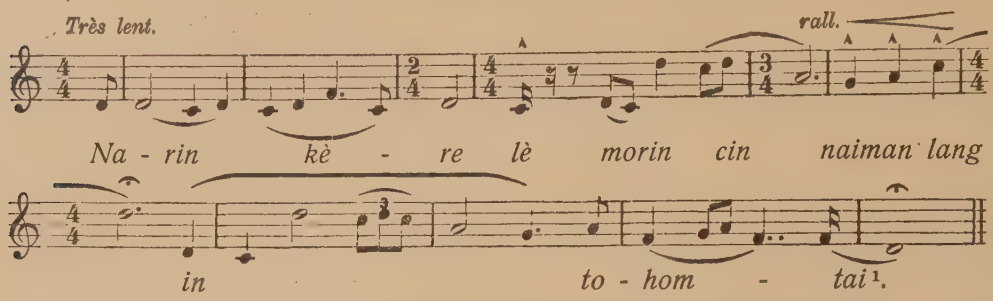
Nous avons déjà parlé de leur finesse d'oreille. L'Européen à l'oreille non exercée peut percevoir de façon juste le demi-ton. Le musicien fera la différence entre *fa* dièze et *sol bémol*; différence que, même sur un instrument tempéré tel que l'orgue ou le piano, il accentuera par un autre ordre de modulations. L'oreille mongole, elle, ne perçoit pas de façon juste un intervalle plus petit que le ton entier.

L'affirmation de Liszt a donc une part de vérité. Mais, s'il s'agit de rythme, sa thèse ne soutient pas l'examen. Outre les exemples donnés: *Altain*

[1] Traduction: L'arbre de santal
Répand l'ombre avec toutes ses branches.
Le faisan avec sa belle voix
A de l'or sur toutes ses plumes.

[2] Franz Liszt, Des Bohémiens et de leur musique, au chapitre: Rommys et Magyars.

hanggai — šantain golsaglagar dsandan muduni — qui nous semblent probants, nous écrivons encore ici une chanson du même genre:



Le rythme est coloré, il a de la souplesse et du caprice. Qu'il ait une certaine imprécision, cela tient précisément aux chants à rythme libre. En pratique, l'un allongera tel son, tel groupe de notes, d'après son caractère et son humeur du moment. Mais n'y a-t-il pas d'imprécision dans le plain-chant, et même, malgré la perfection de la notation moderne, n'est-il pas vrai que telle œuvre de maître sera interprétée de façon diverse par deux musiciens de talent égal, mais de tempérament différent?

Les Mongols, en chantant, accentuent la liberté du rythme, la mélancolie du mélos en appuyant longuement sur certaines notes, en glissant sur certains intervalles, en effleurant à peine certains sons. La phrase est cadencée, l'allanguissement du «temps» cadre bien avec le dessin mélodique, et dans quelques chants, il est des notes qu'on dirait des sanglots.

Ce temps est toujours lent.

Une particularité à signaler c'est que le caractère de ces chants ne paraît pas s'inspirer du poème. La mélodie ne montre pas s'il s'agit d'un texte joyeux, triste ou érotique.

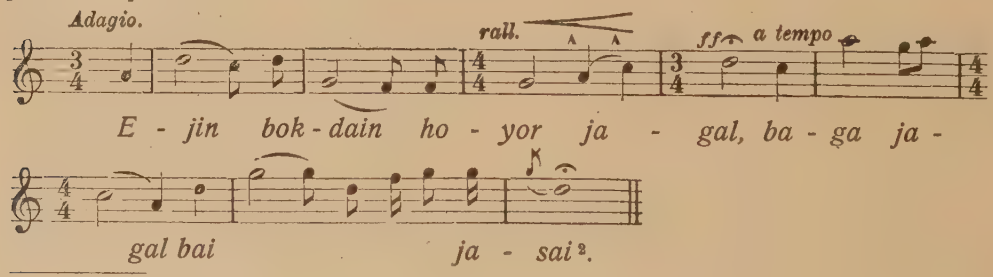
Šantain gol est l'éloge d'un lama,

Saglagar dsandan muduni est une complainte de jeune mariée,

Narin kére morin est un chant d'amour, et nous transcrivons ici encore une mélodie dont l'allure devrait être vive, si elle s'inspirait du texte:

Les deux chevaux de Cinggis reviennent d'une escapade.

En route, l'un des deux chante, et exprime son désir d'être rentré le plus vite possible.



[1] Le svelte cheval bai
Le cuir de selle de huit taëls.

[2] Les deux «jagal» de Cinggis
Petit jagal attends un peu.

Un jagal est un cheval qui a une tache sur l'épaule.

C'est avant tout le caractère d'intense mélancolie qui perce, et nous croyons avec CHARLES BORDES qu'il faut en chercher la cause dans le milieu, dans la nature qui environnent le Mongol:

«La poësie et la chanson populaire réflètent à merveille les conditions naturelles et «paysagiques» des lieux qui l'ont vu naître et où elle fleurit. Quoi de plus saisissant qu'un chant de montagnards ou qu'un chant de matelots, de plus mélancolique qu'un chant des landes bretonnes ou des steppes petit-russiennes. La chanson populaire, avant tout «chant de terre», ne saurait trop, à mon sens, réfléter la nature du pays qui l'a vue naître[1]...»

Le Mongol est un pasteur d'humeur vagabonde, ayant un culte pour la nature et enthousiaste des âpres beautés de son pays. Parcourir les steppes et les sables à l'amble de son cheval, est pour lui une vraie volupté.

Nous n'y trouvons pas les mêmes charmes.

Sans doute, ce pays des Urdus n'est pas dénué de poësie, de majesté; mais c'est surtout une impression d'immensité morne, rendue plus imposante encore par l'extrême limpidité du ciel qui agit sur nous.

Pas de sites reposants, pas d'arbres, pas de gais ruisseaux qui viennent rompre la monotonie du steppe. Par les jours de soleil, on voit de tous côtés, bien loin, bien loin des sables qui étincellent, piqués ci et là de taches sombres qui sont des verdures rabougries. Ou bien c'est quelque lac salin qui resplendit comme un miroir et dont l'évaporation produit un léger rideau de brume. Et tout cela n'est pas déterminé par des lignes, par des traits précis, par des contrastes accentués d'ombre et de lumière. Ce sont des contours vagues, des formes mal esquissées qui augmentent l'imprécision du paysage et semblent reculer encore les horizons.

La vaste solitude, la majesté du steppe, la plainte de l'antan, l'isolement, le silence: c'est tout cela que redit la chanson mongole, c'est ce qui lui donne sa teinte si mélancolique, parce qu'issue du peuple, elle redit ses émotions inconscientes.

Et pour qu'une cantilène mongole ait vraiment toute sa puissance d'expression, il faut qu'elle soit entendue à quelque distance, il faut qu'elle soit entourée de son cadre approprié.

Et ce n'est pas là pure suggestion, pure impression suggestive; ayant devant les yeux cette nature inspiratrice de ces chants, on saisit mieux la signification de ces cadences mélodiques, la raison d'être de ce sombre mode mineur, de ces rythmes alanguis et de ces longs sostenuto.

Et cependant nous serons toujours incapables de comprendre exactement et entièrement la poësie de ces chants du nomade.

«Deux races dont l'organisation musicale n'aurait aucune affinité l'une avec l'autre, ne sauraient rien entendre à la musique l'une de l'autre» — dit FRANZ LISZT[2]. Ici, non seulement ce n'est pas une question d'organisation musicale différente, mais une différence absolue d'état d'âme et de sentiments.

---

[1] CHARLES BORDES, dans la «Tribune de Saint Gervais» numéro de septembre 1905.

[2] FRANZ LISZT, l. c., p. 423.

A Balgason, nos chrétiens chantent certains cantiques où les paroles mongoles ont été adaptées à de vieux airs du XV^e^ siècle. C'est le vieux noël: «Quand Gabriel prit la volée» ou bien «Het was een maget uitverkoren» ou d'autres encore, dont l'admirable spontanéité d'inspiration et les formes naïves nous émeuvent délicieusement. Cependant nous ne devons pas nous faire illusion; nos Mongols ne sentent pas combien ces mélodies sont merveilleusement belles; leur voix n'y vibre pas de la même façon que lorsqu'ils chantent une de leurs lentes cantilènes, la moindre chanson mongole aura plus de valeur à leur sens. Les sentiments n'étant pas les mêmes, l'ouïe ayant été développée différemment, pour exprimer telle ou telle émotion, la voie mélodique sera autre et chez eux et chez nous.

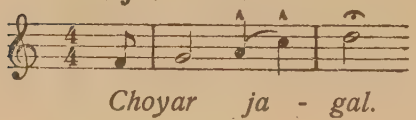
* * *

Il est une formule large, solennelle, puissante, qui se retrouve assez fréquemment dans les chansons mongoles que nous croyons anciennes et que nous venons d'analyser. Nous la trouvons entr'autres dans:

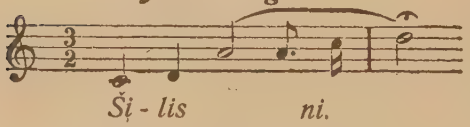
1° ***Saglagar dsandan muduni.***

2° ***Narin kére mori.***

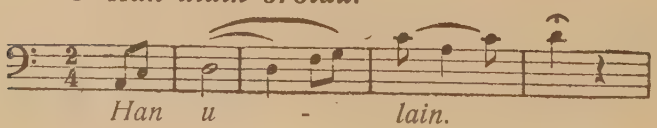
3° ***Ejin bokdain.***



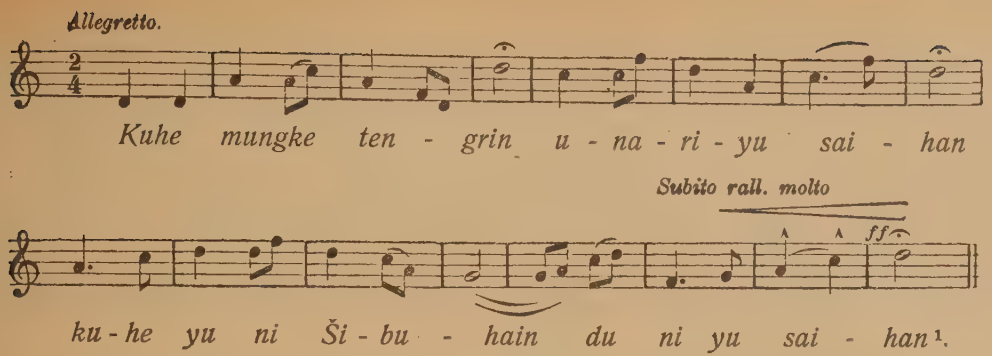
4° ***Bayan mangnai.***



5° ***Han ulain oroidu.***



Parmi les nombreuses chansons de la seconde classe — chansons que nous analyserons tantôt —, nous n'avons rencontré cette formule qu'une seule fois, sur plus de cent mélodies:



Cette mélodie a pendant toute sa durée un rythme sautillant, fortement scandé, et arrivée aux trois dernières mesures, change brusquement de mouvement et finit par la large phrase que nous avons signalée dans les chansons plus anciennes. Cette formule, très large, et allant crescendo jusqu'au long point d'orgue qui en constitue le point culminant, est remarquable par son énergie. Et en somme, c'est la gamme mongole, et rien qu'elle, mais rythmée de telle façon qu'elle a un indéniable accent de majesté. Il est à remarquer d'ailleurs que chaque fois qu'on rencontre la formule, elle est exécutée de la même manière: rallentando et crescendo molto jusqu'à sa conclusion.

Enfin, remarquons la conclusion des chansons. Presque toujours le Mongol ne donne pas la dernière syllabe sur une note unique, mais la commence sur une note de très courte durée qui se résoud aussitôt sur la finale. De cette manière, cette conclusion obtient un certain mordant, c'est comme si le chanteur reprenait un moment haleine pour attaquer ensuite le point d'orgue final qu'il tient le plus longtemps possible et en renforçant toujours le son.

Il nous semble que la chanson mongole de cette première catégorie constitue donc un genre bien à part.

Nous avons vu que le mélos a des caractères particuliers qui tranchent sur les autres genres mélodiques connus: que le rythme très souple, très varié, dépend de la formule mélodique; que la cadence s'alanguit ou se précipite; que de longs tenuto sur certaines notes accentuent l'imprécision, le vague de ces cantilènes. L'une ou l'autre de ces chansons — prenons par exemple: *Sandain gol* ou *Saglagar* — sont de réelles trouvailles au sentiment d'intense mélancolie, et cependant il faut avouer que la chanson mongole prise dans son ensemble est pauvre. On peut lui appliquer ce que Fr. Liszt écrivait des chansons de l'Ukraine: «Elles émeuvent par l'oppression mélancolique qu'elles expriment, mais finissent par lasser par leur uniformité.»

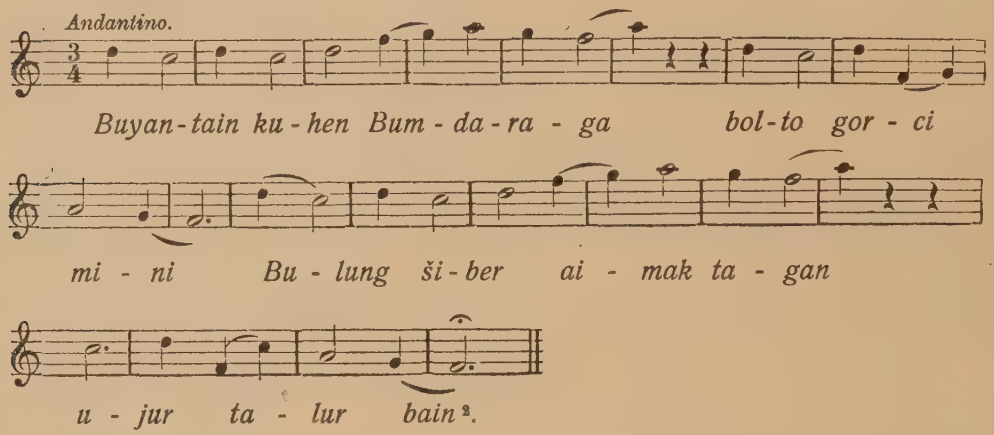
Et, en effet, les ressources de cet art sont restreintes. La gamme incomplète se prête à des combinaisons peu variées, et malgré tout, l'éclat du rythme, la répétition des mêmes intervalles engendre la monotonie.

* * *

[1] La brume au ciel bleu est belle
La voix du coucou est belle.

Il était absolument nécessaire de faire la distinction des chansons mongoles en deux classes bien caractérisées. Dans l'une: souplesse et variété d'accent rythmique, dans l'autre: rythme isochrone fortement accentué, le temps fort très marqué. La plupart de ces **chansons de la seconde classe**, pour ne pas dire toutes, peuvent s'écrire résolûment avec la mesure en $^2/_4$ et n'ont aucune exception à cela, si ce n'est de temps à autre une syncope.

Le R. P. CLAEYS a trouvé deux ou trois exemples de mélodies modernes à mesure ternaire. On verra par la chanson ci-dessous que la valeur n'en est pas bien grande[1]:



Ces chansons en rythme ternaire constituent donc une grande exception, et sont de facture toute récente.

Nous croyons que ces chants modernes ne sont pas purs de tout alliage, et que la musique chinoise les a fortement marquées de son empreinte.

Ceci ne serait pas étonnant du reste. Les Mongols des Urdus sont, surtout en certaines contrées, en relations suivies avec les Chinois, ils vont souvent dans les villes et assistent volontiers au *tch'ang si*, à la comédie chinoise. De plus, comme nous le verrons plus tard, ils se servent volontiers d'instruments chinois: *iang k'in*, *san-sien*, et en se servant de ces instruments à vibrations courtes, sont naturellement portés à accélérer et à scander le rythme.

Parmi les nombreux exemples de chansons chinoises que nous avons pu recueillir, nous n'en avons trouvé aucune qui fût en rythme ternaire; le temps fort y est bien accentué et renforcé encore par les pizzicati des guitares, lorsque les Chinois chantent avec accompagnement. La seule variante à ce tempo constant est de temps à autre une syncope:

[1] Les exemples marqués d'une astérisque, proviennent de la collection de chansons notées par mon excellent confrère le R. P. CLAEYS, collection qu'il a gracieusement mise à ma disposition.

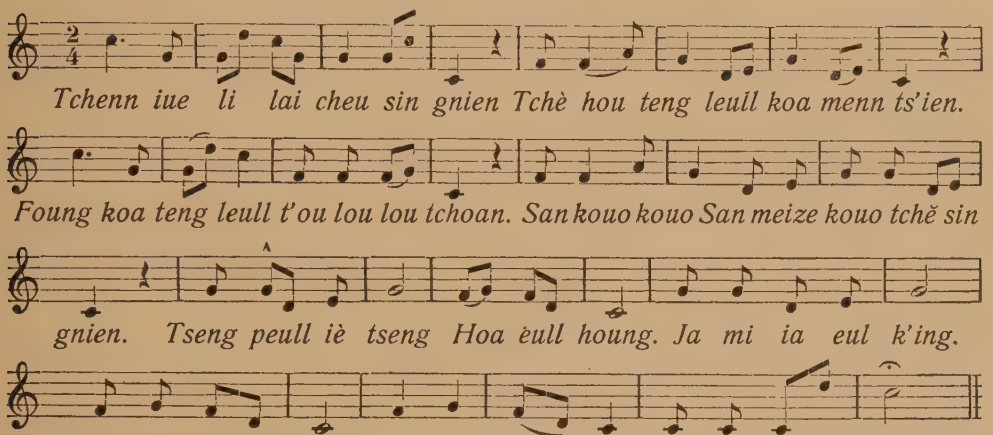
[2] Bumdaraga, fille de Buyantai,
De tout le voisinage tu es la plus belle.

La gamme des deux peuples étant la même (quoique les Chinois en sortent parfois comme nous avons déjà dit), c'est par le rythme et le tempo que les chansons des deux races se diversifient. Or, dans le grand nombre des chansons modernes mongoles, nous trouvons le tempo alerte et nous remarquons les caractères rythmiques de la chanson chinoise.

Un exemple montrera clairement le fait.

Notons d'abord la chanson chinoise: Il fait grand vent:

Assez vif et très rythmé. ***Koá ta foung.***

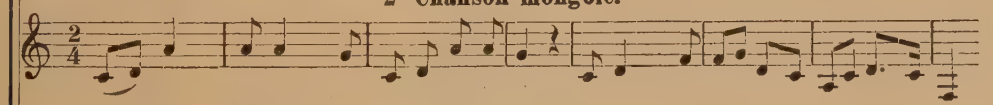


Et maintenant, au point de vue du rythme, comparons:

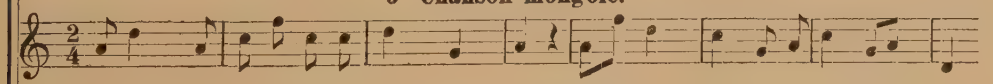
Allegretto.

1° Chanson chinoise.

2° Chanson mongole.



3° Chanson mongole.



4° Chanson mongole.

[1] A la première lune nous avons le nouvel an.
Une lanterne de papier est pendue devant la porte,
Le vent souffle, la lanterne tourne,
L'amant et l'amante passent ensemble ce nouvel an.

Tseng peull iè tseng etc. sont des syllabes purement euphoniques sans aucun sens appréciable.

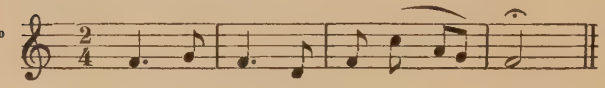
Dans les quatre cas, le mouvement est rapide et sautillant, et quoique la disposition des notes ne soit pas la même, il est indéniable que ces chansons ont toutes un air de famille et semblent sorties du même moule.

Chose digne de remarque et qui prouve en faveur de notre hypothèse, la chanson no. 3: *Esegi malagadu*, très connue aux Urdus, est originaire de Jahar, le no. 4: *Bejing geji*, vient de Jungar, et ces deux tribus — la première étrangère aux Urdus — sont depuis longtemps envahies par les Chinois, et en fait tout à fait chinoises dans certaines de leurs parties.

Si nous considérons quelques finales de chansons tant mongoles que chinoises, les similitudes s'imposeront encore davantage.

La chanson: *Bejing geji koto ni*, dont nous avons donné le début, se conclue par la phrase:

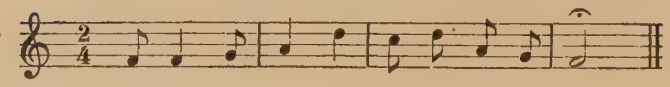
1°



Dahin dahin jarlik - tai.

La chanson mongole: *Daruji gurusen gejige* a pour finale:

2°



Ba-ga-ji harat melmerulen do.

et la troisième période ou phrase de la même chanson a pour conclusion:

3°

Dabhur yu a-lak nudu yeren-do.

La chanson: *Bayanci hangga in arudu*, que nous avons donnée au début de cette étude, finit par:

4°

Senci mo - ri la min.

Or, non seulement dans le royaume de Jungar, mais partout aux Urdus, beaucoup de Mongols chantent de la manière suivante:

Senci mo - ri la min.

Ces formules sont bel et bien chinoises.

La chanson du cerf-volant (chinoise) sonne à peu de choses près comme le no. 3 ci-dessus: *Dabhur yu alak nudu yerendo*:

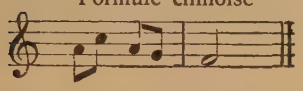
Une autre chanson chinoise sur la «métempsycose» finit d'une manière analogue:

Nous avons entendu un Mongol qui chantait la cantilène: *Bayanci hangga in arudu,* en s'accompagnant sur le *iang-k'in.*

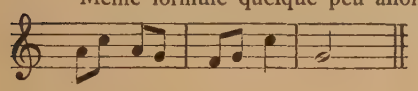
Or, tandis qu'il chantait la première finale (no. 4), il frappait la seconde sur son instrument.

Si l'on veut avoir un exemple frappant comment certains Mongols se sont imprégnés de formules chinoises, il suffit de lire la chanson tout récemment éclose: *Tudeng hamartu mahai.* Cette fois, ce n'est plus seulement la question de rythme, ni l'une ou l'autre forme employée en passant, c'est l'obsession de la finale chinoise transcrite ci-dessus. Toute la chanson n'est que la fastidieuse répétition de cette identique formule que le chansonnier allonge quelque peu:

Formule chinoise

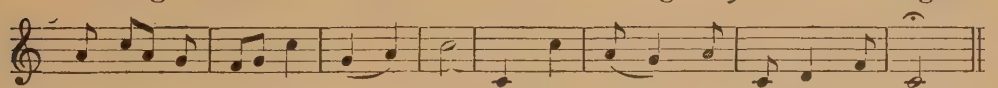


Même formule quelque peu allongée:



Alerte.

Tudeng hamartu la mahoi cin Turi during la yintu hwar Duighwe



bolon gu bai-la li cin Durben jil ci bolos im do[1].

Qu'il y a loin de cette pauvre mélopée incolore, sans souffle, aux belles mélodies si souples, si coulantes, aux caractéristiques originales dont nous avons parlé plus haut!

Il n'y a pas longtemps que nous acquîmes une preuve nouvelle combien la musique chinoise a une remarquable influence sur la chanson moderne mongole.

Nous étions allé visiter une riche famille habitant sur les bords du Naringol, la rivière étroite, au royaume de Ušin. C'était quelques jours après le nouvel an; parents et amis de la famille étaient arrivés nombreux, et voulant nous recevoir avec toute l'urbanité mongole, on vint, le soir, nous donner un concert.

Un ténor — affreusement rauque — chantait les couplets; il était accompagné par deux flûtes droites, un violon, une guitare, et un *iang-k'in,* espèce de cithare chinoise.

---

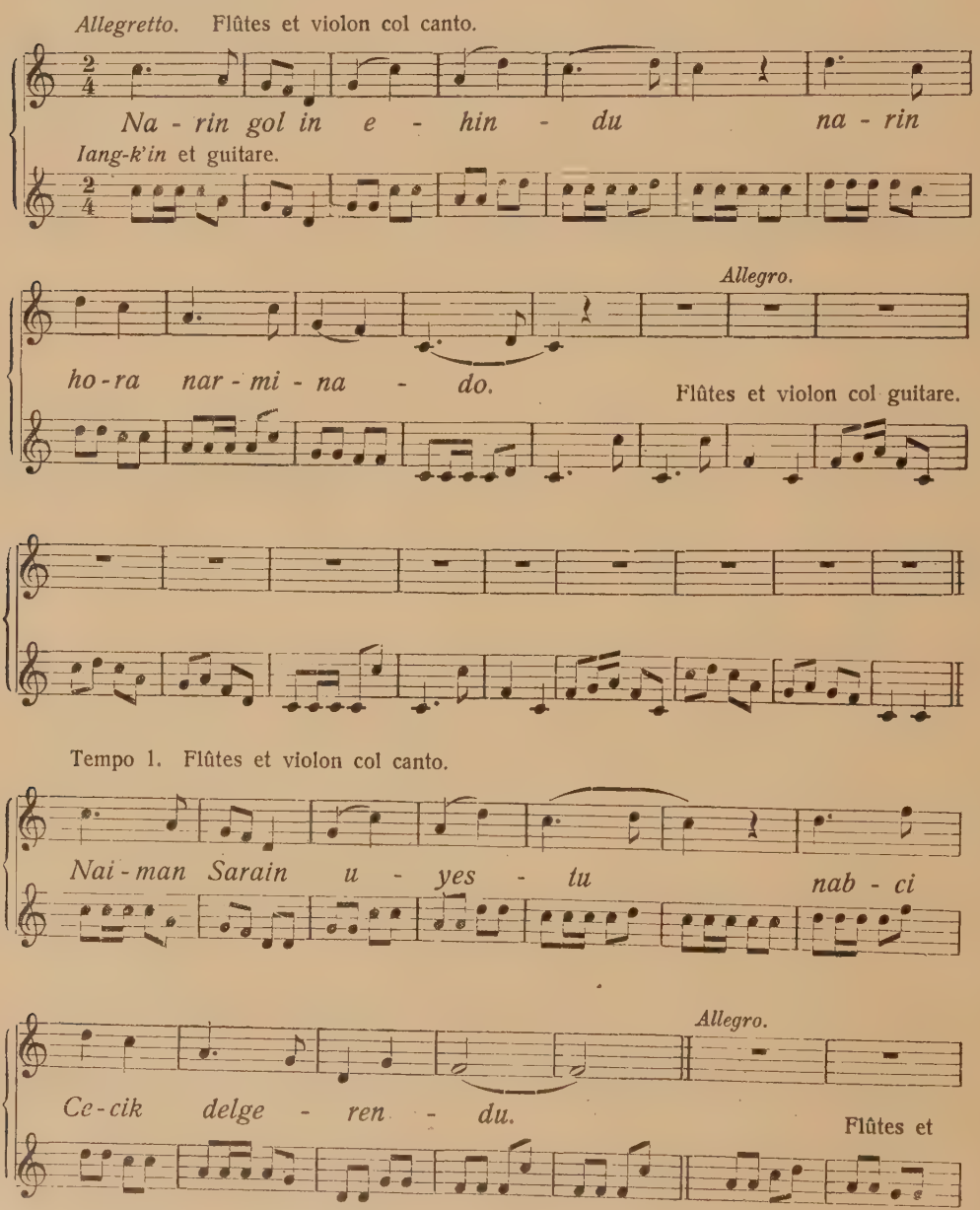
[1] De tes bottes pointues,
Les tiges sont brodées de fleurs.

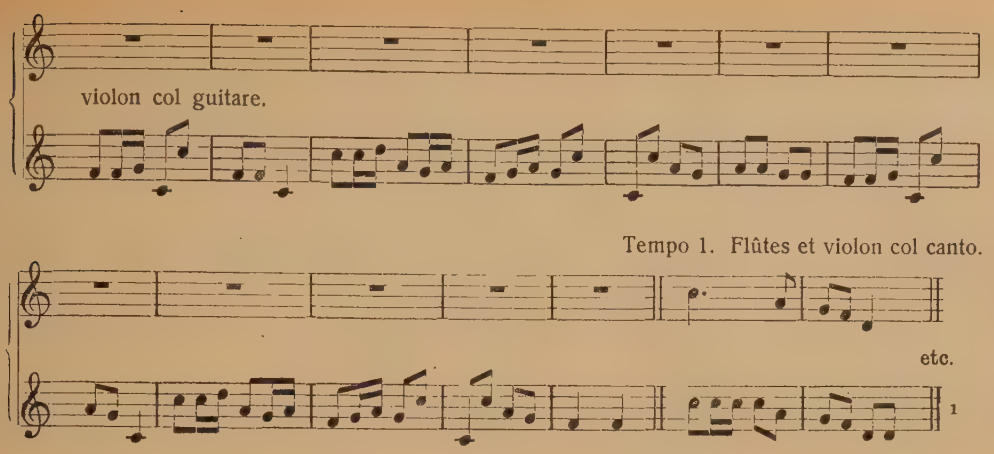
Le concert débuta par la chanson du *Narin-gol*, et nous fîmes la constatation qu'on l'exécutait à l'instar de la petite comédie chinoise.

Celle-ci, nommée *Tao-ts'ing*, s'exécute ainsi:

L'acteur chante une phrase accompagné à l'unisson ou à l'octave par les instruments. Ceux-ci continuent seuls pendant quelques mesures, nouvelle phrase chantée, suivie d'un interlude, et il en va de même jusqu'à la fin.

Nous avions déjà noté la chanson du *Narin-gol*, la mélodie nous en était familière, il nous fut donc facile d'écrire l'accompagnement et les interludes, d'autant plus que les nombreuses strophes se répétaient indéfiniment de façon monotone:





Et il en fut ainsi de toutes les chansons modernes, les interludes variaient quelque peu quant aux ornements, mais n'avaient aucune différence essentielle. Cela devenait monotone. Nous demandâmes quelques chansons anciennes — des chants lents, comme ils les appellent —, et nous leur suggérames des titres.

Du coup plus d'interludes. La strophe tout entière est chantée d'une haleine. Au début, *iang-k'in* et guitare essaient de soutenir le chant, mais leurs battements continus sur les longues notes sont d'un effet pitoyable, ils frappent souvent à contre-temps, et bientôt flûtes et violon sont seuls à soutenir la mélodie.

Les Mongols d'ailleurs ne s'en tinrent pas longtemps à leurs larges cantilènes, et reprirent bientôt les strophes fortement scandées de leurs chansons modernes.

Et ce sont malheureusement ces mélodies incolores qui jouissent de la plus grande faveur et qui sont les plus répandues. Les chants purement mongols sont relativement rares comme nous avons pu le constater par nos recherches personnelles et par celles du R. P. Claeys. Les Mongols disent bien que les «chants lents» sont les plus beaux, mais en pratique, leur faveur va vers les autres.

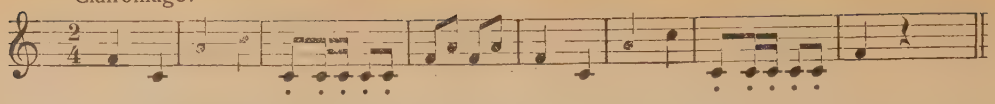
La chanson *Cagan sarel mori*, d'une éclosion toute récente, mais très répandue parmi nos indigènes, est, je crois, une réminiscence de claironnages européens un peu arrangés à la mongole.

Cela n'a rien d'étonnant, si l'on songe que les soldats chinois et mandchous à Péking et même à Kwei-hwa-tch'eng ont les sonneries de clairons comme nos troupes européennes. Chinois et Mongols, réfractaires à notre musique, dont les harmonies les déconcertent, sont enthousiastes des sonneries de clairon, qu'ils retiennent facilement de mémoire, comme nous avons pu le constater dans notre chrétienté d'Eul-cheu-seu-k'ing-ti, ou T'oumet, où des gamins imitaient des claironnages qu'ils avaient entendu exécuter par un gramophone.

---

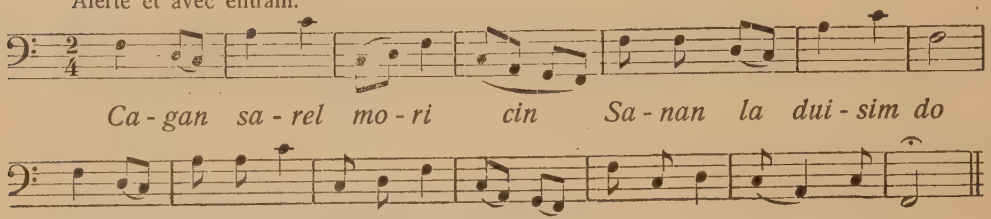
[1] Chanson de la rivière étroite. — Aux sources du *Narin-gol*, de fines pluies humectent la terre, et vers la huitième lune, tout y est couvert de fleurs épanouïs.

Clairomage:



Ce thème, quelque peu transformé, devient la chanson suivante:

Alerte et avec entrain.



[1].

Parmi ces mélodies de date récente, il en est qui sont chantées en des rythmes différents dans tel et tel endroit. Est-ce que cela dépendrait du plus ou moins de relations qu'ont les Mongols avec les Chinois et les cités chinoises?

Nos indigènes disent eux-mêmes que les chants actuels du royaume de Jungar ne sont pas beaux, qu'ils ont un rythme trop sautillant et une physionomie chinoise.

Il faut croire qu'en ceci comme en toutes choses, on voit plus facilement les défauts du voisin que les siens propres. Car, malheureusement, toutes les productions récentes sont un peu coulées dans le même moule.

Nous avons donné plus haut la chanson: *Ejin bokdain*, la chanson des deux chevaux *jagal* de Cinggishan. D'après les Mongols, les paroles sont fort anciennes. La mélodie donnée ci-dessus a aussi tous les caractères particuliers à la chanson mongole pure de tout alliage; malheureusement, elle est peu connue et, partant, peu chantée; on lui préfère une adaptation tout à fait récente:

On voit combien la comparaison et défavorable à cette nouvelle version. La phrase est raide, même quelque peu heurtée, et la finale, qui dans l'autre manière est si réussie, devient ici quelconque et d'une médiocre banalité.

Et ce ne sont pas seulement les chansons d'ancienne date qui pâtissent. Ces défigurations, ces changements malheureux s'opèrent également sur des mélodies d'éclosion récente. Si l'une ou l'autre, s'inspirant des anciennes chansons, a une certaine allure, certains chanteurs, voulant faire mieux, la réduisent à une régularité de rythme qui du coup lui enlève le cachet qu'elle avait encore.

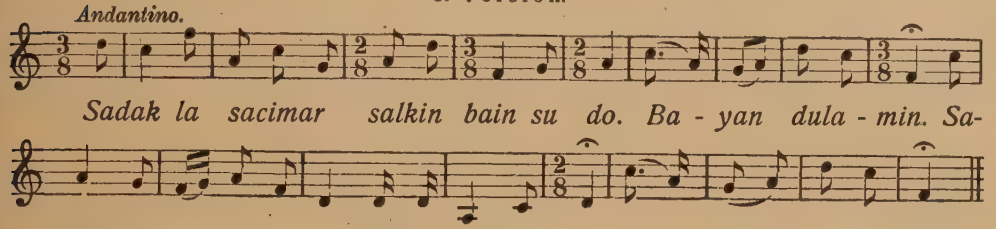
---

[1] Le cheval blanc laiteux
Est conforme à ton goût.
Toi, ma fidèle amante,
Je ne puis t'oublier.

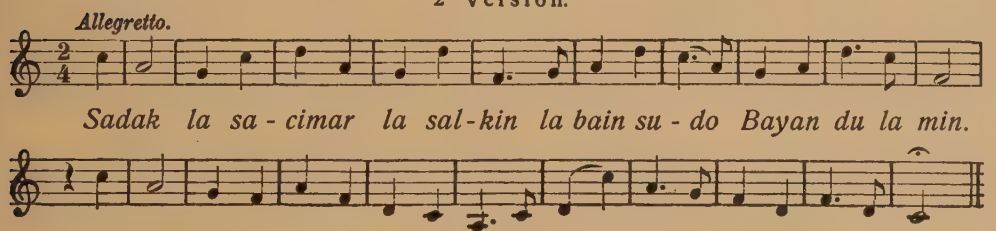
La chanson *Sugin du* que nous notons ici, est un exemple de transformation malheureuse. La première version nous a été chantée par une femme d'Otok, la seconde par un natif de Jasak. La première version ne brille pas par des qualités transcendantes, la mélodie a peu de relief et de distinction; mais combien banale, lorsque dans la seconde notation, l'alternance — d'ailleurs irrégulière — du rythme binaire et ternaire ne vient plus l'aminer:

Sugin du.

1. Version.



2e Version.



Ne semble-t-il pas, après les nombreux exemples donnés, que nous nous trouvons devant un fait qui est en opposition avec ce que dit GEVAERT:

«Le rythme est un élément plus persistant dans les chants des divers peuples que les formes mélodiques, il pousse ses racines jusqu'au plus profond du sentiment national[2].»

Or, c'est le contraire qui a eu lieu pour la chanson mongole. La gamme et les intervalles sont restés identiques; ils n'imitent pas les chinois en ajoutant une sixième note et même parfois une septième à leur échelle de sons. Mais c'est le rythme qui a changé; la régularité métronomique, pourrait-on dire, a remplacé les variétés et la souplesse. Les mélodies récentes sonnent tout autrement, ont un tout autre accent et ont perdu les grandes caractéristiques qui faisaient le principal charme des anciennes cantilènes.

D'autre part — et cela corroborerait la sentence du célèbre musicologue belge —, la gamme ancienne des Mongols aurait été — d'après LOUIS LALOY — la gamme de sept notes: «Ce qui est certain, c'est que Chobilaichan, lorsqu'il

[1] Il vente tellement que le carquois s'agite,
Bayan, mon jeune frère.
Aujourd'hui est le jour où tu auras du chagrin,
Bayan, mon jeune frère.

[2] GEVAERT: Histoire et théorie de la musique de l'antiquité, t. I, p. 34, note 1.

conquit la Chine et y fonda la dynastie des Yuen au XIV[e] siècle de notre ère, y importa une gamme de sept notes à l'octave, si exactement pareille à notre gamme majeure, qu'on a pu la croire empruntée à l'Europe. Mais à cette date, notre musique ne connaissait que les modes du chant grégorien où la gamme majeure ne figure pas. C'était sans doute la gamme nationale des Mongols[1].»

Une remarque de A. GASTOUÉ à ce propos, dans la «Tribune de Saint-Gervais», infirme la conclusion de M. LALOY. Le savant plain-chantiste conteste l'affirmation: «qu'à cette date, notre musique ne connaissait que les modes du chant grégorien où la gamme majeure ne figure pas» et cite les Alleluias: Te Martyrum; Beatus Martinus — le répons: Regnum Mundi; le Kyrie de la messe «De Angelis»[2].

Après la mise au point de M. GASTOUÉ, il ne semble pas prouvé que la gamme de sept notes soit d'origine mongole, mais quelle peut avoir été empruntée à l'Europe.

Quoiqu'il en soit avec la théorie de M. LOUIS LALOY, nous constatons un fait curieux et que nous soumettons aux recherches des musicologues. Comment se fait-il que les Mongols des Urdus, dont les congénères auraient imposé leur gamme nationale (sept notes) aux Chinois, ne l'aient pas conservé eux-mêmes, mais se soient confinés — et cela strictement — dans la gamme de cinq notes, alors qu'ils évoluaient, et on a vu à quel point, pour l'allure et le rythme?

On connait l'origine, parfois même le compositeur de la plupart des chansons de la seconde catégorie.

D'aucunes, pareilles à nos complaintes d'Europe, surgissent après quelque évènement sensationnel, chantent les vertus ou les vices de quelque potentat, célèbrent — sans gazer les mots ni cacher les noms — les amours d'un tel avec une telle.

On cite deux bardes du royaume de Ušin qui se sont acquis de la réputation; on parle même de leur méthode de composition. Si le fait est exact — et on nous l'a confirmé plusieurs fois —, cette méthode est peu banale.

Le musicien a devant lui un certain nombre de bols remplis d'eau d'une manière proportionnée, de telle façon qu'au choc on ait les sons de la gamme mongole. Nanti de bâtonnets, le compositeur promène ceux-ci sur les parois, au gré de son inspiration ou de son caprice. Lorsque la succession de sons lui semble mélodieuse, il la répète plusieurs fois en lui imprimant le rythme adéquat et ... la mélodie est trouvée.

Les Mongols possèdent une rudimentaire notation pour les sonneries de *burè* (buccines) — nous en reparlerons plus loin —, mais elle n'est pas applicable aux chansons. Celles-ci se transmettent par la tradition orale, il en résulte des variantes[3], et il est impossible de déterminer — surtout pour les larges cantilènes anciennes — quelle est la version primitive.

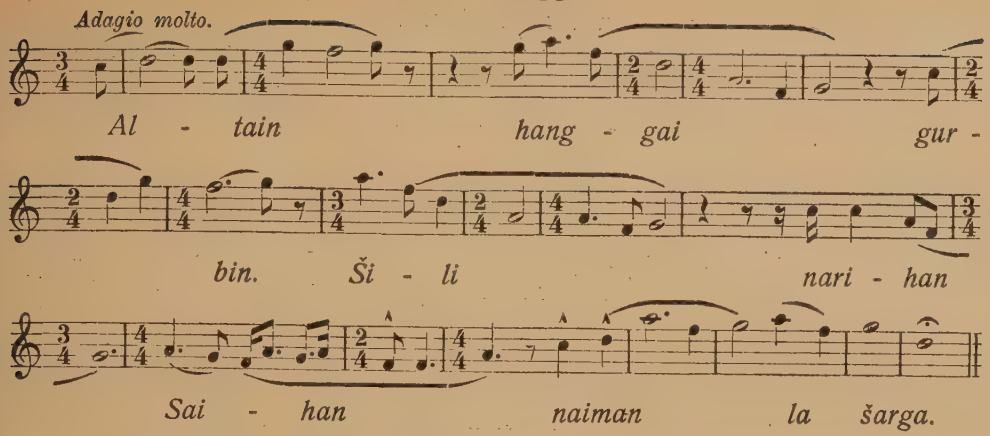
---

[1] LOUIS LALOY: La musique chinoise, p. 58.

[2] A. GASTOUÉ: Tribune de Saint-Gervais, février 1911.

[3] Les textes eux aussi varient de chanteur à chanteur; car celui-ci se sert de beaucoup plus de chevilles, de désinences sans signification, que celui-là. Comme le dit très bien M. RUDNER:

Altain hanggai.



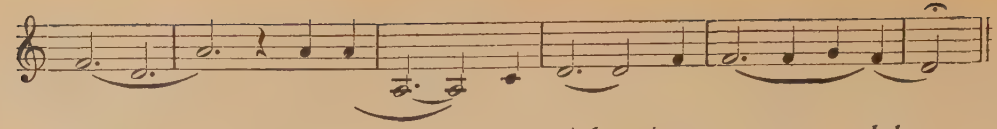
Voir première version, p. 360.

Bayan mangnai.

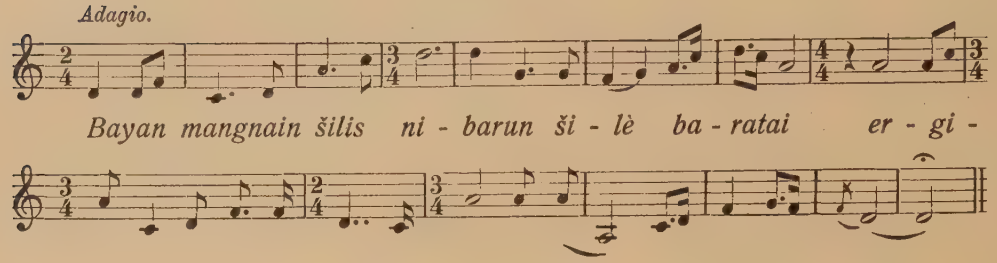
1° Version.

2° Version.

«Der Mongole geht sehr willkürlich mit dem Texte um und schiebt viele unnütze Silben ein, nur um den Text der Musik anzupassen.» LAUFER fait la même constatation. De strophe à strophe, l'écart des syllabes est parfois notable, par exemple: 1° strophe 7, 8, 8, 8; 2° strophe 6, 8, 7, 8; 3° strophe 7, 7, 7, 7; 4° strophe 12, 7, 12, 6. Cela confirme ce que nous disions, que les accents musicaux ne sont pas régis par les accents des paroles.

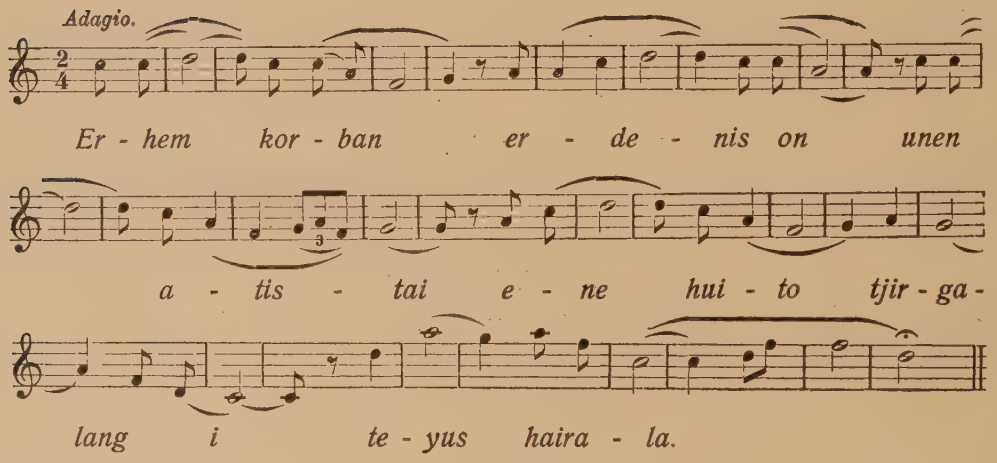


3° Version.

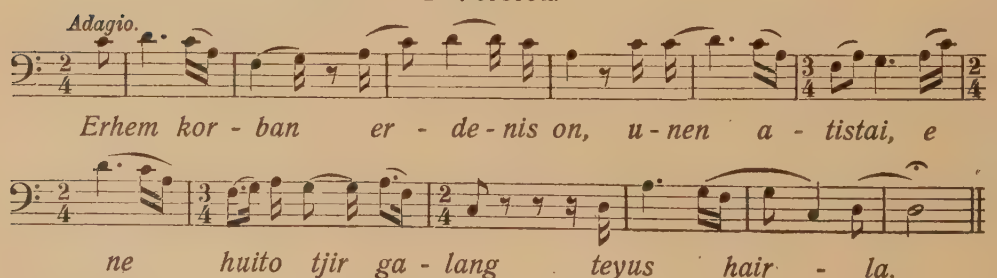


Erhèm korban.

1° Version.



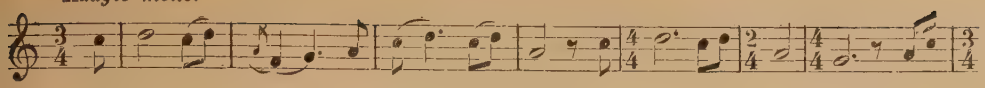
2° Version.



[1] De la chaîne des collines *Bayan mangnai*,
Vous voyez la cime occidentale.
Montons en zigzaguant,
Mon lieu natal est là.

3° Version.

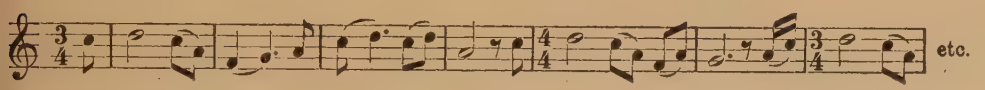
Adagio molto.



Erhem kor - ban er - de - nis on, unen a - tis - tai e -

ne hui - to tjir - ga - lang te - yus hair - la[1].

Les variantes se présentent non seulement d'individu à individu, mais comme nous avons pu le constater bien souvent, éclosent spontanément chez un même chanteur et constituent une réelle difficulté lorsqu'on désire noter la mélodie. C'est ainsi que le Mongol qui nous donna la troisième version, avait varié sa manière à une seconde exécution, et chantait:



Erhem kor - ban er - de - nis on, unen a - tis - tai e - ne huito.

Un chanteur mongol est véritablement désespérant! On n'a pu complètement noter la cantilène à une première audition; on fait reprendre, et l'on est tout désorienté en constatant que, si l'air est resté le même quand à l'aspect général, la ligne mélodique a changé, et le rythme a subi des variations. Une nouvelle tentative amène un changement nouveau. Inutile d'insister; il n'y a qu'une seule chose à faire: détourner l'attention, parler d'autre chose, faire chanter une autre mélodie et puis dire: Hé bien, l'ami, reprenons telle ou telle chanson ... Ce sera presque toujours la première version.

Le chanteur qui nous a donné la cantilène *Narin kère morin*, notée à la p. 366, nous la chantait encore de cette manière-ci, sans trop s'apercevoir que les deux exécutions n'étaient pas les mêmes:

Très lent.

Na - rin kè - re lai mo - rin cin

naiman lang in to - hom - tai.

C'est surtout dans les chants de la première catégorie, les «chants longs», que l'on constate ces variations, et cela se comprend.

---

[1] O vous, les trois joyaux suprêmes vraiment remplis de béatitude, gratifiez-nous après cette vie, d'une manière parfaite...

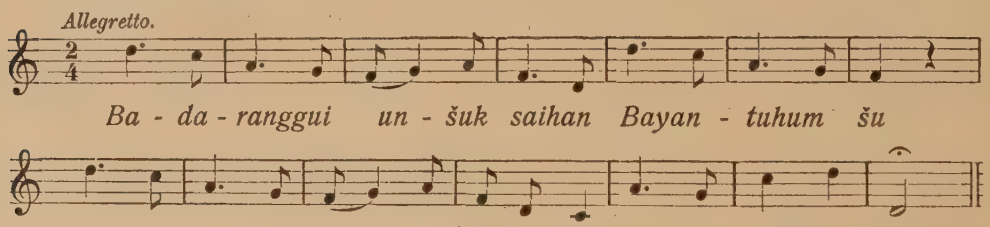
Les Mongols ont encore des ménestrels ou chanteurs ambulants. Séance tenante, ils chantent l'une ou l'autre strophe en l'honneur de celui qui les paie. Ils n'improvisent généralement pas la mélodie, mais adaptent — plus ou moins bien — leurs phrases à quelque chanson connue.

On peut dire, sans se tromper, que toutes ces mélodies à rythme régulier qui ont actuellement la vogue chez les Mongols des Urdus, sont d'origine récente.

Hélas, nous constatons ici le même phénomène qu'en Europe. Il a fallu là-bas des efforts prolongés pour tirer de l'oubli les vieilles chansons populaires. En Allemagne, avant les efforts d'un BRENTANO et d'un ARNIM, on avait oublié le «Volkslied», et il fallut la publication du «Des Knaben Wunderhorn» et les travaux de UHLAND et HOFFMANN VON FALLERSLEBEN pour rescusciter le trésor poëtique musical dû a l'imagination créatrice du peuple.

Nos Mongols, eux aussi, delaissent leurs vieilles chanson patriales, et cette situation semble malheureusement sans remède. Enthousiastes des guitares et cithares, ils sont hypnotisés par les rythmes scandés et continus qui conviennent si bien à ces instruments à vibrations courtes. Toutes leurs productions actuelles sont dirigées dans ce sens là.

Un de nos voisins, Sonom Taši, est réputé être le plus fort musicien du royaume d'Otok. Il ny a pas longtemps, il a composé une chanson en l'honneur de cette plaine du Bayantuhum où il habite, et cette composition a acquis de la réputation parmi ses compatriotes. On verra qu'elle n'a cependant rien de bien transcendant et qu'elle est quelconque, comparée aux chansons du premier genre:



En est-il de même des mélodies lyriques d'allure plus libre, de rythme varié, d'expression plus intense dont nous avons parlé tout d'abord?

Ces mélodies sont-elles anciennes? Remontent-elles au temps où Cinggis et ses hordes terrorisaient le monde? Ou bien faut-il les situer beaucoup plus près de nous? Certains de ces chants sont des hymnes; parlent de lama, de sumè. Or l'on sait que le boudhisme ne s'est introduit pour la première fois chez les Mongols qu'à la fin du XIII[e] siècle. Est-ce que ces données suffisent pour dire que l'éclosion de ces chants est postérieure à cette époque? Ou bien peut-on supposer que les paroles actuelles ont été adaptées sur des mé-

---

[1] Du Bayantuhum splendide et florissant,
Les côtés nord et sud ont un bon *fong-chouei.*

Fong-chouei, l'influx-bon, qui joue un si grand rôle en Chine pour les constructions, l'habitation etc. *Fong-chouei*, mot chinois, veut proprement dire: vent et eau.

lodies existantes? Cette supposition est exacte pour certaines chansons. Il est actuellement en Ušin des poëtes qui se sont fait une spécialité d'adapter des strophes nouvelles sur des mélodies connues.

Nous restons donc ici dans le domaine de l'hypothèse. Les Mongols, interrogés, ne répondent pas de façon satisfaisante et donnent aisément le nom d'ancien à quelque chose qui n'a pas cinquante années d'existence.

Autre chose curieuse, c'est qu'il est peu de chansons traitant de Cinggis. Sauf le *Ejin Bokdain*, nous n'en connaissons pas d'autre. Un voyageur russe, Monsieur DIEDRICHSON, de passage à Balgason au mois d'août 1908 et qui notait les poësies mongoles, n'en avait trouvé qu'une qui traitât de Cinggis. Messieurs HUC et GABET, dans leur «Voyage en Tartarie», donnent le texte d'une chanson sur Temur; mais, de même que chez Monsieur DIEDRICHSON, la mélodie manque. Cinggis est mort en 1227, Temur en 1405, et lorsqu'on connaît la vénération des Mongols, surtout pour le premier de ces héros, on trouve étrange de n'en pas rencontrer de vestiges dans la chanson populaire.

Le fait ne s'applique-t-il qu'aux Mongols des Urdus?

LÉON CAHUN dans son «Introduction à l'histoire de l'Asie», dit: «Monsieur RADLOEF a retrouvé chez les Kirghis et les Tatars de Sibérie des chansons de Temur, elles sont pleines de la tendresse du héros, de sa piété, de ses malheurs[1].»

S'il est de pareilles chansons aux Urdus, nous l'ignorons, et nous pouvons dire qu'assurément elles sont peu ou pas chantées.

* * *

Le Mongol chante beaucoup.

Les hommes, qu'ils voyagent à cheval ou qu'ils conduisent une caravane, réveilleront les échos par quelque chanson aux multiples couplets. Les femmes qui barattent le beurre, accompagnent la manœvre du piston en chantant des mélodies.

Aux fêtes nuptiales, pendant le premier mois de l'année, les chansons vont grand train et il est de bon ton de ne pas se faire tirer l'oreille. Comme au bon temps jadis les Mongols diraient:

Fiz, se tu sez contes conter
Ou chanson de geste chanter
Ne te laisse pas trop proier,

et chez nos indigènes les dames elles-mêmes doivent payer leur contribution.

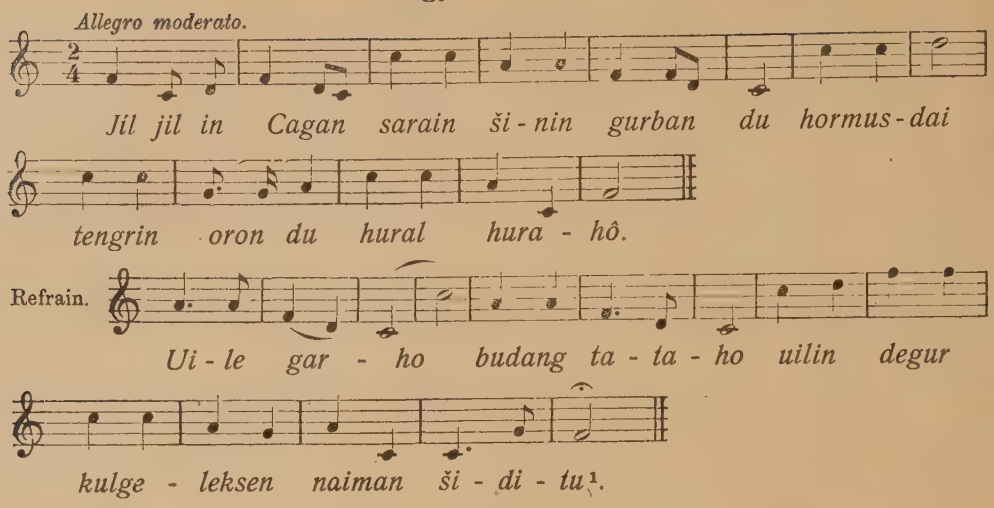
Nous avons entendu des chansons exécutées par des voix de femmes et des voix d'hommes cependant que les pizzicati des guitares accusaient vigoureusement la rythme. La distance était suffisante pour fondre l'ensemble en un tout assez harmonieux.

Il est encore certaines chansons à refrain, appartenant à la seconde catégorie des mélodies mongoles et offrant un assez mince intérêt.

---

[1] LÉON CAHUN: Introduction à l'histoire de l'Asie, p. 459, en note.

Gungju in ubecin.



Pour pouvoir apprécier une chanson mongole chantée par un indigène, il faut un certain recul, car la voix n'est pas agréable, et la maniére de chanter est affreuse... à notre point de vue.

Que les Mongols — et je parle principalement des hommes — n'aient pas une voix agréable, ce n'est pas là chose étonnante. La vie au grand air, les voyages par les temps de grand vent — ce qui est fréquent ici — alors que l'air est chargé de sable et de poussière; l'habitude de tenir la bouche ouverte; de chanter à cheval; l'épaisse fumée produite dans leurs habitations par des feux d'argals (bouses séchées) et de broussailles: tout cela a bientôt raison de la pureté de leurs cordes vocales.

De plus, comme ils chantent du gosier, le son émis n'est pas pur. Ils sont, de par la grande portée de leurs mélodies, obligés de passer de la voix de tête à la voix de poitrine et vice-versa. Tous ceux qui chantent, savent par expérience que pour des voix d'hommes, le passage d'un régistre de la voix à l'autre est difficile, et que ce n'est qu'au prix de vocalises continues qu'on parvient à l'opérer de manière quasi imperceptible. On comprend que ces voix rudes, sans formation, sont peu malléables et font ces transitions de façon peu réussie.

Leur fausset cependant, par l'exercice constant qu'ils en font, a acquis une puissance que peu de chanteurs en Europe possèdent. Mais comme nos Mongols s'évertuent à donner toute l'intensité de son possible, il résulte que les chûtes sur les notes de poitrine concordent généralement avec le manque de souffle, et que ces notes basses sont rauques et désagréables.

---

[1] Maladie de la fille de l'empereur.
Tous les ans, le trois de la premiére lune
Il y a réunion dans le ciel.
Refrain:
Des nuées et de la brume s'élèvent
Et par dessus les nuées volent neuf esprits célestes.

Gungju pour le mot chinois *koung tchou*: princesse impériale.

Nous avons déjà dit que les Mongols chantent avec un chevrottement très prononcé de la voix, et nous croyons que ce chevrottement est voulu et recherché comme une expression artistique.

Dans les lamaseries, on se sert d'une espèce de chalumeau nommé *bišhur*, dont nous reparlerons plus loin. Le son de cet instrument, très perçant, très criard, est toujours tremblé et chevrottant. Cela provient de ce que l'anche très peu consistante oblige l'instrumentiste à une grande dépense de souffle, et que la «perce» de l'instrument est défectueuse. A notre point de vue européen, le son de cet instrument est quelque peu grotesque, mais Mongols et Chinois n'en jugent pas de la sorte, et c'est peut-être bien l'imitation du *bišhur* que les premiers recherchent dans leur manière de chanter.

Ports de voix, arrêts brusques par manque de souffle, incapacité ou ignorance de poser ou de filer les sons: voilà toutes choses qui ne se remarquent que trop lorsqu'un Mongol chante auprès de vous. Que de fois nous avons pu constater ces défauts lorsque nous faisions chanter l'un ou l'autre Mongol dans le but de noter ses mélodies!

Mais qu'on entende un Mongol à distance, dans la plaine, et l'effet est tout autre.

Le soir, tandis que le steppe est baigné des lueurs blanches de la lune, que rien ne vient troubler le silence et que dans le lointain s'élève une voix de Mongol chantant sa mélancolique cantilène, on comprend l'art spontané de cette mélodie et le caractère d'intense rêverie qui s'en dégage. La distance fait disparaître tout ce qui pourrait faire tache: les rudesses de la voix, les défauts de méthode sont effacés. C'est la phrase plaintive, la mélancolique cadence, le mélos tantôt à peine perceptible dans les notes graves, puis éclatant avec force dans le régistre aigu; les tenuto sans fin, qui impressionnent. Et cela a tant de connexité avec la majesté du steppe endormi, le silence, la nuit mystérieuse, que l'on comprend qu'un tel chant soit issu du cœur du nomade, et que, cependant qu'il chevauche, il se grise aux accents de cette mélopée étrange, mélancolique et passionnée.

Celui qui a entendu la chanson mongole retentir dans le steppe silencieux, celui-là seul pourra s'expliquer que la tristesse de ces mélodies ne s'inspire pas des paroles adaptées, mais du pays, de la nature même où elles sont nées.

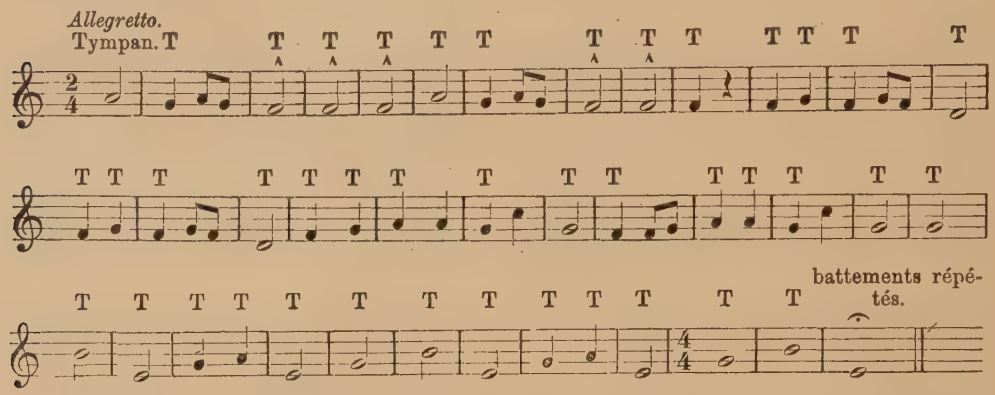
3° Musique religieuse.

La langue sacrée des lamas mongols est le thibétain. Ils lui donnent une prépondérance marquée sur l'idiome patrial, l'étudient, l'écrivent et bien souvent signent en caractères tangoutes. Le grand nombre de leurs chants et psalmodies se font en cette langue, et cependant les moines boudhiques de nos contrées n'ont pas jugé à propos de conserver les modes de chant thibétains mais y ont substitué des mélopées mongoles.

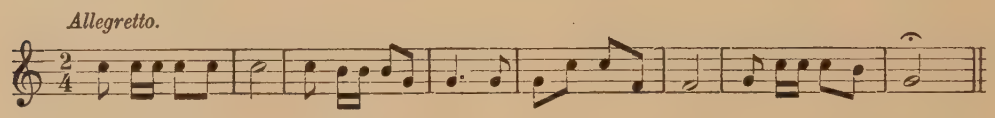
Un de ces moines, Lobsang sortsjem lama, qui a passé dix ans dans un monastère du Thibet, nous a chanté plusieurs prières telles qu'on les exécute là-bas et des chansons thibétaines qui prouvaient que la gamme n'était pas identique à la gamme mongole et ne se confinait pas dans une échelle de cinq sons. Avouons que pour parler en pleine connaissance de cause, il faudrait

avoir entendu les chants thibétains exécutés par des indigènes; mais ce qui semble prouver en faveur de l'assertion du lama, c'est quil restait strictement dans la gamme mongole lorsqu'il chantait les psalmodies en usage ici et qu'il n'en sortait que pour les chants thibétains.

Notons ici une prière boudhique chantée par les moines thibétains dans leurs lamaseries; les *bišhur* doublent le chant, les cymbales et les tambours marquent le temps:



Voici un exemple de chanson populaire qui prouverait que les Thibétains ont les demi-tons naturels:



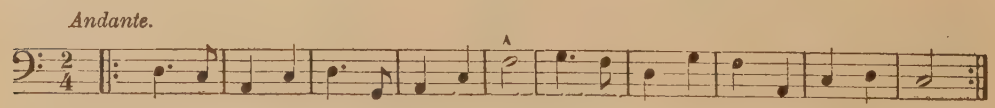
Comme on voit par le premier exemple, l'octave est complète et le brusque changement de tonalité à la fin de la prière donne une physionomie spéciale à cette mélopée qui tranche nettement sur la mélodie mongole.

D'après nos indigènes, l'usage du *bišhur* dans les lamaseries des Urdus viendrait du Thibet, et les Thibétanis eux-mêmes auraient emprunté cet instrument aux Indiens.

Nous nous contentons de répéter ce que disent les lamas sans oser nous prononcer sur une question qu'il est très difficile d'élucider ici.

Les lamas mongols, dans leurs diverses sonneries de *bišhur*, ne sortent jamais de leur gamme.

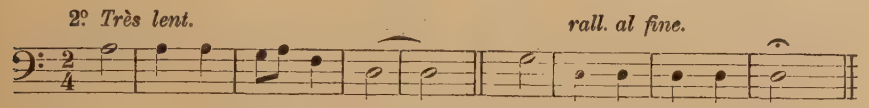
L'*Otoci nom*, prière au dieu des médecins, se chante avec la partie de *bišhur* accompagnant le chant; la batterie frappe le temps fort:



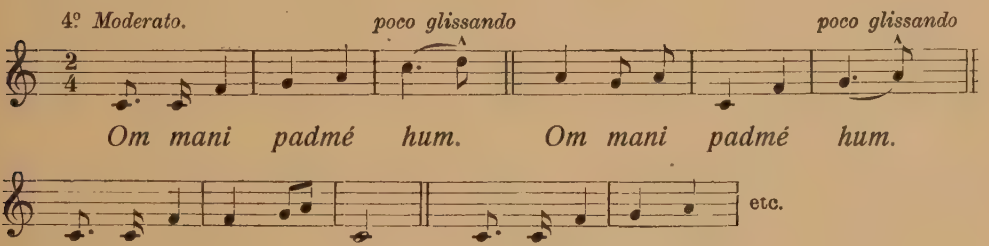
Les *bišhur* jouent la mélodie à l'octave supérieure, les lamas s'efforçant de chanter toujours aussi bas que possible.

L'invocation: *Om mani padmé hum* — ô joyau caché dans le lotus — se chante de diverses manières, d'après les circonstances:

Au Thibet, paraît-il, on la chante recto tono, mais, comme les moines mongols trouvaient cette méthode trop endormante (sic!), ils lui ont donnée une mélodie:



Il y a encore une quatrième manière de chanter cette invocation, mais elle n'est pas usitée par les moines bouddhiques, et se chante par les *Hara kun*, les hommes noirs ou laïcs. Dans certaines familles, surtout les familles riches et au personnel nombreux, hommes, femmes et enfants se réunissent le soir pour la prière, et chantent en répétant maintes fois l'*Om mani padmé hum*:

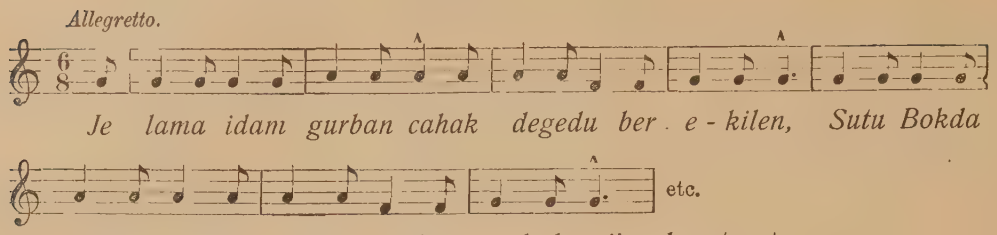


Comme on le voit, cette dernière formule a certaines accointances avec la mélodie no. 3, notée ci-dessus et qui est exclusivement à l'usage des lamas.

Bon nombre de psalmodies ou récitatifs évoluent sur la tierce majeure, et sont, d'après la nature des paroles et du *borhan* ou dieu auquel ils s'adressent, scandés de façon différente.

En chœur, la tonalité est exacte si le nombre des chantres est suffisant. On rencontre parmi les voix des moines bouddhiques bon nombre de basses profondes psalmodiant très facilement sur les notes graves que les lamas affectionnent. Les *šabi*, apprentis moines, souvent de jeunes garçons, prennent à l'octave supérieure et l'ensemble est satisfaisant. Mais lorsque le chœur est peu fourni, et c'est le cas dans les lamaseries de peu d'importance, les voix détonent légèrement autour de cette note grave continue qui n'est pas dans leur portée naturelle. Ce défaut est surtout sensible dans les mouvements lents.

Le *Sang* de Cinggis se chante sur ce rythme saccadé:



Le récitatif suivant alterne avec le jeu des *buré* buccines, *kenggerge* tambours et le reste de la batterie de rythme très sautillant et est psalmodié mezza-voce. Les temps forts sont marqués par un coup des baguettes sur les fûts des tambours, et par de très légers battements de cymbales. Sur le point d'orgue final, cymbales et tambours frappent un coup fortissimo; puis commence l'interlude des instruments:

Remarquons cette finale, qui donne un ambitus d'une quarte augmentée — *mi♭-la* — intervalle inconnu dans la gamme mongole. Nous n'oserions cependant affirmer que les voix s'arrêtaient exactement sur le *mi bémol.* C'était une dégradation du son, mais cette dégradation portait uniquement sur le degré et non sur l'ampleur ou l'intensité, car, allant toujours rinforzando, elle faisait l'effet d'un vigoureux coup d'archet sur une contrebasse. Cette finale avait d'autant plus de relief que tout le reste de la psalmodie était, comme nous l'avons dit, scandé à mi-voix.

Nous eûmes l'occasion de noter ce récitatif au Caisanjoo, lamaserie du royaume de Wang. Ce lento final servait de transition entre l'allegretto de la psalmodie et les quintes, longuement espacées des buccines soutenues par la batterie.

La «méditation sur la brièveté de la vie» consiste en une double phrase répétée plusieurs fois dans un mouvement très lent. La succession d'intervalles a quelque chose de dur, et nous y retrouvons, de même que dans la prière suivante, la finale sur la tierce mineure descendante qui conclut si souvent les chansons mongoles:

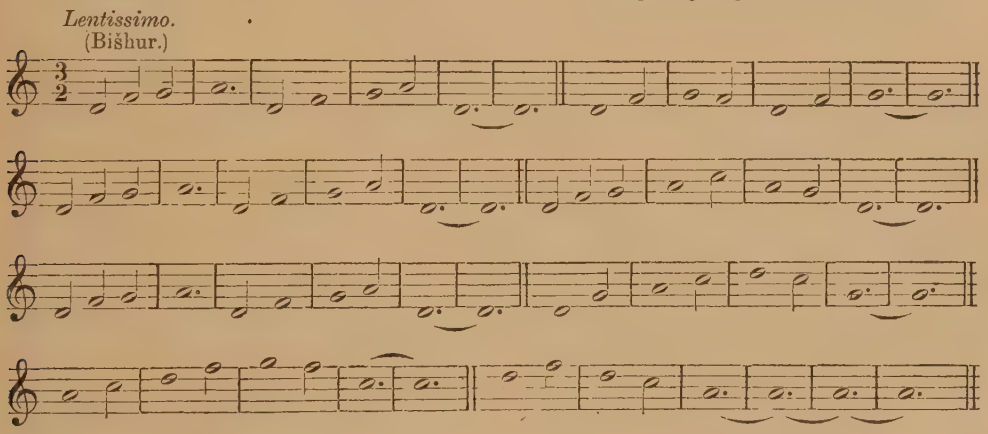
La prière pour inviter le *borhan,* la divinité, est chantée dans le même mouvement. Mais ici, aucune succession de temps forts et faibles; chaque note a une valeur égale:

Cette melopée inerte, psalmodiée sur une note profonde, a quelque chose d'écrasant. Cette succession de longues sans aucune admixtion de brèves est lugubre et incoercible ment déprimante. Pas un rayon de lumière dans cette sombre psalmodie qui résonne dans les temples devant les images des bouddhas figés en une expression implacable et farouche.

Sans vie encore est la sonnerie des *bišhur* qui accompagne l'offrande de la lampe avant l'aube et après le coucher du soleil. Cependant que dans le temple un moine nettoie la lampe, renouvelle le beurre qu'on y brûle et arrange la mèche, les musiciens placés dans la cour accompagnent cette cérémonie de leurs lentes sonneries.

D'abord pendant un temps notable, les *buré* jettent leurs longue quintes:

Puis les *bišhur* sonnent la lente mélopée suivante, dont le premier membre revient sans cesse après les périodes mélodiques quelque peu diversifiées:



Et les *buré* reprennent toujours dans le même mouvement:

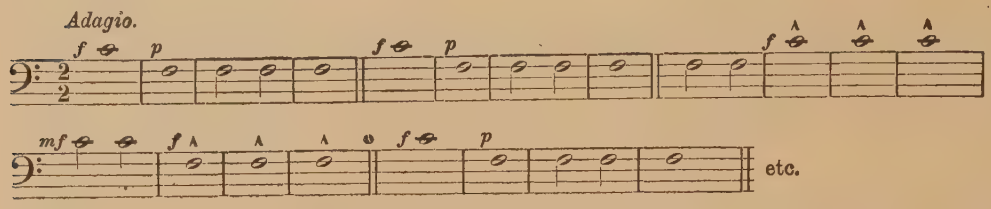
Le mouvement est tellement lent que le rythme n'a plus aucun relief.

Cette phrase monotone qui retombe toujours sur le *ré*, se relève un peu à la fin, allant de quinte en quinte pour se terminer par une courte conclusion.

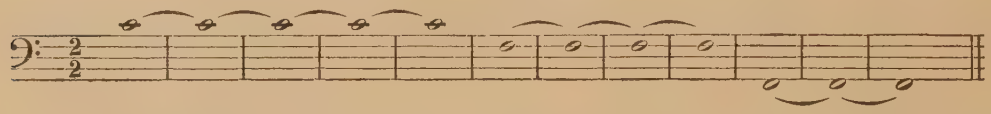
A la lecture, cette mélopée est bien terne. Elle produit cependant de l'effet lorsqu'on l'entend dans son cadre approprié, lorsque la nature tout entière se recueille et qu'un profond silence règne sur la contrée désertique des Urdus.

La danse religieuse *Cam* a lieu annuellement dans les lamaseries. Les lamas dansent en l'honneur des divinités, tantôt par paires représentant soit: deux chiens, deux chevaux, un lion et un tigre, etc. Ils ont des vêtements de couleur déterminée avec de longues banderolles dans le dos, et la tête prise dans une énorme tête de carton peint imitant la nature du personnage (vieux héros, chien, etc.) que le danseur représente. Les acteurs évoluent lentement, lentement, guidant leurs mouvements d'après la sonnerie des buccines. L'exécution est impeccable, pas un faux mouvement, pas une discordance, mais de même que la musique qui l'accompagne, le spectacle est monotone et il faut être Mongol pour y trouver de l'intérêt[1].

Les *buri* sonnent:



Lorsqu'une des figures de la danse prend fin les buccines concluent:



Cependant que les acteurs s'immobilisent jusqu'à ce que le dernier son ait expiré, un lama, placé entre deux tambours de tonalité et de dimensions différentes, frappe tantôt sur l'un et tantôt sur l'autre, d'après la note donnée par les *buré*.

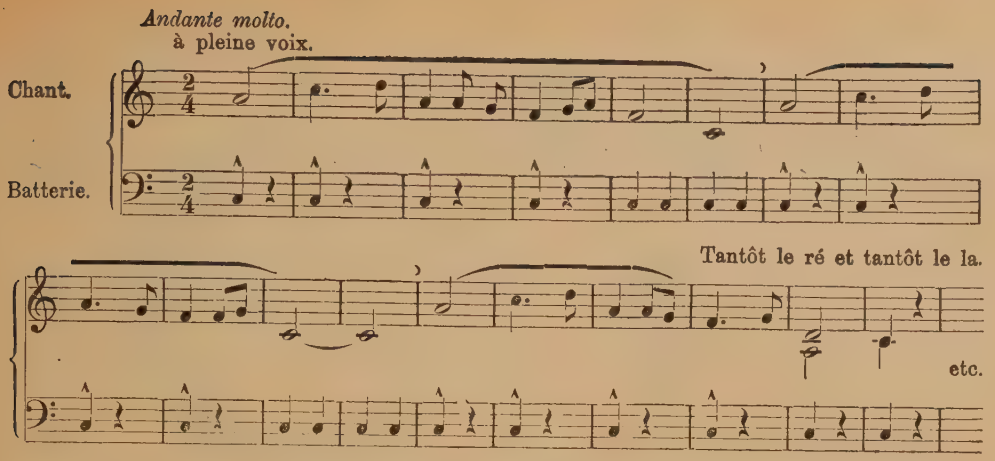
Entre chaque danse retentit une courte et aigre sonnerie de *bišhur*. Cette sonnerie n'est qu'une succession informe de sons et n'obéit pas à des lois constantes. Ils sont deux, les instrumentistes, le motif attaqué à chaque fois n'est pas le même que celui qui précède, bien plus, les deux exécutants ne s'accordent pas entre eux. Apparemment, l'essentiel de ce court interlude, c'est qu'on mène du bruit.

Lorsque de nouveaux acteurs ont paru dans l'hémicycle devant la lamaserie et commencent leurs évolutions, les buccines reprennent leurs quintes monotones.

L'une des danses, exécutée par *Cambun*, le dieu des morts, se fait à l'intérieur du temple, devant tous les acteurs et le public. Pendant que *Cambun* évolue, la collectivité des lamas répète plusieurs fois à pleine voix une large cantilène dont les temps forts sont marqués par toute la batterie:

Kenggerge tambours
Sen grandes cymbales
Cang petites cymbales
Houho sonnettes
Ramuri petits tambourins.

[1] M. PAUL LABBÉ, dans son livre «Chez les lamas de Sibérie», parle longuement de la danse *Cam*. D'après sa description, le spectacle serait plus intéressant chez les Bouriates qu'ici aux Urdus.



Il nous a été donné d'entendre cette mélodie chantée par un chœur de plus de cent voix puissantes. Le recul était suffisant pour fondre le tout en un ensemble vigoureusement scandé par les instruments à percussion, et cette lente phrase, se déroulant sans cesse avec des variantes peu sensibles, ne manquait ni d'ampleur ni de majesté.

4° Instruments. Notation.

Les instruments de musique dont se servent nos Mongols des Urdus, peuvent se diverser en deux catégories: instruments sacrés et instruments profanes, d'après la destination à laquelle ils servent.

Les **instruments sacrés** sont: *buré*, *bišhur*, *gangling*, *rammi*, *kenggerge*, *houho*, *sen*, *cang*, *tingšak*, *harangga* et *dung*.

Les instruments profanes: flûtes, violon, guitare, harpe et *iang-k'in*.

1° Le *buré* est de construction semblable à celle du *là-pà* ou *hao* des Chinois, mais ses dimensions sont colossales et le son en est plus ample, plus grave et a beaucoup plus de puissance. C'est une buccine faite de deux pièces emboîtées; l'embouchure à bocal est énorme et vient jusqu'à la base du nez de l'instrumentiste. Le *buré* en cuivre a six pieds de long, des ornements en relief sont appliqués sur le pavillon et à l'endroit où les pièces s'emboîtent. La dépense de souffle est très grande, les notes sont belles, sauf le *fa* grave qui n'est pas pur. D'après les Mongols, le son du *buré* doit imiter le brâmement du cerf. Les notes sont:

2° Le *bišhur* (fig. 5), disent les indigènes, a été construit par les dieux et doit rendre la voix du *gàlatingga*, oiseau de l'Inde.

C'est une espèce chalumeau en bois, agrémenté d'un grand pavillon de cuivre ouvragé, pavillon qui s'adapte assez mal sur le pavillon de bois et qui ne peut pas, croyons-nous, modifier ou amplifier le son. Le *bišhur* est, sauf addition du pavillon de cuivre, identique au grand *souo-na* employé par les musiciens chinois *tch'ouei kou chou*. L'instrument est-il d'origine chinoise? Ou bien, comme le prétendent les lamas, leur vient-il de l'Inde, en passant

Instruments mongols (sacrés).

1 *Buré* trompe
2 *Cang* petites cymbales
3 *Kenggerge* gros tambour
4 *Dung* conque
5 *Bišhur* cornemuse
6 *Gangling* cornet
7 *Houho* sonnette
8 *Ramuri* petit tambourin
9 *Tahoor* battants de tambour
10 *Sen* grandes cymbales

par le Thibet? — Nous avons déjà parlé du timbre et de la sonorité de cet instrument.

3° Le *gangling*, encore nommé *gangdon* (fig. 6), est un cornet de cuivre ayant une forme un peu recourbée. L'embouchure, adhérente au corps de l'instrument et à lui sondée, est en forme de bassin contre lequel l'instrumentiste applique les lèvres. Le *gangling* ne donne qu'une note; la qualité du son est médiocre, et n'a pas grande intensité.

4° Le *ramuri* (fig. 8) a l'aspect d'un sablier très évasé. Deux cônes sont réunis par la pointe, une peau est tendue sur les deux surfaces. Le fût est en bois creux. Des ballettes de fer sont fixées par une ficelle au point de soudure des deux cônes et viennent frapper les membranes lorsque l'instrumentiste agite son tambourin. La sonorité en est grêle.

5° Le *kengergge*, tambour (fig. 3), est remarquable par ses vastes proportions et le peu de hauteur de la caisse qui ne dépasse pas un pied.

Fixé sur une haute tige maintenue dans un escabeau, le *kenggerge* est placé comme la grosse caisse. Ce tambour rend un son sourd.

La baguette: *tahoor* (fig. 9) — et on n'en emploie qu'une — est comme un archet de contrebasse fixé dans une poignée. Parfois la courbure de la tige est maintenue par un ruban. Au bout de l'archet est adopté un tampon ou rondelle de cuir qui contribue à obtenir des sonorités étouffées.

Les *kenggerge* sont de deux sortes, ne variant que par leurs dimensions et la hauteur de la note donnée.

6° *Houho*, sonnette (fig. 7). Ces sonnettes ont un beau timbre. Elles sont faites en bronze, et parfois très habilement ciselées. La hauteur du son indiffère, et peu importe si les différentes sonnettes employées dans un chœur de lamas s'accordent ou non. Dans certains cas, on tinte d'une façon rythmée, dans d'autres, on agite violemment.

7° *Sen*, les grandes cymbales (fig. 10), ont parfois un mètre de diamètre.

8° *Cang* sont les petites cymbales (p. 392, fig. 2).

1 Flûte traversière: *bišhur*, la *mei* des Chinois, 2 *cheng* chinoise: *pak bišhur*, 3 *tingšak*, minuscules cymbales à rebords.

9° *Tingšak* (p. 393, fig. 3) sont des cymbales minuscules à bords redressés, de telle façon que, lorsqu'on les frappe l'une contre l'autre, ce ne soient pas les surfaces qui se touchent, mais seulement les bords. Elles rendent un son argentin.

10° Le gong, *harangga*, est le même que le *loûo* des Chinois; la sonorité en est puissante. Son emploi est déterminé à certains cas.

11° Le *pak bišhur* (p. 393, fig. 2) est la *cheng* chinoise, le petit orgue à bouche aux multiples tuyaux de bambou plongés dans un récipient de bois laqué. D'aucuns de ces instruments sont munis d'un bec recourbé au moyen duquel l'instrumentiste aspire l'air; d'autres ont un trou carré sur une petite

console servant d'embouchure. La sonorité est claire et a beaucoup de mordant. L'usage du *pak bišhur* dans les lamaseries est très restreint; bon nombre d'entre elles ne possèdent même pas cet instrument.

12° La conque marine, *dung* ou encore *labai* (p. 392, fig. 4), a un son intensément lugubre qui rappelle la hulée du chameau. On en sonne pour certaines pratiques religieuses privées, telles que l'offrande du feu *sang tabiho* devant le *kei-mori* que tout Mongol a devant sa porte.

* * *

Les **instruments profanes** dont les Mongols se servent pour accompagner leurs chansons à l'unisson ou à l'octave, sont les flûtes, violons, guitare, harpe et *yancin.*

1° La flûte traversière, *bišhur* (p. 393, fig. 1), est la *mei* des Chinois[1]. Simple flûte de roseau renforcée de distance en distance par une ligature serrée autour de l'instrument et recouverte d'une bande de couleur noire.

Le son a un «zézaiement» produit par une petite membrane collée sur un trou supplémentaire pratiqué en dessous de l'embouchure. Les instrumentistes ne recherchent pas un son perlé, comme nos flûtistes européens, mais suivent la méthode chinoise qui consiste à couler les sons, à les fondre, on cherche à obtenir du «flou», du louré.

2° Le *limbu* est une flûte droite, en cuivre. La lèvre inférieure de l'instrumentiste bouche l'embouchure et la colonne d'air, dirigée par une étroite échancrure, va se briser sur le bord de l'orifice. Le son très doux est identique à celui de la flûte droite en roseau, *tïze* des Chinois. Les Mongols affirment que le *limbu* est de provenance mongole.

3° Les violons. D'aucuns sont achetés aux Chinois, d'autres, d'une forme particulière, semblent être mongols d'origine et se nomment *hur.*

Ce violon mongol assez grand, a le fût rond, et deux cordes en crin tressé.

Il est sûr que cet instrument remonte déjà assez haut, puisqu'en 1289 Argon han de Perse, dans une lettre mongole écrite à Philippe-le-Bel, roi de France, écrivait qu'il la lui faisait remettre par son *hurci*, son musicien, proprement: son joueur de *hur.*

Les Mongols parlent encore d'un célèbre musicien de *Cinggis han* (mort en 1227) qui se nommait *Argason hurci*, Argason le joueur de *hur.*

D'autre part, les Chinois ont un violon nommé: *houei k'in* ou *hou k'in*; le *hou* veut proprement dire: fanon de bœuf, mais le *hou-k'in* se traduit par: violon tartare.

On rencontre encore un assez bon nombre de *hur* aux Urdus; il semble cependant tomber peu à peu en désuétude.

---

[1] Nous traduisons flûte traversière par *mei* et cela parce que c'est le seul nom sous lequel on la connaisse ici. LOUIS LALOY: Musique chinoise, p. 64 dit: la flûte traversière dite jadis *tcheû*, se nomme aujourd'hui *tï*. Les PP. COUVREUR et DEBERSE dans leurs dictionnaires l'appellent aussi *tï*. Nos gens appliquent ce nom de *tï* à la flûte droite, en roseau, différent totalement et de forme et de timbre de la flûte *mei*. Comme nous disons plus haut, le *tï* se rapproche du *limbu* mongol.

4° La guitare employée est de même que la flûte *mei* de facture chinoise.

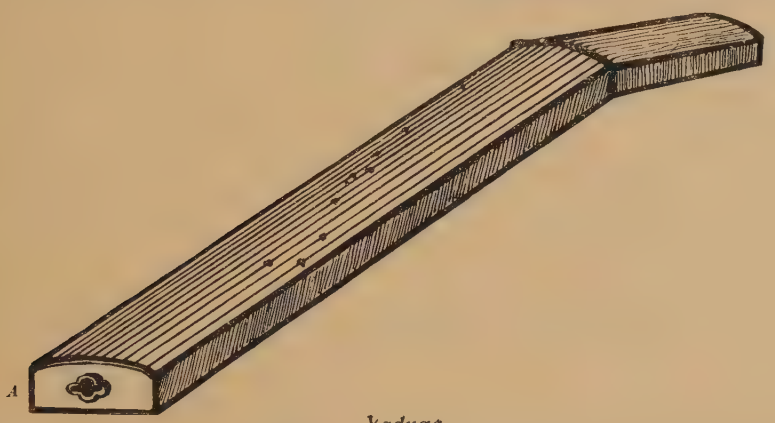
5° La harpe, *yaduga*, a une forme identique à celle que les bonzes chinois emploient, mais ses dimensions sont plus grandes.

Elle peut avoir un mètre soixante de long. C'est une longue caisse dont la table d'harmonie est bombée; à peu près les neuf dixièmes de la longueur sont horizontaux, le reste forme un angle peu prononcé, s'abaissant.

Les cordes, qu'on pince, donnent une belle sonorité, mais l'instrument a ce défaut, que le ton fondamental, donné par une corde à peu près à vide, est trop fort par rapport aux autres cordes dont la longueur est réduite par des chevalets, sur lesquels elles viennent reposer.

Les Mongols prétendent que l'origine mongole du *yaduga* est péremptoire... ce qui n'est pas une preuve sans réplique pour la vérité du fait. Nous leur laissons toute la responsabilité de leur assertion.

6° Le *yancin* est une rudimentaire cythare, la zymbala des Tsiganes, sorte de tablette en trapèze, munie de cordes rangées dans un système analogue



Yaduga.

A. Rose sur le devant de la caisse de résonnance.

à celui de nos pianos. Dans nos contrées, on frappe le *yancin* au moyen de baguettes très flexibles et on n'en pince pas les cordes comme sur la *yaduga*.

Cet instrument chinois — et vendu aux Mongols par les Chinois —, qu'on retrouve sous diverses dénominations chez les Bouriates, au Japon, etc., semble d'autant moins être mongol d'origine, que ceux-ci ne possèdent même pas de terme pour le dénommer et que leur *yancin* n'est que la prononciation défectueuse du chinois *yang-k'in*.

* *
*

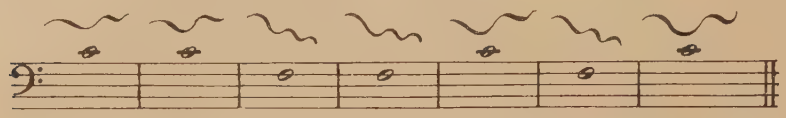
Nous avons dit que les chansons mongoles se transmettent par la tradition orale, et que les lamas se servent d'une **notation** pour leurs sonneries de buccines.

Ce procédé graphique leur vient du Thibet[1]. Il est peu compliqué, et n'a de valeur pratique que pour un instrument à sons très limités tel que le *buré*, pour lequel tout équivoque est impossible.

[1] M. Pierre Aubry cite un psautier lamaique (de Lhassa) dans lequel le chant est représenté à l'aide de longs traits sinueux figurant grossièrement les inflexions de la voix. Cet ouvrage

Les sons du *buré* sont *do-fa* et de rare en rare le *fa* basse. Comme il n'y a pas à sortir de là, la manière de noter est facile.

On le fait au moyen d'un trait sinueux qui va de bas en haut pour la note supérieure *do* et de haut en bas pour la note inférieure *fa*:



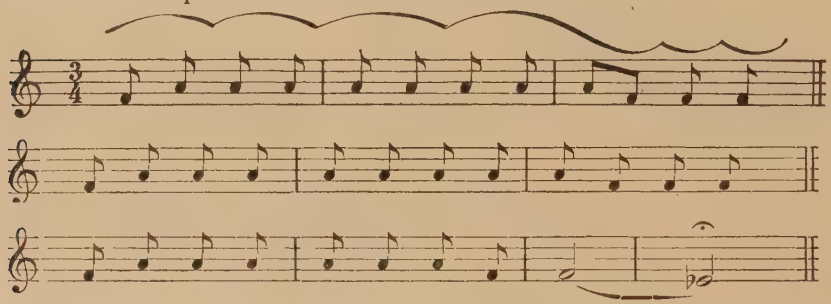
C'est tout-à-fait rudimentaire, mais cela suffit.

Les longues finales sont notées de la manière suivante:

Or, comme ce n'est qu'aux finales qu'on donne le *fa* basse, toute erreur est impossible. Le trait a d'abord marqué une longue tenue du *do*, s'est abaissé sur une tenue du *fa*, et l'interruption suivie du trait descendant montre suffisamment qu'il faut attaquer le dernier point final sur le *fa* grave.

Le même système s'emploie pour des psalmodies.

Dans ce cas, le graphisme ne trace pas telle ou telle note, mais est un aide-mémoire. Il montre le point exact où le recto tono finit pour amener une terminaison connue. Cette terminaison, les chanteurs la savent de mémoire, elle n'a donc pas besoin d'être notée:



Comme on le voit, c'est un peu comme dans certains livres de plain-chant: les psaumes sont connus des chanteurs; les mots sont écrits, une astérisque sépare les deux membres des versets, un accent marque la syllabe sur laquelle il faut faire la médiante musicale, ou la terminaison.

C'est un système analogue employé par les Mongols pour marquer leurs psalmodies. Le signe par lui-même n'a pas de valeur musicale, et n'obtient sa signification que par les paroles qu'il surmonte et qui indiquent où il faut faire la modulation propre à chaque genre de psalmodie.

---

qui date seulement de trois ou quatre siècles, paraît être une copie relativement récente de textes contemporains des premières notations neumatiques, et même antérieurs à elle.

VINCENT D'INDY: Cours de composition musicale. Premier livre, p. 49, en note.

Malayische Krokodilbeschwörung

beim Fang der Sundagaviale (*Tomistoma schlegeli*, S. MÜLL.) und der Leistenkrokodile (*Crocodilus porosus*, SCHNEID. = *biporcatus*, CUV.); nebst der Sage über den heiligen See Sumatras.

Von GUSTAV SCHNEIDER, Basel.

Auf Sumatra, jener langgestreckten Insel, die durch den schmalen ruhigen Meeresarm der Malakkastraße, von der gleichnamigen vorgelagerten Halbinsel, und durch die Sundastraße von dem herrlichen Eiland Java getrennt ist, dehnen sich längs der Ostküste jene weiten alluvialen Ebenen aus, wo die stets feuchtheiße Luft infolge der Glut der Äquatorialsonne beständig über dem Boden flimmert und zittert. Infolgedessen ist hier eine wundervolle Treibhausvegetation entstanden, die alles Land mit einer fruchtbaren immergrünen Decke überzogen hat. Von den eigenartigen, wie auf Stelzen stehenden Mangrovenbäumen der Meeresküste, die ein gutes Brennholz liefern, oder den durch ihren schönen pyramidalen Wuchs und fast blattlosen Kronen in die Augen fallenden Kasuarinenwäldchen und den lieblichen Kokospalmenhainen der Strandregion an, zieht sich dieselbe in mannigfaltigsten Arten und Schattierungen von dunkel-, hell-, mattsowie glänzendgrün bis über die Brackwasserzone hinaus. Diese selbst wird hauptsächlich von der hübschen Nipa-Palme, welche das so vorzügliche Material zum Decken der Dächer und Bekleiden der Hütten, den sogenannten Atap, liefert, beherrscht, um aber dann allmählich in echt tropische, mit Areka, Fächer und anderen Palmensorten, Bambusen, Bananen, Brotfruchtbäumen und ähnlich typischen Pflanzenformen bewachsene Landschaft, oder aber in größere oder kleinere Urwälder überzugehen, die oft von mächtigen Flüssen, deren Quellen in den zentralen Teilen der Insel, der battakschen Hochebene, und den Bergen liegen, durchströmt werden, belebt von buntgefärbten Vögeln und Tieren aller Art.

In dem geheimnisvollen Halbdunkel aber, das diesen Urwäldern hier eigen ist, hält sich der Eingeborne nicht gerne auf, da er solche Wälder mit ständigem Dämmerlicht von allerlei darin hausenden Dämonen bevölkert glaubt. Wenn er dieselben aber doch durchschreiten muß, so sucht er sich die bösen Geister dadurch günstig zu stimmen, daß er in gewissen knorrig und phantastisch aussehenden uralten hohlen Bäumen Opfergaben niederlegt, bestehend aus Sirih, Tabak oder bereits fertig aus Palmblatt gewickelten Zigaretten, nebst einer Handvoll gekochtem Reis etc., in dem Glauben, dadurch nun vor den ihm übelwollenden Geistern geschützt zu sein. Uralt, wie sein Aberglaube, ist dieser Gebrauch. Nie haben es meine eingebornen Begleiter unterlassen, dieses Opfer darzubringen, sobald wir solche Urwaldungen betraten und durchstreiften. Schweigsam schritten sie in denselben dahin, nur ganz selten löste sich ihre Verschlossenheit, indem sie mir flüsternd von diesen oder jenen Wald- und Buschgeistern und ähnlichen Spukgestalten einmal erzählten. Dies gestattete mir dann, einen kurzen Blick in das Seelenleben dieser Leute zu tun, das sonst so schwierig zu ergründen ist, und das, wenn man es mit dem der primitiven Urstämme, wie z. B. dem der Orang Mamma, vergleicht,

seit undenklichen Zeiten fast gleich geblieben zu sein, und sich wohl auch tatsächlich kaum wesentlich verändert zu haben scheint, obgleich altindischer und mohammedanischer Einfluß darauf einwirkten.

Wer nun aber jenes tropische Urwaldmilieu mit seinen so eigenartigen Einwirkungen auf das menschliche Gemüt selbst schon empfunden hat, und also aus Erfahrung kennt, wird darüber gewiß nicht im mindesten erstaunt sein; denn die Bedingungen, unter denen diese abergläubischen Vorstellungen der Eingebornen hier einst entstanden, sind eben bis zum heutigen Tag dieselben geblieben, wenigstens da, wo es auf der Insel noch Urwälder gibt, und sich zugleich oft auch das Rauchen, Brodeln und Beben der noch tätigen Vulkane bemerkbar macht, deren unterirdisches geheimnisvolles Feuer und Schwefeldämpfe sich der Eingeborne ja nur durch Geistermächte zu erklären weiß.

Wir Europäer haben aber gewiß keinen Grund, in stolzer Überlegenheit unserer heutigen Kenntnisse, über diese Anschauungen der Eingebornen zu lächeln, wenn wir uns nur daran erinnern, daß es noch gar nicht so sehr weit zurückliegt, daß der Hexenwahn bei uns an der Tagesordnung war, und sich damals der Aberglaube sogar in seiner finstersten und schrecklichsten Art und Weise breit gemacht hat.

Im ganzen malayischen Archipel ist der Geisterglaube weit verbreitet, und in mannigfaltigster Form anzutreffen. Er findet sich, wie bereits erwähnt, sowohl bei den auf niedrigster Kulturstufe stehenden Urstämmen, wie aber auch noch bei den in kultureller Beziehung höheren mohammedanischen Malayen. Daran hat bei den letzteren selbst die Religion des Islam rein nichts zu ändern vermocht. Die abergläubischen uralten heidnischen Gebräuche wurden von ihnen einfach mit übernommen und beibehalten.

Als Hauptträger und Verbreiter dieses alten Geisterglaubens sind die sogenannten *Kĕmĕntans* oder *Komantans* (Zauberpriester) und die *Dukuns* (Heilkünstler) zu betrachten. Solche finden sich meist in jeder größeren Ansiedlung und in jedem Dorfe der Eingebornen vor, und nach deren Glauben besitzen allein diese die Gabe, mit den Geistern unter allerlei abergläubischen Zeremonien zu verkehren und, wenn nötig, sie auch bannen zu können. Hauptsächlich besteht deren Tätigkeit im Austreiben der bösen Geister bei Kranken, im Sprechen von Zaubersprüchen beim Aussäen der Reissaat, bei Jagd und Ernte etc. Für einzelne ihrer Geisterbeschwörungen sind aber manchmal auch gewisse Frauen befähigt und können dann dieses Amt versehen. Aber zu den *Kĕmĕntans Rimau* oder *Harimau* (Tigerbeschwörer) oder den *Dukun-Buaya* (Krokodilbeschwörer) kommen immer nur Männer in Betracht. Da ich nun innerhalb eines Zeitraumes von zwei Jahren während vieler Monate mit mehreren solchen Krokodilbeschwörern in verschiedenen Provinzen Sumatras zusammen gearbeitet, das heißt den Krokodilfang ausgeübt habe, wobei ich manch Interessantes sah und erlebte, und dadurch einen genauen Einblick in ihre eigenartigen Krokodilbeschwörungs-Zeremonien und Fangmethode erhielt, bin ich in der Lage, Neues und kaum genauer Bekanntes darüber zu berichten. Zugleich ist es mir auch möglich, den typischen Zauberspruch, den der *Dukun-Buaya* zur Beschwörung der Krokodilgeister anwendet, im Originaltext faksimiliert und mit genauer Übersetzung zu veröffentlichen.

An Hand meiner diesbezüglichen Notizen gebe ich nun hier eine Schilderung der Sache, wobei ich zugleich auch meine Beobachtungen und Erfahrungen über die im Titel angeführten zwei Krokodilarten wiedergebe, da das eine Thema vom anderen nicht wohl getrennt werden konnte.

Als ich im Oktober 1899 zum erstenmal das direkt unter dem Äquator und in der Mitte der Ostküste von Sumatra liegende Sultanat von Indragiri zu zoologischen Forschungszwecken bereiste und den mächtigen Indragiri-Strom hinauffuhr, fielen mir gleich, als wir dessen Delta bei Brigi Radja passierten, die Massen der Leistenkrokodile auf, die hier der Fischjagd oblagen[1]. Und es war für mich höchst interessant, zu beobachten, wie diese Krokodile mit großen Fischen, die sie mit der Schnauze quer erwischt hatten, auftauchten, und nun mit einer ruckartigen starken Kopfbewegung wohl 2 bis 3 *m* hoch in die Luft schleuderten und sie dann mundgerecht in den senkrecht über dem Wasserspiegel befindlichen geöffneten Rachen zurückfallen ließen, wobei das Zuklappen der Kiefer ein schallendes Geräusch verursachte.

Es gewährte einen hübschen Anblick, die auf diese sonderbare Weise in die Luft geworfenen, jetzt im Sonnenschein schön silbrig oder goldgrün glitzernden Fische und ihr eigenartiges Schicksal zu sehen, ich habe später nie wieder eine solche Beobachtung gemacht. Eine Anzahl Krokodile, darunter stattliche Exemplare von ca. 3 bis 4 *m* Länge, trieben nebst kleineren gleich einem Baumstamm daher. Dieselben waren wirklich auch erst in der Nähe davon zu unterscheiden; denn gewöhnlich sah man bloß den oberen Teil des Kopfes horizontal auf dem Wasser ruhen, nebst einem kleinen Teil des Rückenpanzers, wobei dann die über dem Wasserspiegel hervorragenden Schuppenreihen leicht mit einem grobrindigen Baumstamm verwechselt werden konnten.

Es waren alles Leistenkrokodile (*Crocodilus porosus,* SCHNEID. = *biporcatus,* CUV.), die sich im Flußdelta hier herum aufhielten. Es ist dies eine Art, die von Ceylon an bis nach Neuguinea und den Salomons-Inseln verbreitet und als gefährlich überall daselbst bekannt ist.

Obgleich sich diese Krokodilspezies mit Vorliebe in der Nähe des Meeres, besonders dem Mündungsgebiet der Ströme aufhält, da, wo sich das Süßwasser derselben mit der Salzflut des Meeres mischt, sich auch nur dort in größerer Anzahl beisammen findet, so gehen einzelne der Tiere dieser Art doch oft recht weit die Flüsse hinauf. Leistenkrokodile habe ich z. B. acht und zehn Tagereisen weit (in der Luftlinie gemessen ca. 200 *km*) von der Küste entfernt, im oberen Teil des Indragiri, dem Kwantan-Fluß, angetroffen. In Oberlangkat traf ich solche sogar in dem ziemlich reißenden, im Innern des Landes gelegenen Pohorok-Fluß an. Im Indragiri-Gebiet aber auch in den im Innnern liegenden Danaus oder kleinen Binnenseen. Hier aber wie auch in den Flüssen oben, trifft man die Art nie in Massen wie in der Nähe der Meeresküste an, sondern meist nur einzeln oder wenigstens nur in wenigen Exemplaren beisammen. In den Flüssen oben hat überhaupt jedes dieser

[1] Siehe Ergebnisse zoologischer Forschungsreisen in Sumatra. Erster Teil: Säugetiere *(Mammalia),* gesammelt und bearbeitet von GUSTAV SCHNEIDER, Basel, Zoolog. Jahrbücher, Bd. 23, Heft 1, Abt. f. Systematik 1905, p. 26—27.

gewaltigen Reptilien seinen ganz bestimmten Stand- und Ruheplatz, der meist etwa ein bis drei Stunden weit von dem des nächsten entfernt ist. Der Standort befindet sich entweder da, wo die Uferböschung steil und hoch ist, und etwas Gestrüpp als Deckung aufweist, oft auch in nächster Nähe eines Baumes mit ziemlich ausladender schattenspendender Krone, oder auch dicht am Wasser auf einer etwas erhöhten kahlen Sandbank, die dem Tier gestattet, alles, was vorbei kommt, zu überblicken und von weitem wahrzunehmen. Dem aufmerksamen Beobachter fällt auch bald auf, daß die Krokodile an all ihren Ruheplätzen längs der Flußufer stets mit dem Kopf nach dem Wasser zu liegen, nie habe ich eines derselben in einer anderen Stellung daselbst gesehen. Selbst an ihren Rutschspuren auf den Sandbänken konnte ich dies feststellen. Gelang es uns, mit dem Sampan, dem leichten Ruderboot, in die Nähe eines oben am Uferbord liegenden Krokodil zu kommen, so stürzte es sich, sobald es durch das noch so unbedeutende Geräusch des Ruderns aufmerksam wurde, mit einem blitzschnellen Satz kopfüber fast senkrecht in den Fluß, tauchte unter, und kam dann mehrere Stunden nicht mehr an diesen Lagerplatz zurück. Infolge des außerordentlich scharfen Gehöres, das die Krokodile besitzen, bemerkte uns ein solches Reptil trotz größter Vorsicht, die wir bei der Annäherung walten ließen, aber meist schon von weitem, und in diesem Fall glitt es dann sanft und lautlos ins Wasser und verschwand für einige Zeit. Obwohl nun hier oben am Kwantan-Fluß die Krokodile von den Eingebornen nur höchst selten einmal gestört worden sind (dies ist ja nur dann der Fall, wenn sie, wie die Uferbewohner sagen, eine Schuld auf sich geladen haben, sei es, daß sie einen Menschen beim Wasserschöpfen angegriffen, oder, was namentlich nachts geschieht, aus einem vorbeifahrenden Sampan geholt haben, eventuell auch Ziegen, die am Flußufer herumkletterten, mit einem geschickten Schwanzschlag in den Fluß beförderten und verzehrten, dann allerdings wird solches Krokodil, dessen Standort ja jeder Dorfbewohner kennt, zur Strafe geangelt), waren die Krokodile hier nicht leicht für mich anzuschleichen, weil sie sehr scheu waren. Erst nach mehreren vergeblichen Versuchen, gelang es mir, sie von der Landseite aus so zu beschleichen, daß ich sie gut zu Gesicht und Schuß bekam. Aber es glückte mir selbst dann nur wenigemal, und nur mit gut gezielten Genickschüssen, so zu schießen, daß die Tiere nicht mehr die Kraft hatten, ins Wasser zu gehen, sondern am Platze liegen blieben. Derart mit der schweren Kugel meiner Lancaster-Büchsflinte (die ich sonst nur für Dickhäuter verwendete) geschossene Krokodile drehten sich auf den Schuß blitzschnell um, peitschten mit ihrem Schwanz und letzter Kraft noch einigemal den Boden und lagen schließlich auf der Bauchseite verendet da. Beim Wegholen der Beute mußte man aber immer noch vorsichtig sein, da oft ganz unerwartet noch heftige Zuckungen der Schwanzmuskulatur erfolgten, sobald man den Schwanz des Tieres kräftig anfaßte und ihn aufzuheben versuchte.

Denn da ich den Balg oder das Skelett des Krokodils (Dinge, auf die es mir ja ankam) nicht unnötig verletzen wollte, so verzichtete ich darauf, noch einen zweiten Schuß auf die vor mir liegende Beute abzugeben. Da dies aber hie und da doch eigentlich noch nötig gewesen wäre, so fand ich

es für meine Zwecke besser und einfacher, diese riesigen Panzerechsen nicht zu schießen, sondern zu angeln. Ganz besonders als es sich dann für mich darum handelte, die seltene und interessante Krokodilart, den malayischen oder Sundagavial, den ich in den Landseen, im Innern von Indragíri, entdeckt hatte, zu erbeuten. Die genau gleiche Art (*Tomistoma schlegeli*, S. Müll.) hatte ich zwar schon in mehreren Exemplaren in verschiedenen anderen Gebieten auf der Ostküste Sumatras, aber immer nur in kleineren Stücken von 2 bis 3 *m* oder als ganz junge Tierchen erbeutet, während ich nun in den Binnenseen von Indragiri Exemplare von kolossaler Größe bemerkt hatte, deren ich habhaft zu werden wünschte.

Die Jagd mit der Kugelbüchse versprach auch bei diesen Schnabel- oder Zangenkrokodilen schon deshalb keinen Erfolg, weil diese Art eine andere Lebensweise führt wie das Leistenkrokodil, obwohl, was ich hier ausdrücklich hervorheben will, die beiden Krokodilsorten in den Danaus nebeneinander vorkommen. Während nun aber die Leistenkrokodile sich tagsüber oft am Land auf dem Uferrand oder auf Sand- und Schlammbänken aufhalten, um zu schlafen oder sich zu sonnen, scheint sich der malayische Gavial nur im Wasser behaglich zu fühlen, denn nie habe ich denselben außerhalb desselben angetroffen! Selbst in den Danaus, wo die Gaviale doch verhältnismäßig am zahlreichsten vorkommen und wo vorzügliche Lagerungsplätze vorhanden sind, bekam ich sie nur im Wasser zu Gesicht. Mit Vorliebe hielten sich dieselben da auf, wo in den Seen schilfgewächsartige Wasserpflanzen einen etwas sumpfigen Teil bildeten; sie waren aber meist so darin versteckt, daß nur die Schnauzenspitze bis zu den Nasenlöchern, sowie die klaren, hellgraubräunlichen Augen leicht über das Wasser herausragten und sichtbar waren.

Versuche hatten mich überzeugt, daß es zwecklos war, auf so im Wasser daliegende Gaviale zu schießen, da dieselben, selbst wenn sie von der Kugel meiner Büchse tödlich getroffen waren, mir doch verloren gingen, weil sie nach dem Schuß sofort untersanken und spurlos im See verschwanden.

Um sich dieser langschnauzigen Krokodile zu bemächtigen, gab es also kein anderes Mittel, als dieselben zu angeln, wie ich dies schon früher im Laut Tador etc. getan hatte. Da ich an diesem letzteren kleinen Urwaldsee mit einem malayischen Krokodilbeschwörer den Gavialfang betrieben hatte, so beschloß ich nun, es auch hier im Indragiri-Gebiet zu tun. Zu diesem Zwecke wandte ich mich nun an den Radja von Djapura, Ungku-Begab mit Namen, mit der Bitte, mir einen solchen tüchtigen Beschwörer zu besorgen. Der Radja sagte mir hierauf, daß am See von Kota ein berühmter Beschwörer namens Madullah wohne, und er erbot sich, denselben von meinem Wunsche benachrichtigen zu lassen.

Es dauerte aber nach dieser Unterredung des Landesfürsten fast acht Tage bis der Betreffende sich endlich bei mir meldete. Es war ein sehr großer, schlanker, schon älterer Malaye, dessen Kopf mit einer fezartigen Mütze bedeckt war. Seine Kleidung bestand aus einer Jacke und Hose; über die langjährige Dienstzeit der letzteren konnte keinerlei Zweifel bestehen, wenngleich er über dieselbe bis zur Kniehöhe den üblichen Sarong geschlungen hatte. Als Waffe hatte er nur ein Busch- oder Kappmesser, den sogenannten Parang, im Gürtel stecken.

Ein für einen Malayen ziemlich kräftiger Schnurr- und Kinnbart gab dem sonst hageren Gesicht mit den außerordentlich tiefliegenden Augen etwas eigenartig Verschmitztes; dasselbe nahm aber beim Sprechen einen gutmütigen Ausdruck an. Schon seine auffallend dunkelbraune Hautfarbe verriet mir, daß seine Hauptbeschäftigung jedenfalls das Fischen sein müsse, was er mir dann auch bestätigte[1].

Es ist durchaus nicht malayische Art, gleich die Sache zu besprechen, weswegen man hergekommen ist, und auch Madullah machte davon keine Ausnahme. Erst nachdem er längere Zeit über allerlei geredet hatte, kam er auf den eigentlichen Zweck seines Besuches zu sprechen. Er sagte dann folgendes zu mir:

„Der Radja von Djapura hat mir von deinem Wunsche Mitteilung gemacht, aber, Herr, so gerne ich dir behilflich sein möchte, Krokodile zu fangen, so habe ich doch Bedenken, es zu tun. Es ist wohl richtig, wie man dir gesagt, daß ich den Krokodilgeist beschwören kann, damit die Buayas den Köder annehmen und so gefangen werden, doch bisher habe ich immer nur diejenigen Krokodile geangelt, die Schuld auf sich geladen hatten, indem sie Menschen von uns geraubt und darum mit dem Tode bestraft werden mußten. Jetzt aber Herr hat sich kein in unserer Nähe hausendes Krokodil dieses Verbrechens schuldig gemacht; ich würde mir daher den Zorn des Krokodilgeistes und meiner sämtlichen Krokodilverwandten zuziehen, wenn ich nun so schuldlose Buayas fangen würde."

Darauf erwiderte ich ihm: „Es liegt mir gar nicht viel an der Krokodilart, die Menschen frißt; diese Sorte kann ich mir leicht ohne deine Hilfe verschaffen, indem ich sie einfach schieße. Aber ich wünsche die langschnauzige Sorte, welche man hier *Buaya julong-julong* nennt[2] und welche ich im Danau Baru schon gesehen habe. Diese kannst und darfst du doch gewiß für mich fangen, ich werde dich für deine Mühe gerne recht gut entschädigen, ganz besonders, wenn es dir gelingen sollte, die ganz großen Exemplare zu erbeuten."

Hierauf sagte er mir, dies seien auch Krokodile, mit denen er verwandt sei. „Doch kann ich dir", so fuhr er fort, „unter der Bedingung helfen, dieselben zu fangen, wenn du mir ausdrücklich die Erlaubnis gibst, deine eigenen Verwandten, welche du ja auch unter den Buayas hast, zu angeln, und du allein die ganze Verantwortung für alle Folgen übernehmen willst, die daraus entstehen und die bestimmt schlimm für dich sein werden. Ich rate dir aber im guten ab, überlege es wohl, was du tun willst." Lachend sagte ich darauf zu Madullah: „Meinetwegen kannst du gleich alle meine *Sudara-Buaya* (Krokodilverwandten) fangen, je mehr, je lieber, und sollten sie dadurch wirklich erzürnt und bös werden, so laß dies nur meine Sache sein, ich will dir gerne bestätigen, daß du sie ja nur auf mein ausdrückliches Verlangen gefangen hast und dich also keinerlei Schuld dafür trifft."

---

[1] Siehe Tafel: Der Krokodilbeschwörer Madullah mit Fangleine und Angel.

[2] Am Laut Tador wurden mir die Gaviale mit *Buaya Sonnei* bezeichnet; der Name *Buaya jingjulong*, der im neuen BREHM dafür angeführt wird, dürfte wahrscheinlich der Lokalname der Malayen Malakkas dafür sein.

Anthropos X—XI.

Der Krokodilbeschwörer Madullah mit Fangschlinge und Angel.

Anthropos X—XI.

Auf der Krokodiljagd im Pandanusgestrüppe des Danau Kota.

Auf dies hin erklärte sich der Krokodilbeschwörer zu meiner Freude endlich bereit, die Sache zu übernehmen und alles Nötige für den Fang der Gaviale vorzubereiten. Nach zwei Tagen wolle er sich mit der Fangschlinge direkt früh morgens nach Sonnenaufgang am Danau-Baru einfinden, ich aber solle bis dahin einen Affen oder größeren Vogel schießen, den er dann als Lockspeise für die *Buaya julong-julong* verwenden wolle.

Aus den Antworten des Krokodilbeschwörers ersieht man deutlich, welch abergläubische Vorstellungen und Verwandtschaftsideen die Malayen über die Krokodile haben. Dieselben stammen wohl noch aus jenem früheren Zeitalter her, da ein Hindureich auf Sumatra existiert hat; denn unzweifelhaft scheinen mir dabei alte hinduistische Überlieferungen und Einflüsse die Hauptrolle zu spielen.

Aber daß diese Reptilien auch bei den Eingebornen Afrikas und anderer Gebiete ähnliche abergläubische Ansichten hervorgerufen haben, ist bekannt; ich will nur einige erwähnen. So wissen wir, daß noch heutigen Tages bei einigen Negerstämmen des oberen Nilgebietes z. B. der Glaube herrscht, daß im Krokodil und der Hyäne die bösen Geister hausen, die guten dagegen im Rinde, das daher bei ihnen nie geschlachtet wird.

Von den Sakalavas Madagaskars ist mir bekannt, daß sie den Glauben haben, daß, wer ein Krokodil tötet, sicher selbst keines natürlichen Todes stirbt, sondern auch getötet werden wird.

Und von den Hovas sagt Ratzel in seiner Völkerkunde S. 521—522: „Abergläubische Gebräuche, die mit dem Wasser zusammenhängen, führen zum Teil offenbar auf die das Wasser bewohnenden Krokodile zurück. Wer einen Speer am Wasser schüttelt, war von der Rache der Krokodile bedroht, noch mehr, wer Unreinigkeiten in den Fluß warf[1]. Die Antankarana in Nordmadagaskar glauben, daß die Seelen ihrer Häuptlinge in den Krokodilen weiterleben, während die Seelen Niedriggeborner in andere Tiere fahren. Daher werden Krokodile so wenig wie möglich belästigt. Verliert ein Mensch sein Leben durch ein Krokodil, so warnt man diese Tiere, es nicht wieder zu tun, oder versöhnt sogar ihren Zorn, den man fürchtet."

Auch von einem Stamm Deutsch-Neuguineas, den Jabim, wird berichtet, daß sie die Krokodile nicht töten, weil sie glauben, die Seelen der Verstorbenen wohnen in denselben.

Wenn schon nun im allgemeinen der Malaye Krokodile nicht geradezu als heilig verehrt, wie es noch heute in gewissen Teilen Indiens und auch bei den Joloffen Senegambiens geschieht, wo Krokodile sogar in Teichen gehalten und das Fangen und Töten derselben schwer bestraft wird (gilt es doch bekanntlich dem Hindu als sein höchstes Glück, wenn sein Leichnam von Krokodilen verzehrt wird, und ist doch der Gangesgavial dem indischen Gott Wischnu geheiligt), so wird den Krokodilen durch die Malayen immerhin doch

[1] Diese letztere Anschauung deckt sich vollkommen mit denen der Malayen, wie aus meinen Mitteilungen weiter unten ersichtlich ist. Da die Hovas ein Stamm malayischen Ursprungs sind, so wird diese Analogie um so erklärlicher. Bei dem gänzlichen Mangel gefährlicher anderer Tiere auf Madagaskar, darf man sich auch nicht wundern, daß das Krokodil aber auch bei den übrigen Bewohnern der Insel Furcht, und, damit verbunden, abergläubische Ansichten erweckt hat.

auch eine gewisse Verehrung zuteil. Höchstwahrscheinlich spielt hierbei die Furcht vor den Ahnengeistern mit, ist wohl überhaupt die Ursache davon. Ohne zwingenden Grund wird deshalb kein Malaye diese Panzerechsen belästigen. Ja, er nimmt sogar oft gewisse Rücksichten auf dieselben, indem er z. B. vermeidet, in der Nähe derselben Schmutz in das Wasser zu schütten oder es sonstwie zu verunreinigen, weil er glaubt, die Krokodile dadurch zu beleidigen.

Auf anderen Inseln des Archipels geht diese Rücksichtnahme manchmal so weit, „daß sie, wie uns nach den Erzählungen von Eingebornen durch EDUARD v. MARTENS bekannt ist, das Krokodil, das in ihrer Nähe haust und ihr Kind verschlungen hat, nicht nur nicht verfolgen, sondern heilig halten, in dem Glauben, die Seele eines ihrer Vorfahren wohne in ihm und habe gleichsam ein Recht, den Enkel zu sich zu nehmen[1]."

Auf der Ostküste von Sumatra ist aber gerade das Gegenteil davon zutreffend; denn dort wird, wie ich aus Erfahrung weiß, jedes Krokodil, das Menschen angefallen oder sich durch sonstige Räubereien lästig macht, zur Strafe sofort geangelt und dann unter Verwünschungen, Lanzenstichen und Schlagmesserhieben getötet.

ANDERSON berichtet uns zwar von einem riesigen Leistenkrokodil, das er in einem Flusse Sumatras gesehen, das regelmäßig mit Fischköpfen gefüttert wurde und infolge der guten Behandlung so zahm geworden sei, daß es seinen Verehrern gestattet habe, seinen Leib zu berühren. Dies ist aber doch nur ein ganz vereinzelter Ausnahmsfall; denn sonst fällt es auf der Ostküste der Insel wenigstens keinem Eingebornen ein, diese riesigen Reptilien zu füttern. Man läßt sie einfach in Ruhe, solange sie nicht schädigend auftreten; begehen sie aber Räubereien, welche den Eingebornen Schaden verursachen, so bedient man sich eben des *Dukun-Buaya*.

Auf Java hingegen sollen nach RATZEL die Krokodile nahezu gehegt werden: „Man bringt ihnen Opfer, wie z. B. die Placenta bekränzt auf einem kleinen Floß ihnen dargebracht wird. Ehe ein Krokodil getötet wird, hält man ihm oft lange Reden, um ihm den Tod mit Schmeicheleien zu versüßen."

Wie mir aber bei meiner Reise durch Java bekannt wurde, werden die Krokodile bei Menschenraub auch durch Krokodilbeschwörer unter allerlei Zeremonien abergläubischer Art geangelt, wobei man den Köder mit der darin versteckten Angel und Leine mit Schwimmer auf einem kleinen floßartigen Gestell den Fluß hinabtreiben läßt.

Den *Dukun-Buaya* sind die Lieblingsplätze und Aufenthaltsorte im Wasser und zu Land, wo sich Krokodile zu bestimmten Tageszeiten aufhalten oder in der Dämmerungszeit und nachts auf Beute lauern, wohl bekannt. Gestützt nun auf die genaue Kenntnis der Gewohnheiten der in der Nähe der Dörfer befindlichen, sich in den Flüssen oder Binnenseen aufhaltenden Buayas, fällt es dem Krokodilbeschwörer nicht schwer, das richtige Krokodil, das den Angriff ausgeführt hat, ausfindig zu machen, sofern er nur den Platz bezeichnet bekommt, wo das Unglück passierte, wenn das Reptil z. B. einen Menschen beim Wasserholen, Baden oder aus dem Boot,

[1] Aus der preußischen Expedition nach Ostasien, Zoolog., T. 1, S. 278.

was öfters vorkommt, weggeschnappt hat. Der Krokodilbeschwörer weiß eben ganz genau, daß in diesem Revier nur dies oder jenes Exemplar als Missetäter in Betracht kommen kann! So mystisch dies dem Uneingeweihten oft erscheinen mag, daß es dem *Dukun-Buaya* tatsächlich gelingt, das wirklich schuldige Tier zu fangen (was ja meist noch an gewissen Überresten des Opfers, z. B. Ringen oder anderem Schmuck oder Haarresten, die man im Magen des Tieres vorfindet, überzeugend nachgewiesen werden kann), so erklärlich ist dies für den mit diesen Verhältnissen Vertrauten.

An der Gefährlichkeit der Leistenkrokodile ist nicht zu zweifeln, es verlieren durch sie mehr Menschen das Leben, als man vermutet und erfährt. Ich selbst habe in Pagurawan einen jungen Malayen gesehen, dem beim Wasserschöpfen ein Arm von einem solchen Krokodil oberhalb des Ellbogens abgerissen worden war, und in jener Gegend wurden mir zur Zeit meines Aufenthaltes dort selbst mehrere Fälle bekannt, wo Eingeborne von Krokodilen angegriffen und gefressen worden sind. In der Landschaft von Tandjong Kassau in der Provinz Batu Bahra sah ich einmal zufällig an einem badenden älteren Malayen furchtbare Bißnarben, die derselbe oberhalb der Hüfte auf dem Rücken und der Brust aufwies, und die, wie er mir dann auf mein Befragen erklärte, von den Zähnen eines großen Krokodiles herrührten. Wie mir der Betreffende sagte, waren sie zu dritt in einem Sampan bei einbrechender Nacht den Tandjong-Fluß aufwärts gefahren; auf einmal sei er dabei von einem Krokodil mit der Schnauze gepackt und in den Fluß gezogen worden; nur dadurch, daß sein Freund sofort ins Wasser gesprungen und dem Tier nach den Augen gegriffen und sie eingedrückt habe, sei er von dem Tier losgelassen und gerettet worden. Doch habe er noch viele Jahre mit den dabei erhaltenden Bißwunden zu tun gehabt, da dieselben nie recht zuheilen wollten. Die auf beiden Körperseiten des Mannes befindlichen Narben demonstrierten mir seine Aussagen aufs deutlichste. Ich habe später dann nur sehr bedauert, daß ich damals nicht daran gedacht habe, den Mann mit seinen Narben zu photographieren; denn solche Dinge sollte man, wenn sich Gelegenheit bietet, unbedingt im Bilde festzuhalten suchen.

Im Sultanat Indragiri wurde mir während meiner Anwesenheit daselbst eines Tages mitgeteilt, daß tags zuvor ein Sampan mit drei Eingebornen durch ein Krokodil zum Umschlagen gebracht worden sei, wobei sämtliche Insassen ihr Leben verloren hätten. Denn da der Indragiri-Fluß gerade Hochwasser gehabt hat, sind zwei der Leute ertrunken, der dritte dagegen ist dem Krokodil, das den Angriff ausgeführt hatte, zum Opfer gefallen. Bei diesem Anlaß wurden mir noch einige ähnliche Fälle von den Uferbewohnern erzählt, welche sich in den letzten Jahren hier zugetragen hatten. Meist sind es diejenigen Bootsleute, die hinten im Schiffchen sitzen und das Steuer führen, die der Gefahr, von einem Krokodil weggeschnappt zu werden, am ehesten ausgesetzt sind; aber auch in der Mitte solcher Ruderboote befindliche Personen sind schon dem gleichen Schicksal verfallen. Bisweilen kommt es, wie im oben angeführten Falle, vor, daß das Krokodil einen so leichten Sampan mit Schwanzschlägen zertrümmert oder wenigstens zum Kentern bringt, und sich dann im Wasser sein Opfer sucht. Wie mir alle Eingebornen,

mit denen ich mich über die Sache unterhalten habe, versicherten, erfolgen die Angriffe des Krokodils meist derart rasch und fast lautlos, daß man dem Opfer nur höchst selten noch Hilfe leisten kann. Alle bezeichneten es stets als einen außergewöhnlichen Zufall, wenn es hie und da einmal gelingt, dem Reptil seine Beute zu entreißen. Ein Krokodil, das sein Opfer einmal gefaßt hat, läßt es selbst dann nicht los, wenn man ihm mit Parang oder sonstiger Waffe auch direkt auf den Kopf schlägt. Es müsse schon ein wuchtiger Hieb ins Genick oder direkt über die Augen sein, um dies zu erreichen; gewöhnlich sei es aber dazu viel spät, da das Opfer gleich unter Wasser gezogen wird; und sich selten noch wehren könne. Nur dann, so sagten mir die Malayen, wenn dem Krokodil die Beute zu schwer und groß ist, oder es sie ungeschickt gefaßt hat, käme es vor, daß solch ein Opfer noch gerettet werden könne. Es ist mir genau bekannt, daß die Krokodile oft auch ihren Schwanz benützen, um Hunde oder Ziegen, die sich etwa einmal verleiten lassen, am Uferrand solcher Flüsse herumzulaufen, mit einem wohlgezielten Schwanzschlag in den Fluß zu peitschen, um sie so in ihre Gewalt zu bekommen. Die Hunde der Eingebornen sind aber dort sehr vorsichtig, und meiden im allgemeinen instinktiv solch gefahrvolle Spaziergänge, auch sieht man die Hunde nie etwa ihren Durst an von Krokodilen bewohnten Gewässern stillen.

Nach diesen einleitenden, etwas über die allgemeinen Verhältnisse orientierenden Ausführungen gehe ich nun zur Schilderung dieses Fanges der *Buaya*, wie die Krokodile auf malayisch heißen, auch *Buwaya*, über. Etwas unterhalb des Malayen-Kampong (= Dorf) von Djapura befindet sich auf der linken Seite des Indragiri-Stromes, fast gegenüber dem Blindassan-Fluß, der zu dem See von Kota führt, ein kleineres, aber langestrecktes Danau, von ziemlich sumpfiger Beschaffenheit. Dasselbe *Danau-Baru* („Neuer See" genannt) ist zwar ganz unbewohnt, doch wird es hie und da von eingebornen Fischern besucht, denn es bildet für sie einen ergiebigen Fangplatz, der viele Sorten schmackhaftester Eß- und anderer Fische enthält[1]. Dieses Danau steht durch einen am Eingang breiteren, allmählich aber sich etwas verjüngenden Wasserarm mit dem Hauptfluß, dem Indragiri, in Verbindung; daher schwellt es in der Regenzeit, wenn derselbe viel Wasser hat, stark an, ist in der Trockenzeit dagegen, wenn auch nicht gerade dem Austrocknen nahe, so doch nur mit einem niedrigen Wasserstand versehen. Daher treten um diese Jahreszeit besonders zahlreich größere oder kleinere Schlammbänke auf, seichte und tiefere Buchten wechseln mit einander ab, eingefaßt von Schilfgräsern aller Art. Dazwischen erheben sich oft auch Gruppen der so eigenartig auf ihren Stelzwurzeln stehenden Pandanazeen, die ihre schwertförmigen Blätter büschelweise hoch in die Luft emporstrecken, oder teilweise vom Wind geknickt, malerisch zerzaust, herunterhängen lassen. Immergrüne lorbeerartige Bäume zogen sich hinter den Ufern und längs derselben hin, meist überzogen von Rotangschlingpalmen, welche ihre prächtigen Wedel im Sonnenlichte badeten. Dazwischen zog manchmal auch ein weißrindiger hoher Baum mit mächtigen

[1] Wer sich für die Arten interessiert, den verweise ich auf: Fische von Sumatra, gesammelt von G. SCHNEIDER, von Dr. WALTER VOLZ. Rev. Suisse de Zool., Taf. 12, fasc. 2, 1904.

Bretterwurzeln unsere Blicke auf sich, es ist eine Alstonia-Spezies, aus der die Malayen die zähen Griffe ihrer Äxte und anderes Handwerkzeug schnitzen. Gegen die heiße Mittagszeit spiegelte sich die ganze Ufervegetation im Wasserspiegel des Sees in hübschester Weise wieder. Infolge des dunklen schlammigen Seebodens sieht das Wasser zwar fast schwarz aus, erwies sich aber bei näherer Untersuchung doch als ziemlich klar. Eine Unmenge Maler- und Entenmuscheln, auch eine auffallend große Körbchenmuschel (*Corbicula Gustaviana*, nov. sp. v. MARTENS) etc. leben auf den erwähnten Schlammbänken. Diese Arten haben sich fast alle als unbekannt erwiesen[1]. Die lagunenartigen, mit Schilfgräsern bestandenen Stellen wimmelten von Fischen und boten den zahlreich im Danau-Baru lebenden Gavialen reiche Nahrung.

An diesen kleinen Binnenseen fand ich mich nun mit meinem malayischen Diener zur verabredeten Zeit früh morgens ein, wir begegneten aber schon bei der Einfahrt in denselben dem Kahn mit dem Krokodilbeschwörer Madullah. Gemeinschaftlich setzten wir daher die Fahrt fort, und ich stieg sogar, um mich mit ihm besser unterhalten zu können, in sein Boot über und ließ das meinige langsam durch meinen Diener hinterher rudern.

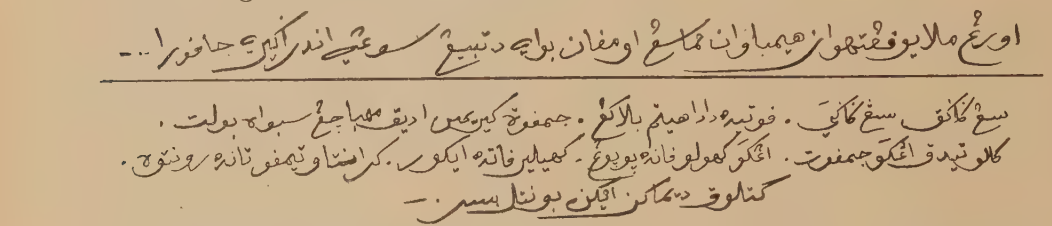
Wir fuhren gemächlich längs des linken Seeufers hin, den Schlammbänken entlang; da, wo eine solche allmählich gegen die Uferböschung anstieg, machte der *Dukun-Buaya* halt und sagte, ich solle nun hier aussteigen. Er selbst raffte dann die am Boden des Schiffchens liegende Fangschlinge zusammen und betrat ebenfalls die Stelle am Ufer. Die Fangschlinge, die ich jetzt genauer betrachtete, bestand aus einem kleinfingerdicken, äußerst zähen, aber geschmeidigen Rotang von ca. 15 *m* Länge, dessen vorderer Teil noch mit einem $2^1/_2$ *m* langen, sehr flach geflochtenem Bastseilstück versehen war, an das er jetzt die eiserne große, in drei starke Widerhaken auslaufende Angel, die ich ihm zur Verfügung gestellt hatte, gut mit Rotang befestigte[2]. Diese Angel wurde dann von Madullah ganz in den Körper des Nashornvogels *(Buceros rhinoceros)*, den ich tags zuvor geschossen und als Lockspeise bestimmt hatte, gestoßen und zudem noch mit den zurückgebogenen Schwanzfedern des Vogels so überdeckt und mit Rotang zusammengeschnürt, nebst den Flügeln, daß äußerlich rein nichts von der eisernen Angel bemerkbar war und dieselbe sehr fest in dem Vogelkörper saß. Nur das mit der Angel in Verbindung stehende flache Bastseil ragte aus dem Becken des Vogels hervor. Daran hängend wurde nun der bereits stark nach Aas riechende Köder gut einen halben Meter über dem Wasserspiegel an einem Baumgabelzweig so befestigt, daß die dahinter anschließende Rotangschlinge, wenn nur leicht daran gezogen wurde, gut ablief, und nirgends Widerstand fand. Am Ende der Leine befestigte der Krokodilbeschwörer schließlich noch einen hellen, fast weißrindigen, aus leichtem Holz bestehenden Block von ca. 30 *cm* Länge und 10 *cm* Dicke, der als Schwimmer dienen sollte, und den man seiner hellen Farbe wegen schon von weitem sehen mußte. Daraufhin brachte er oberhalb der Lockspeise am gleichen Raum noch sieben lange, aus frischen Pisang-

[1] Siehe E. v. MARTENS, Über Land- und Süßwasserschnecken aus Sumatra, gesammelt von G. SCHNEIDER, Nachrichtenblatt d. malakazool. Ges. Nr. 182, S. 3—18.

[2] Siehe Tafel: Der Krokodilbeschwörer Madullah usw.

blättern geschnittene Streifen an. Diese Fransen hatten, wie er mir sagte, die Bedeutung, eventuelle böse Geister, welche den Zauberspruch beeinträchtigen konnten, abzuhalten. Als sämtliche Fransen aufgehängt, und damit nun die letzten Vorbereitungen für die vorzunehmende Krokodilbeschwörung beendet waren, ersuchte mich der *Dukun-Buaya*, den Platz am Land zu verlassen und ins Boot zu gehen. Er selbst stieg jetzt gleichfalls in seinen Sampan und fuhr damit ungefähr 10 *m* vom Ufer weg in den See hinaus, und zwar so, daß er sich genau gegenüber der Lockspeise mit der Fangvorrichtung befand. Dann machte er halt und sprach nun, aufrecht im Schiffchen stehend, mit weithin schallender Stimme seinen Beschwörungsspruch nach der Seefläche und nicht gegen das Land hin.

Im Originaltext lautet derselbe wie folgt:



Beschwörungsspruch beim Auswerfen von Aas zum Fang der Krokodile im Gebrauch bei den Malayen des Indragiri-Flusses bei Djapura.

Orang Malayu pengatahuan himbawan memasang umpan buaya di tebing Sungei Idragiri Djapura.

Sang gaga sang gagai, putih dada, hitam belakang, djemput kiriman adik membatjang sebeah bulat, kalau tidak engkau djemput, ankau kelulu patah njongjong, hehilir patah ikur herantau timpa tanah rumtuh, ketelok di makan ikan buntal besar.

Heiliger Gaga, heiliger Gagai[1], weiß an der Brust, schwarz am Rücken, nimm, was ich schicke, eine runde Ambatjanfrucht; wenn du diese nicht annimmst, wirst du deine Schnauze zerbrechen, wenn du den Fluß aufwärts gehst; den Schwanz zerschlagen, wenn du mit der Strömung schwimmst; mit Erde bedeckt werden, wenn du das Ufer erkletterst, und durch einen großen *Buntal*-Fisch[2] verschlungen werden, sofern du in einer Bucht deine Zuflucht suchest[3].

[1] *Gaga* und *Gagai* = Geister, die mit den Krokodilen verwandt sind.

[2] *Buntal*, eine Fischart mit papageischnabelförmigem Gebiß, welche die Eigenschaft besitzt, sich so mit Luft füllen zu können, daß sie Kugelgestalt annimmt. Die *Buntal*-Fische, von denen man in Sumatra allein zwölf verschiedene Sorten kennt, sind von den Eingebornen gefürchtet, da sie ihnen während des Badens oft kreisrunde Stücke Fleisch aus dem Körper beißen und so äußerst schmerzhafte Wunden verursachen, die, wie ich an meinem eigenen Körper erfahren habe, nur schwer heilen. Es sind *Tedrodon*-Arten, und die Spezies, die bei meinem Fall in Betracht kam, stellte sich als *Tedrodon palembangensis*, BLKR., heraus. Keine derselben erreicht aber besondere Größe, es sind im Gegenteil meist nur Arten, die 20 bis 30 *cm* Länge selten überschreiten; wie man aber aus der Beschwörungsformel ersieht, wird dem *Buntal* im Geisterglauben der Malayen eine solche Größe zugeschrieben, daß er imstande ist, ein erwachsenes Krokodil zu verschlingen.

[3] Herrn Resident BREEDVELDT-BOER, welcher als damaliger Beamter des Sultanats von Indragiri die Liebenswürdigkeit gehabt hat, mir die Beschwörungsformel in der Urschrift schreiben zu lassen, so daß ich dieselbe so exakt bringen kann, sage ich an dieser Stelle nochmals meinen verbindlichsten und besten Dank.

Ich muß erwähnen, daß der alte Krokodilbeschwörer Madullah seinen Beschwörungsspruch dermaßen feierlich in den See hinausrief, daß ich völlig überzeugt wurde, daß er selbst aufrichtig an die Wirkung desselben glaubte. Wiederholt hat er mir auch gesagt, daß es ganz ausgeschlossen sei, ohne diesen Spruch an die Krokodilgeister ein Krokodil zu fangen, es sei ganz unnütz, nur den Versuch dazu machen zu wollen, man würde nur die Geister beleidigen. Fügte er doch auch, um die Krokodilgeister gewissermaßen zu versöhnen, am Ende seines Spruches noch folgende Worte bei: „Wenn du den Köder verschluckst, so sollen alle deine Verwandten, und wären es so viele Tausend, als es Bäume im Wald gibt, am Leben bleiben."

Nachdem Madullah mit seiner Zauberzeremonie fertig war, begaben wir uns per Boot gegen den Eingang zum Danau fahrend in der Nähe dort ans Ufer und warteten hier zwei Stunden, die ich dazu benützte, um nach Landschnecken Umschau zu halten. Denn nach der Ansicht des Krokodilzauberers würde der Geruch der Lockspeise das Krokodil von weitem herbeilocken, so daß es am richtigsten sei, in der Nähe zu bleiben, um dasselbe dann gleich in Empfang nehmen zu können. Als wir uns dann nach etwa zwei Stunden der Stelle, wo unsere Fangvorrichtung angebracht war, näherten, sah ich mit Freude, daß die Lockspeise verschwunden und auch weit und breit keine Fangleine mehr zu sehen war. Das Tier schien also angebissen zu haben, und nun hieß es, die Leine mit dem Schwimmer zu suchen. Auf Anraten des Madullah stieg ich mit meinem Diener in sein Boot zu ihm, und das meinige versteckten wir am Ufer; dann fuhren wir zusammen alle Buchten und kanalartigen Erweiterungen des Danau ab, bis wir nach halbstündigem Suchen den Schwimmer im dichtesten Schilf und in Sumpfgewächsen auffanden.

Mein Diener saß am Steuer, ich in der Mitte und der Zauberer vorn im Boot. Letzterer hob nun zuerst den Schwimmer aus dem Wasser und fing an, die Leine einzuholen, was anfänglich nicht leicht war, da sie, labyrinthförmig verteilt, zwischen den Wasserpflanzen steckte. Nachdem dieselbe etwas über die Hälfte aufgewickelt in unserem Sampan lag, gab's auf einmal einen gewaltigen Ruck, und nun ersuchte mich Madullah, die Leine ebenfalls zu fassen und so zu halten, daß dieselbe immerhin noch etwas ablaufen konnte. Nach der Kraftanstrengung zu schließen, die das Tier machte, um in die Tiefe des Sees zu kommen, mußte es eine ganz ansehnliche Größe haben; wir konnten nur noch mit größter Mühe die Leine halten, und als mir der Krokodilbeschwörer zurief, ich solle dieselbe loslassen, war mir dies absolut unmöglich, da das Krokodil so heftig daran zog, daß es unser Boot pfeilschnell gegen die Mitte des Sees zu schleppte und dasselbe in Gefahr kam, umzuschlagen. Als es mir dann endlich gelang, die Rotangleine loszulassen, waren wir bereits in der Mitte des Sees angelangt, und als Folge davon hatte ich einen blutunterlaufenen Streifen quer über den Handteller der rechten Hand, der mich noch lange Zeit schmerzte. Madullah gab aber immer noch Leine aus, bis das Ziehen schwächer und schwächer wurde. Dann zogen wir wieder mit vereinten Kräften vorsichtig an, und jetzt kam auf einmal die lange Schnauze eines mächtigen Gavials zum Vorschein, die zwar noch in einer Tiefe von etwa 3 *m* schwebte, aber allmählich wurde der ganze Kopf des

Tieres sichtbar und schließlich auch der Körper, doch mit aller unserer Kraft konnten wir den Kopf des Tieres nicht bis an unseren Bootsrand hinauf bekommen. Aber plötzlich gab's einen Ruck, und die Lockspeise mit der Angel kam ohne das Schnabelkrokodil aus der Tiefe des Wassers, nur noch einige Luftblasen, die daraufhin an die Oberfläche des Wassers stiegen, zeigten uns die Stelle an, wo es verschwunden war.

Die Enttäuschung für mich war groß, und ich ärgerte mich, daß ich keinen Gebrauch von meiner Flinte gemacht hatte, als es so schön sichtbar an der Angel gehangen war. Madullah sagte nun ganz ruhig, der Köder ist eben noch nicht tief genug im Magen des Tieres gewesen, darum sei derselbe bei unserem kräftigen Ziehen herausgerissen worden, wir könnten aber dieselbe Lockspeise mit der Angel nochmals benützen, es sei sicher, daß wir die *Buaya julong-julong* damit fangen würden. Ich drückte zwar meine großen Zweifel aus, daß sich das Tier nach den schlimmen Erfahrungen, die es soeben gemacht hatte, nochmals verleiten lasse, den Köder zu verschlucken.

Doch bewahrheitete sich die Sache; denn es passierte uns am selben Tage, daß der Gavial nochmals an denselben Köder ging, und zwar an genau der gleichen Stelle wie das erstemal. Als wir diesmal dazu kamen, sahen wir den Schwimmer mit der Leine aber erst wenige Meter vom Ufer entfernt auf dem Wasser treiben, und obwohl nun Madullah abriet, jetzt schon die Leine einzuholen, so konnte ich doch nicht widerstehen, es sofort zu tun, denn mein Naturforscherherz konnte es nicht erwarten, das stattliche Tier in meinem Besitz zu sehen. Behutsam fingen wir deshalb an, die Leine einzuziehen. Anfangs ging dies auch ganz gut, aber kaum verspürten wir Gegenzug, so ließ derselbe plötzlich nach, und was Madullah vermutet hatte, war geschehen, wir brachten nur die Lockspeise mit der Angel wieder an die Oberfläche des Wassers. Der Krokodilbeschwörer sagte hierauf bloß, er habe es ja gewußt, daß das Krokodil den Köder kaum recht verschluckt gehabt habe und deshalb losgerissen sei, es bleibe nun nichts anderes übrig als die Lockspeise frisch zu binden und aufs neue dort aufzuhängen, aber vor Nacht würde das Tier nicht wieder anbeißen. Nachdem er die Angel wieder hergerichtet und seinen Beschwörungsspruch nochmals hergesagt hatte, kehrten wir nach Djapura zurück.

Am nächsten Morgen, es war noch nicht 7 Uhr, fuhren wir aber zusammen wieder in dem Danau-Baru ein, ich in höchster Spannung, ob der Gavial wirklich nochmals an die Lockspeise gegangen sei. Als wir uns der Stelle näherten, sah ich schon von weitem, daß dies der Fall zu sein schien, und wirklich war der Köder samt der Leine verschwunden. Nun ging das Suchen an, und diesmal gebrauchten wir mehr als eine Stunde, bis wir dieselbe auffanden, wiederum war sie von dem Tier in einen dicht mit Sumpfpflanzen bewachsenen Teil des Danau geschleppt worden. Nachdem wir nun mit aller Vorsicht die Fangleine bis auf ca. 5 bis 6 *m* eingeholt hatten und dann den Widerstand des in der Tiefe am Boden liegenden Tieres spürten, gab Madullah rasch wieder etwas Leine aus, und nun wurde dasselbe durch fortwährendes Anziehen und Wiederloslassen zu ermüden versucht, wie man es beim Fang großer Fische macht. Dabei wurden wir mit unserem Kahn

von dem Gavial (denn um einen solchen handelte es sich, wie wir an der einigemal bis an den Rand unseres Bootes hervorkommenden Schnauze gesehen hatten) eine lange Strecke seeaufwärts gezogen, und zwar mit einer Schnelligkeit, die staunenerregend war und unseren Kahn, der ja kaum mehr als 20 *cm* über der Wasserfläche emporragte, in die Gefahr des Kenterns brachte. Der Geschicklichkeit Madullah's, der aufrecht vorn im Boot stand und mit der Leine manipulierte, sowie des Steuernden, der jede Bewegung des ersteren genau verfolgte und sich darnach richtete, war es zu verdanken, daß nichts Derartiges sich ereignete.

Allmählich nahm aber doch die Kraft des Gavials ab, und nun gelang es unseren anderthalbstündigen Bemühungen endlich, das Tier direkt hinter unser Boot zu bekommen, so daß wir es gegen das Ufer zu bugsieren konnten. Wir hatten es jetzt so hoch bekommen, daß wir nun den ganzen Kopf und den gewaltigen Körper des Tieres unter Wasser deutlich sehen und seine verzweifelten Anstrengungen, um los und in die Tiefe des Sees zu gelangen, beobachten konnten. Aber diesmal hielt die Angel, und wenn es auch dem Mann am Ruder manchen Schweißtropfen verursachte, so gelang es ihm schließlich doch, es in die Nähe des Landes zu bringen. Aber alle unsere Bemühungen, demselben, wenn es den Kopf aus dem Wasser schnellte, was es mehrmals tat, eine Rotangschlinge um die Schnauze zu binden, schlugen fehl, und als es dann ohne solche auf den Uferrand gezogen wurde, schlug es mit seinem Schwanz wütend um sich, so daß es nicht möglich war, ihm zu nahen, um es zu fesseln, und wir verzichteten darauf, dies zu tun.

Sowie das Zangenkrokodil aber vollständig aus dem Wasser aufs Land gezogen worden war, schien sich dasselbe in sein Schicksal ergeben zu haben; denn jetzt blieb es bewegungslos ruhig liegen. Ja, wären nicht die hie und da aufblitzenden Augen gewesen, so hätte man es für tot halten können.

Zur Vorsicht hatten wir das Ende der Schlinge um einen Baum befestigt, aber da ich nach verschiedenen Erfahrungen fürchtete, die Angel könne sich bei plötzlicher starker Anstrengung des Tieres vielleicht doch wieder loslösen und mir das selten große Exemplar entkommen, so entschloß ich mich, es gleich mit einer Kugel zu töten, wenn schon die Haut etc. des Tieres dabei beschädigt werden mußte. Zu diesem Zweck trat ich so 20 bis 25 Schritt von dem Gavial weg, zielte auf sein Genick und drückte mein Gewehr ab. Auf den Schuß, der genau da saß, wo ich gewünscht hatte, drehte sich das Tier mehrmals ganz um und blieb dann regungslos liegen. Hierauf zogen wir dasselbe noch höher aufs Land hinauf und dann nahm ich die Maße davon.

Es erwies sich als ein großes, prächtiges, männliches Exemplar, wie ich ein solches bisher noch nie erbeutet gehabt hatte[1].

Ganze Länge von Schnauzenspitze bis Schwanzende . .	3·80 *m*
Kopflänge	0·75 „
Halslänge	0·33 „
Körperlänge	0·97 „
Schwanzlänge	1·75 „

[1] Siehe Tafel: Geangeltes *Tomistoma Schlegeli* usw.

Halsumfang in der Mitte	0·80 *m*
Umfang über Brust bei Schulterblatt	0·93 „
„ über Bauchmitte	1·12 „
„ vor Becken	0·89 „
„ hinter Becken	0·80 „
„ des Schwanzes an der Wurzel	0·79 „
„ „ „ in der Mitte	0·62 „

von hier an wurde der Schwanz allmählich ruderartig flach und ging im Umfang sehr zurück, wie man aus den folgenden Maßen ersieht: 50, 43, 25, 18, 10 und an dem letzten Ende 7 *cm*. Die Iris zeigte eine schön klare, graubraune Farbe; die Pupille hat längliche, ovale Form und steht senkrecht, sie ist von der Nickhaut und den Lidern aber so überdeckt, daß das Auge geschlitzt erscheint. Bei jüngeren Tieren ist das Auge etwas heller graubraun, oft einen leichten Stich ins Gelbliche zeigend.

Als ich mit dem Messen fertig war, bugsierten wir mit Aufwendung aller unserer Kräfte das tote Reptil in das eine Ruderboot und brachten es nach Djapura, weil ich es hier viel bequemer abbalgen konnte, als auf dem schlammigen Ufer des Danau Baru, das nirgends Schatten gewährte. In Djapura aber hatte ich bei einem befreundeten Gambir-Pflanzer, dem Herrn ANTON V. MECHEL, meinen Hauptstandplatz für das Indragiri-Gebiet und war dort für solche Arbeiten etwas eingerichtet. Denn das riesige Reptil abzuhäuten und die Haut zu konservieren erforderte eine ganz gewaltige Arbeit, besonders da ich zur Hilfe nur einen jungen Chinesen hatte. Kein Malaye wollte dabei helfen, hatten dieselben doch sogar eine gewisse Scheu, das tote Krokodil nur zu berühren. Das Fleisch und Bindegewebe bei den Krokodilen ist derart mit der Haut verwachsen, daß man selbst mit dem besten Messer Mühe hat, die Haut davon abzulösen. Besonders ist der Schwanz bei diesen Tieren mühsam herauszuschälen; aber auch die Bauchhaut läßt sich von den Bauchrippen nur schwer abbalgen, und sehr schwierig ist die Kopfmuskulatur zu entfernen, weil man an dieselbe nur schwer herankommt und spezieller langer Instrumente bedarf, um etwas ausrichten zu können. Der feucht-heißen Temperatur wegen, die hier herrscht, muß man sich mit dem Abbalgen sehr beeilen, da besonders fischfressende Reptilien ungemein rasch in Zersetzung übergehen. Nur dadurch, daß ich den Gavial vor dem Abhäuten außen überall mit einer dreiprozentigen Formollösung angepinselt habe, ist es mir gelungen, zu verhüten, daß die Epidermis sich nicht loslöste, und wirklich tadellos geblieben ist, und dies, trotzdem ich an der Haut noch zwei volle Tage fleißig zu arbeiten hatte, bis dieselbe gründlich von allem Fleisch gereinigt war, und ich sie dann mit Alaun und Salzmischung konservieren konnte. (In Ermanglung von Formol ist zum Anpinseln vor dem Abbalgen auch eine leicht warme Alaunlösung zu empfehlen.) Dafür hatte ich dann später auch die große Freude, die Haut in absolut tadellosem Zustande bei mir zu Hause auspacken zu können. Jetzt steht dies prachtvolle Exemplar von *Tomistoma* naturgetreu ausgestopft in der Eingangshalle des k. k. Naturhistorischen Hofmuseums in Wien und macht auch so noch großen Effekt.

Wegen der unsagbaren Schwierigkeiten, die das Abbalgen, Konservieren und Transportieren so großer Tiere in den Tropen macht (sofern man eben nicht viel Leute, die einem dabei helfen können, zur Verfügung hat, was bei mir nicht der Fall war), habe ich mich meist darauf beschränken müssen, die Häute von nur kleineren Exemplaren dieser Gavialart zu konservieren. Dagegen habe ich aber die ganz großen Stücke, die ich davon noch später erbeutete, als Rohskelette präpariert, weil hierbei die Arbeit viel weniger anstrengend und schwierig war.

Nach dieser Abschweifung, die für Interessenten nützlich sein kann, kehre ich nun wieder zum eigentlichen Thema zurück. Als ich den Magen des Gavial öffnete, sah ich, daß die Lockspeise bereits verdaut worden war, nur der Rotan, mit der dieselbe zugebunden war, nebst Federüberresten und der eiserne Haken, der mit zwei Seiten fest in den Eingeweiden saß, fand sich darin noch vor. Das flache Bastseil, welches mit der Angel verbunden war, lief in einer geraden Linie frei durch den Rachen und hatte sich jetzt nur vorn im Unterkiefer so zwischen die Zähne gelegt, daß es selbst beim Todeskampf nicht durchgebissen war. Die Flachheit des Bastseiles hat eben den Vorteil, daß selbst wenn es einmal quer zu liegen kommt und von den äußerst spitzen Zähnen des Tieres durchbohrt wird, doch nicht agebissen werden kann. Denn wie ich beobachtet habe, rutscht in diesem Falle dasselbe bis auf den Kieferrand in der Höhe der Zähne herunter und bleibt hier fest sitzen. Selbst wenn dann das Krokodil die Kiefer noch so stark zusammenpreßt, wird das Bastseil nicht weiter beschädigt, sondern nur noch fester an die Kieferknochen angedrückt, und die Zähheit der Bastleine verhindert ein Zerreißen derselben.

An Stelle des eisernen Winkelhakens, der mir bald darauf samt der Fangleine durch ein Krokodil verschleppt wurde, und nicht mehr aufgefunden werden konnte, verwendeten wir da ein ca. 30 *cm* langes und etwa 4 bis 5 *cm* dickes Holzstück, das aus dem harten Holz der Nipa-Palme bestand und von Madullah beiderseitig zugespitzt worden war. Genau in der Mitte wurde dann das Bastseil in einer daselbst angebrachten Kerbe gut befestigt. Als Lockspeise benützen wir diesmal einen Affen *(Cercocebus cynomolgus)*; das Angelholz wurde zu diesem Zweck senkrecht in den Kadaver gestoßen und das Ganze gut mit Rotang verschnürt und auch wieder an passender Stelle und mit den genau gleichen abergläubischen Beschwörungszeremonien über dem Wasser aufgehängt, aber diesmal in dem gegenüber dem Danau Baru befindlichen See von Kota[1]. Schon am nächsten Tage hatte ich die Freude, damit einen noch ganz bedeutend größeren Gavial zu erbeuten. Dieses riesenhafte Exemplar von fast 5 *m* zu ermüden und in die Nähe des Seeufers zu bringen, erforderte aber mehrere Stunden und große Anstrengungen. Doch hier hatte ich nun eine ganze Anzahl Uferbewohner (Malayen), welche meist geschickte Fischer waren, zur Hand, die uns halfen, den Koloß ans Land zu bugsieren. Trotzdem aber erwies es sich als unmöglich, denselben vollständig aufs

[1] Siehe Tafel: Auf der Krokodiljagd usw. Dies Bild zeigt auch die eigenartige Schraubenpalmenvegetation (Pandanusform) des Sees.

Trockene zu schleifen, denn er war sogar auch für unsere vereinten Kräfte viel zu schwer; dazu kam noch, daß wir eben in dem weichen Boden des Ufers keinen guten Stand hatten. Ich sah mich deshalb gezwungen, den Gavial sofort zu töten, worauf es gelang, denselben wenigstens ein Stück weiter auf das Land zu ziehen, so daß nur noch der Schwanz im seichten Wasser des Ufers lag. Als das Reptil endlich soweit sichtbar vor uns lag, und wir es nun in seiner ganzen Größe bestaunen und bewundern konnten, mußte ich gestehen, daß es wirklich ein gigantisches Exemplar war, es machte auf mich einen Eindruck, als ob ich einen der ausgestorbenen bekannten Riesensaurier der Jurameere vor mir liegen hätte. Obwohl zehn Eingeborne in hockender Stellung auf seinem Rücken Platz genommen hatten, blieb immer noch ein Stück davon frei. Ich lasse hier nun die Maße, die ich am frisch erbeuteten Tier feststellte, folgen:

Ganze Länge von Schnauzenspitze bis Schwanzende	470	*cm*
Größte Länge des Kopfes	85	„
„ Breite „ „	42	„
Breite des Kopfes vor den Augen, im Bogen gemessen	29	„
„ der Schnauze beim neunten Zahn	10	„
Umfang über die Mitte der Schnauze (der große Zahn oben hier 4 *cm*)	38·5	„
Zwischenkieferstück, welches über den Unterkiefer hervorragt, breit	5·5	„
Die zwei Vorderzähne daselbst waren 2·5 *cm* vorstehend, während die des Unterkiefers vorn 4 *cm* lang waren.		
Der Umfang über Mitte der Nasenlöcher, wo die Schnauze sich wieder etwas verbreitert	32	„
Die Halslänge	37	„
Körperlänge	120	„
Ganze Länge des Vorderbeins bis Zehenspitze	55·5	„
Umfang des Vorderbeins, in der Mitte oben 34 *cm*, unten	29	„
Ganze Länge des Hinterbeins	80	„
Umfang des Oberschenkels, in der Mitte 54 *cm*, über die Waden	40	„

Umfang über Körpermitte kann ich nur schätzungsweise anführen, da es mir nicht möglich gewesen ist, dieselbe wegen der Schwere des Tieres genau zu messen, sie dürfte aber ca. 150 bis 170 *cm* betragen haben. Die Oberseite des Tieres war sehr dunkel braunschwarz und ließ nur noch undeutlich die schwarzen Flecken und Bänder, die jüngere Tiere auszeichnen, erkennen.

Ich will hier nun noch einer anderen Krokodilangel Erwähnung tun, welche die sumatranischen Malayen benützen; denn mit derselben habe ich ebenfalls recht gute Resultate erzielt. Die Angel ist auch aus hartem Holz geschnitzt, aber nicht gerade, sondern sie ist halbmondförmig gebogen und besteht aus zwei derartigen Stücken, einem größeren und einem kleineren. Genau in der Mitte dieser Angelhölzer befindet sich eine Einkerbung zur Befestigung des Bastseiles; das für die größere Angel ist 265 *cm* lang, das kleinere aber nur 23 *cm*. Letzteres ist mit dem großen Bastseil etwas oberhalb verbunden und soll den Zweck haben, daß, wenn die große Angel von dem Krokodil abgebissen würde oder nicht recht fassen sollte, immer noch die kleine ihren Zweck erfüllen könnte. Diese Angel habe ich 1897 in der Landschaft von

Anthropos X—XI.

Geangeltes Tomistoma Schlegeli, S. Müller, von 3·80 *m* Länge aus dem Danau Beru Indragiri, Sumatra.

Anthropos X—XI.

Verfasser und Madullah mit einem geangelten Leistenkrokodil von 3·25 *m* Länge aus dem Danau Kota Indragiri, Sumatra.

Sukaranda in Ober-Langkat am Wampu-Fluß benützt, sie wurde mir von einem Malayen aus Pohorok, einem Dorf einige Stunden oberhalb von Sukaranda Estate, angefertigt (vgl. nachstehendes Bild).

Bei der Herrichtung dieser Angel nahm der Malaye die beiden gebogenen Angelhölzer und steckte sie senkrecht in den Körper eines toten Huhns, das wir als Lockspeise bestimmt hatten. Dann schnürte er das Ganze fest mit Rotang zusammen und hing nun die so beköderte Angel am Ufer des Langkat-Flusses auf, daß dieselbe einen halben Meter über dem Wasserspiegel von einem Gabelzweig frei herunter in der Luft schwebte. Der an das Bastseil sich anschließende lange Rotang wurde aber hier nicht mit einem Schwimmer versehen, weil das Ende derselben um einen am Uferbord stehenden Baumstamm geschlungen und befestigt wurde. Denn in dem hier oben sehr reißenden und breiten Fluß konnte man dem zu angelnden Krokodil nicht solche Freiheit in seinen Bewegungen lassen, wie dies in einem fast abgeschlossenen kleinen Binnensee gut möglich war. Im Fluß hier wäre wohl das Krokodil samt Angel gewiß unauffindbar gewesen.

Krokodilangel der Malayen aus Ober-Langkat.

Es war 7 Uhr früh, als wir die Angel ausgelegt hatten, und schon um 11 Uhr vormittags hatte ich damit ein Leistenkrokodil[1] von 2·20 *m* gefangen. Wenn dasselbe auch ein jüngeres Exemplar war, so zeichnete es sich dafür durch eine schöne lebhafte Zeichnung und Färbung aus. Die schwarzen Flecken und Tupfen, mit der die ganze Oberseite vom Kopf an bis zum Schwanz geschmückt ist, hoben sich von der olivengrünlichen Grundfarbe sowie der leuchtend zitronengelben Unterseite prächtig ab. Diese Farben haben sich sogar an dem jetzt ausgestopften Tier fast wie frisch erhalten; dasselbe steht nun in dem Naturhistorischen Museum der Industriellen-Gesellschaft von Mühlhausen im Elsaß, während die Angel, mit der ich dieses Krokodil erbeutet habe, sich unter der Nr. 11, C. 157, im Basler Museum für Völkerkunde befindet.

In dem Laut Tador, jenem wundervoll, mitten zwischen ca. 50 *m* hohen, von dichtem Urwald bewachsenen Hügeln gelegenen kleinen See in der Landschaft von Tandjong-Kassau, hatte ich, um den See ichthyologisch erforschen zu können, ein Ruderboot transportieren lassen und während mehrerer Wochen täglich darin gefischt; dabei machte ich die angenehme Beobachtung, daß der Heilige See nicht nur viele Fischarten enthielt, sondern auch Sundagaviale. Als ich nun aber den alten Malayen, den mir der *Radja Djantan Ali*, in

[1] Siehe Tafel: Verfasser und Madullah mit einem geangelten Leistenkrokodil usw.

dessen Gebiet der See liegt, als Fischer und Krokodilbeschwörer empfohlen, und den ich darum in meine Dienste genommen hatte, bat, er möchte mir nun helfen, die Gaviale zu fangen, meinte derselbe, dies solle ich ja nicht tun, denn hier sei ein *Kramat* (ein heiliger Ort) und die Geister, die denselben hüten, würden erzürnt werden, wenn ich diese Krokodile wegfange, denn es seien die Hüter des *Kramat* und Sees. Aber da ich damals noch kein Stück dieser Spezies hatte, so lag mir viel daran, sie zu erhalten, und schließlich willigte er unter der Bedingung ein, wenn ich den Geistern des *Kramats* ein weißes Huhn opfere, so wolle er mir beim Fang behilflich sein, aber ich müsse jede Verantwortung dafür übernehmen. Dies versprach ich, und nachdem er eines Tages ein rein weißes Huhn dem *Kramat* geopfert hatte, indem er es schächtete und dann unter allerlei Sprüchen von dem kleinen Inselchen Kaju-api aus in den See warf, hängten wir eine Krokodilangel, die diesmal aus einem eisernen starken Haken bestand, in der bereits angegebenen Weise beködert, auf, aber ohne Schwimmer, da wir das Ende der Leine an einem Baumstamm befestigten. Als wir aber anderen Tages nach unserer Fangvorrichtung sahen, hing bloß noch die Leine da, die Lockspeise mit der Angel fehlte. Durch die jedenfalls gewaltigen Anstrengungen, die das Reptil zu seiner Befreiung gemacht, hatte sich das Bastseil von dem Haken gelöst, und es war entkommen.

Sieben Tage später hatte ich aber mehr Glück; denn als wir nach der Angel, die wir diesmal vorsichtigerweise mit einem Schwimmer versehen hatten, nachsehen gingen, war sie nicht mehr an ihrem Platz, sondern auf der anderen Seite des Sees sah man den Schwimmer herumtreiben. Wir holten nun langsam die Leine ein, wurden von dem Gavial — denn um einen solchen handelte es sich — bis fast ans jenseitige Ufer gezogen, und zwar mit Schnellzugsgeschwindigkeit. Aber noch waren wir nicht am Ufer, als plötzlich die Leine nachgab, und anstatt des Gavials kamen zwei Angeln zum Vorschein. Zu meinem größten Erstaunen zeigte es sich, daß die zweite Angel, welche sich in die neue verankert hatte, diejenige war, die uns vor sieben Tagen abhanden gekommen war! Als der Krokodilbeschwörer dies sah, sagte er erschrocken zu mir: „Herr, der Geist des *Kramat* ist im Krieg mit dir, er ist sehr böse auf dich, deshalb hat er dir das Eisenstück wieder zugestellt. Du mußt dich wohl hüten, ihn noch mehr zu beleidigen. Du bist nicht der erste, der diesen heiligen Ort entweiht, der andere hat dies auch mit seinem Tod büßen müssen; nimm dich also wohl in acht, ich selbst will nichts mehr mit dieser Sache zu tun haben."

Meine Erkundigungen, welche Bewandtnis es mit obiger Geschichte habe, ergaben dann, daß vor Jahren einmal ein Europäer von der benachbarten Tabakpflanzung in Tandjong-Kassau an den See gegangen und die Stille des heiligen Ortes durch vieles Schießen gestört habe, obgleich der ihn begleitende Eingeborne ihn mehrmals gewarnt habe, dies nicht zu tun, um die Geister nicht zu reizen; aber da der Betreffende zufällig wenige Tage nachher starb, so wurde dies dann der Rache der Geister zugeschrieben.

Ich erlaubte mir aber daraufhin allein die Krokodilangeln herzurichten, und es gelang mir sogar, hintereinander mehrere Gaviale im Laut Tador zu

fangen. Der Balg eines solchen Gavial, den ich von dort mitgebracht habe, kam in das Naturhistorische Museum von Mailand.

Es möge nun hier die Sage über den Heiligen See folgen, wie sie mir durch den Radja Djantan Ali von Tandjong-Kassau, in dessen Landschaft sich der See befindet, mitgeteilt worden ist, und nach dessen malayischem Diktat ich dieselben direkt niedergeschrieben habe.

Malayische *Tjarita* (Sage) des Laut Tador.

In früherer Zeit ist da, wo sich heute der Heilige See ausbreitet, ein großes Kampong (Dorf) gestanden, welches über tausend Menschen zählte, und welches wegen der Frömmigkeit seiner Bewohner den Namen *Tador* (Heilig) erhalten hatte. Dreizehn Radjas Alter ist es her, daß der Kampong Tador nun verschwunden und an seiner Stelle plötzlich dieser See erschienen ist. Aber zur Zeit, als das Kampong noch bestanden hat, wurde derselbe von einem mächtigen Radja beherrscht, derselbe hatte eine fünfzehnjährige, zwar schöne, aber übermütige und gar nicht fromme Tochter. In jenen Tagen ging, als die Reifezeit des Reises da war, der Radja zum Ernten ins *ladang*[1] und nahm seine sämtlichen Frauen mit. Die Tochter dagegen blieb ganz allein in dem großen Hause des Radja zurück und spielte Gamelang und sang Lieder dazu. In ihrem Übermut fing sie an zu singen: *Nong nong maho hu Tador marsupit kuling kuling*[2], was soviel heißen soll wie: „Wasser, komme her und überschwemme das Dorf Tador.“ Kaum hatte sie diesen frevelhaften Wunsch gesungen, als der Fluß Tador, welcher am Dorfe vorbeifloß, so groß wurde, daß er über seine Ufer trat und bald alles ringsum von Wassermassen bedeckt wurde, ja in kurzer Zeit stieg das Wasser sogar auch an dem höher gelegenen Hause des Radja empor, und zwar so hoch, daß weder von dem großen Dorfe noch vom Hause des Radja etwas sichtbar blieb. In der Zeit aber, wo die Wassermengen noch im Steigen waren, kam gerade die eine Frau des Radja mit Feuerholz schwer beladen aus dem Reisfeld zurück; sie gelangte aber schon nicht mehr bis zum Hause des Radja, sondern verschwand in den Fluten, bevor sie kaum die Hälfte des Weges dahin zurückgelegt hatte. An dieser Stelle aber, wo das Wasser über ihr zusammen schlug, entstand dann die kleine Insel *Pulo kayu api* (= Feuerholzinsel); denn das gesammelte Brennholz der Frau des Rajda schwamm daselbst oben auf und bildete dann später dies Inselchen im Heiligen See.

Ein Dato namens Kataib begab sich einst an den Heiligen See, um zu fischen. Als er aber im Laut Tador die Angel ausgeworfen hatte, und dieselbe nach einer Weile wieder einzog, bemerkte er zu seinem Schreck, daß er keinen Fisch, sondern ein brennendes Stück Holz an der Angel hängen hatte; als er aber zum zweitenmal die Angel auswarf, zog er Sirih mit Kapor[3] aus dem See heraus. Trotzdem versuchte er es nun ein drittes Mal; aber nun hatte sich die Angel festgehakt, und bei dem Versuch, sie zu lösen, wurde er selbst in die Tiefe des Laut Tador gezogen. Hierbei sah er nun,

[1] *Ladang* = Reisfeld auf trockenem Acker.

[2] Ist eigentlich Battaksch, z. B. *hu* kommt von *Huta* (Dorf).

[3] Bekanntes malayisches Genußmittel, das gekaut wird.

daß sich seine Angel in der Türöffnung des großen Hauses des einstigen Radja verfangen hatte, und er sich in der Wohnung desselben befand. Ferner erblickte er auf dem Grunde des Sees noch den ganzen einst so spurlos verschwundenen großen Kampong Tador. Im selben Moment aber, wo er noch weiter Umschau halten wollte, löste sich plötzlich seine Angel, und er kam wieder an die Oberfläche des Sees zurück. Dieser Dato Kataib war es dann auch, der den anderen Leuten die Kunde von dem versunkenen großen Kampong überbrachte und erzählte, was ihm begegnet sei, und was er dabei gesehen hatte. „Dies, Herr", so sprach der Radja Djantan Ali zu mir, „ist die wirkliche Geschichte des Laut Tador[1]."

* * *

In der einschlägigen Literatur sind Angaben über die Fangmethoden und Krokodilangeln nur spärlich angeführt, aber zwei solcher, die ich aufgefunden, mögen hier nun noch folgen, da dieselben etwas ausführlicher und von den von mir erwähnten verschieden sind.

So entnehme ich aus MARTIN[2], S. 45 und 46, daß die Eingebornen Malakkas den Krokodilfang folgendermaßen betreiben. Er sagt: „Die Eingebornen haben eine eigentümliche Methode, diese Tiere zu fangen. Auf einem geflochtenen Teller wird ein eben getötetes Huhn festgebunden. Diesen Teller befestigt man an einem 10 bis 20 *m* langen Rotang oder an einem Strick aus den schwarzen Fasern der Camuty-Palme und hängt ihn von irgendeiner Stelle des Waldes in den Kanal. Die gefräßigen Krokodile pflegen nun Huhn samt Teller mit einem einzigen Biß zu verschlucken, sind aber nicht imstande, den dünnen und doch zähen Rotang zu zerbeißen, und schleppen denselben nun auf dem Wasser flottierend hinter sich her. Auf diese Weise machen die Malayen das Versteck des Tieres ausfindig und töten es mit Parang und Lanze."

Dazu möchte ich nur bemerken, daß es wahrscheinlicher ist, daß zuerst der Strick aus den Fasern der Camuty-Palme mit der Lockspeise verbunden, und dann erst der Rotang, und zwar sicherlich mit einem Schwimmer am Ende, dabei verwendet wird; denn nach meiner Erfahrung, kann auch ein dünner Rotang von dem Krokodil glatt abgebissen werden, nicht aber der Strick, wenn er flach geflochten ist. Auch wird wohl der Köder nicht im Wasser, sondern über demselben aufgehängt werden; denn dies geht aus der Bemerkung hervor, daß man den Köder mit der Leine vom Wald aus zur Aufstellung bringt, und es entspricht auch ganz malayischer Art, die Sache so herzurichten. Auf der Insel Java wird ein *Rakit* oder kleines floßartiges Gestell an Stelle des geflochtenen Tellers verwendet, auf dem die Lockspeise mit dem eisernen Haken angebracht ist, der auch in Verbindung mit einem flachen

[1] Auf ein dickes, zirka zwei Fuß langes Bambusrohr geschrieben (eingeritzt), aber in battakscher Schrift und Fassung habe ich die gleiche Sage des Laut Tador noch durch einen Battaker aus Undjung Si-Antar, einer in der Nähe des Heiligen Sees befindlichen Battak-Ansiedlung, erhalten. Dasselbe befindet sich jetzt mit meiner ganzen ethnographischen Sammlung, die ich während meiner Reisen in den Battakländern gemacht habe, im Ethnographischen Museum von Neuchâtel.

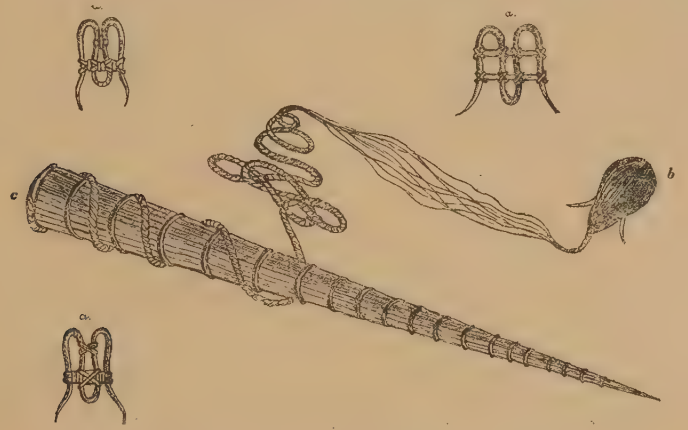
[2] R. MARTIN, Die Inlandstämme der malayischen Halbinsel.

Bastseil und Rotang mit Schwimmer sich befindet. Das Ganze läßt dann der Javane einfach den Fluß hinab treiben, bis ein Krokodil dadurch zum Anbeißen veranlaßt und damit gefangen wird.

Die Dajak von Borneo fangen Gaviale und die echten Krokodile auf ähnliche Weise mit S-förmig gebogenen eisernen Angeln.

Eine von diesen im Malayischen Archipel gebräuchlichen Fangmethoden für Krokodile ganz abweichende interessante Art des Krokodilfangs wird von den Zambesi-Stämmen, speziell von den Marutse, welche zu beiden Seiten des Zambesi wohnen, ausgeübt. RATZEL[1] führt darüber das Folgende an: „Die Bewohner der Zambesi-Ufer sind geschickte Fischer. Große Krokodile werden mittels riesiger Angeln gefangen und getötet.

Die Konstruktion dieser Fangvorrichtung ist sehr sinnreich ausgedacht. Sie besteht nach HOLUB aus einer eisernen Angel, mehreren dünnen Bast-



Eine Krokodilangel der Barotse, Südafrika (nach HOLUB)[2].

a) Verschieden geformte Angelhaken, *b)* Angel mit Köder, *c)* Schwimmer.

schnüren, einem Baststrick und einem Rohrbündel. Der den Angelhaken umhüllende Köder wird von einem Netz gehalten, mehrere 4 bis $4^1/_2$ *m* lange, federspuldicke, sehr fest gedrehte Bastschnüre vermitteln die Verbindung zwischen dem Angelhaken und dem 3 bis $4^1/_2$ *m* langen Basttaue, welches an dem Rohrbündel befestigt ist. Haben die Krokodile in Schescheke in kurzem Zeitraum nacheinander mehrere Opfer gefordert, so werden auf des Königs Geheiß die Krokodilangeln ausgelegt. Man legt das Rohrbündel auf das Ufer, den mit Köder (in Verwesung übergegangenes Hundefleisch) versehenen Angelhaken auf drei Rohrstöckchen, so daß derselbe am Uferrand $1^1/_2$ *m* über dem Wasserspiegel wie auf einem Stühlchen ruht. Wittert das riesige Reptil den Köder, so schwimmt es in seine Nähe und verhält sich hier ruhig bis zum Anbruch der Nacht. Sich aus dem Wasser emporschnellend, erfaßt es den Köder mit seinen riesigen Kinnladen und sucht ihn hinunterzuwürgen. Doch die vorstehenden Hakenspitzen verhindern dies wie auch das Schließen der Kinnladen, wodurch dann das Wasser in den Schlund und die Luftröhre ein-

[1] „Völkerkunde", Bd. I, S. 385.

[2] Entnommen aus RATZEL, „Völkerkunde", II, 1895, S. 219

dringen kann. Das Tier stürzt damit in die Tiefe, nach und nach ermatten seine Anstrengungen, und es treibt stromabwärts. Von seinem Todeskampfe gibt das an der Wasseroberfläche schwimmende Rohrbündel treues Zeugnis. Nach einer halben bis einer Stunde hat der Saurier ausgerungen, wird vom Strome ab und an eine Sandbank oder gegen das Ufer getrieben, wobei das Rohrbündel[1] den Fischern die Beute verrät. Gleich den Fischnetzen sind auch die Krokodilangeln königliches Eigentum."

Wie man aus dieser Beschreibung ersieht, wird also auch bei den afrikanischen Stämmen die Lockspeise mit der Angel für die Krokodile nicht im Wasser, sondern $1^1/_2$ *m* über dem Wasserspiegel aufgehängt. Es geht daraus deutlich hervor, daß von diesen kulturell viel tiefer als die Malayen stehenden Negerstämmen Lebensweise und Gewohnheiten der Krokodile ebenfalls gut beobachtet worden sind, und so Analogien in den Fangmethoden dieser gewaltigen Reptilien hervorgerufen haben, die uns allerdings nicht weiter verwundern dürfen, sondern ganz selbstverständlich erscheinen. Denn beide Rassen waren eben gezwungen, Abwehrmittel gegen die Plage der menschenraubenden oder ihnen sonstwie Schaden zufügenden Krokodile zu ersinnen, und dann gestützt hierauf die ungefährlichste und wohl auch einfachste Art, deren Fang mittels der beköderten Angel zu betreiben. In geschicktester Weise wurde von den Eingebornen dabei die Vorliebe der Tiere an Aas zu gehen und solches von weitem zu wittern, benützt, und hat sie veranlaßt, die Lockspeise mit der darin verborgenen Angel etwas über dem Wasserspiegel aufzuhängen.

Wenn sich nun auch ganz natürlicherweise bei den beiden Rassen Besonderheiten in der Art der Angel finden, so sehen wir doch, daß aber das Grundmotiv und selbst gewisse Einzelheiten der Fangvorrichtung bei den malayischen wie den afrikanischen Stämmen gleich sind.

Während nun aber bei den letzteren das Fleisch und die Eier der Krokodile gerne gegessen werden, und auch deren Fett von ihnen verwendet wird, und der Inhalt der vier Moschusdrüsen sich bei ihnen sogar höchster Wertschätzung erfreut, da sie Salben daraus bereiten, mit denen sich ihre Frauen Haar und Körper einreiben, um sich damit zu parfümieren, benützt dagegen der Malaye im allgemeinen gar nichts von diesen Reptilien. Dies hängt wohl sicher mit seinen abergläubischen Vorstellungen, die er von diesen Tieren hat, zusammen. Das einzige, was gewisse Malayenstämme sich von einem toten Krokodil etwa aneignen, sind einzelne Zähne oder Krallen, die sie als Amulett tragen. In Siam soll Krokodilfleisch hie und da öffentlich auf dem Markt verkauft werden, auch wird es von chinesischen Kulis gegessen; für uns Europäer aber hat es, wie ich selber konstatierte, einen widerlichen Geschmack, der es für uns ungenießbar macht, obschon das Fleisch schön weiß aussieht und darin sehr dem der großen Varanus-Echsen gleicht, welche man ganz gut essen kann, wenn man nichts Besseres zur Verfügung hat, da demselben der äußerst widerliche Fisch- und auch Moschusgeruch, den Krokodilfleisch besitzt, fehlt.

[1] Dasselbe erfüllt hier also genau den gleichen Zweck wie der Schwimmer bei den Malayen.

Betóya-Sprachen Nordwestbrasiliens und der angrenzenden Gebiete.

Von Theodor Koch-Grünberg.

(Schluß.)

Vokabulare von *Betóya*-Sprachen des Rio Caiarý-Uaupés.

(Aufgenommen von Hermann Schmidt aus Wittstock a. D. 1906—1908.)

A. Körperteile.

1. Tukáno	2. Uaíkana	3. Karapaná	4. Uanána	5. Kobéua
Zunge *igmeno*	*egmenó*	*nyemeró*	*iyáxmamu*	*hemendó*
Mund *esero*	*tsero*	*iliséro*	*déx̣kada*	*yékāmó*
Oberlippe *sepīm, isému*	*tsubeta*	*lisétī*	*dusero katsáro*	*yẹko*
Unterlippe *séka*	*tsubeta*	*karókamakáto*	*bix̣sero doka*	*kásino*
Zahn *opiri*	*peri*	*ópī*	*pidi*	*kóopi*
Nase *enkēn*	*ekeá*	*okiá*	*kaino*	*oéka*
Nasenloch *enkēnpe*	*ekópé*	*akyopé*	*kainógpāri*	*oékobé*
Auge *omẹpado, kaxpéa*	*kapia*	*kapẹa*	*padi*	*yákōli*
Ohr *amẹperó*	*kamunu*	*amōno*	*kamonó*	*kamuka*
Ohrloch (Gehörgang) *amẹperó depoka, omẹpẹ*	*okupé*	*amoapé*	*kamonó(g)pāri*	*kamókobé*
Stirn *diapotema, deaposero*	*uirōi*	*liapoa*	*huduaxpa*	*tantauā*
Kopf *depoá*	*daxpu*	*lipá*	*baxpụ̣*	*hipóbo*
Haar *poali*	*puali*	*poá*	*poá*	*podá*
Augenbrauen *kapepoali, kaxpeuẹni*	*pekoali*	*kapá apoa*	*kapapaịn*	*yakópodá*
Augenwimpern *kaxpepoali*	*kapé*	*kapá apoa*	*kapapoá*	*yakópodá*
Bart *iségapoali*	*sepoa*	*liséроa*	*isepoáli*	*(h)yewuī*
Schamhaar *itápoali*	*kitapoari*	*yitápoa*	*bitapoáli*	*hida*
Wange *uasupero, uasudiá*	*esepuri*	*yoasopana*	*uatsupuli*	*péua*
Kinn *iseka*	*seká*	*lisépotiá*	*puitika*	*yedoẹ*
Schulter *akoporo*	*kompara*	*likaputá*	*komápāli*	*alibó*
Oberarm *amoka depoka*	*amuka*	*likapān*	*yaxsé*	*hika gopobi*
Unterarm *amoka*	*amuka*	*likapān*	*yaxsé*	*amōé*
Ellenbogen *amoka enipedo*	*damendoro*	*likáhalika*	*uamukuli*	*aríyo*
Hand *amōpamō*	*amupi*	*oamó*	*uamūm-ká*	*puiri*
Handrücken *amopikare, amopamo sēēma*	*amukanó*	*oamó bui*	*uamūm-kamá*	*puiri oma*
Handfläche *amōpamō*	*amuka tiro*	*oamó kotiró*	*uamūm-kamá*	*puiri koliba*
Finger *amōpitá*	*amupié*	*oamōxā*	*uamūpikali*	*amóyá*
Daumen *amōpitá paiká*	—	*oamōxā paké(r)*	*uamū kapidia*	*amó bosiyá*

1. Tukáno	2. Uaíkana	3. Karapaná	4. Uanána	5. Kobéua
Zeigefinger *amōpitá nyupoaka*	—	*nyopoarika*	*nūmpudiá*	*amó abiolyo*
Mittelfinger *amōpitá kakan*	—	*apénengoa makaka*	*yoadiá*	*(apé) (amó) polau i·*
Ringfinger *amōpitá niχkoká*	—	*oamo huatika*	*datšōm kamkāli*	*amó tukálī [kādo*
Kleinfinger *kákan iaxtikapü*	—	*oamó tusárika*	*kāmkāli*	*amó pinidikaua*
Fingernagel *amuseró*	*amusedé*	*uamuyéro*	*nuipulia*	*kiaué*
Bein *miχkanga, dipodiá*	*utsolidó*	*ūnika*	*intšuinki*	*arada*
Oberschenkel *eitsó*	*utsó*	*iséputa*	*dextsa*	*toari*
Unterschenkel *meiχkambia*	—	—	*iχyinké*	—
Knie *isepekoá*	*utsópokori*	*lipopatúa*	*dutsá petšú*	*niabo*
Fußrücken *depopamá*	*dapoka*	*lipó bui*	*dapópáma*	*koárī*
Fuß *depopamá*	*dapoka*	*lipóhitó*	*daporó*	*kibōbá*
Sohle *depopamá*	*dapoka tiró*	*lipókotiró*	*dapokótiró*	*kibó koliba*
Ferse *depódiá*	*dapondiá*	*lipóhió*	*dapó diró*	*kibó tiari*
Zehen *depopegali*	*dapopipaka*	*lipóholi*	*dapo pidiayaka*	*kibódoa*
Zehennagel *deposeró*	—	—	—	—
Körper *opui, mane uxpüi*	*pagi*	*rupai*	*paké*	*kaiki*
Hals *uamuitá*	*uamuá*	*waméa*	*uamia*	*liamémo*
Nacken *uhamotá*	*uamutá*	*koméa*	*kumapali*	*liamé koribo*
Kehle *ōká*	*uamukapé*	*butširikábú*	*uamia dapotó*	*yauáibo*
Achselhöhle *mukámuká; sešanuša, sękaruxká*	*kenuká*	*likárokáro*	*karóká*	*alikaro*
Schulterblatt *opadó, axkóporó*	*biropé*	*koméa*	*kumapali*	*aribó*
Rippen *paga, patépaṁá*	*atipamó*	*oaru*	*tsukuntumi*	*tenkorami*
Brust (männl. und weibl.) *kurtido, kuxtiró*	*peni*	*koatiro*	*kuxtiró*	*niarébа*
Brustwarze (männl. und weibl.) *opēni*	*peni*	*opéa*	*penó*	*opé*
Bauch *inénye, timana, pā*	*barga*	*paró*	*paró*	*yapibu*
Nabel *semaiya, tsumuá*	*semiá*	*homáperó*	*tsumiéká*	*hōmīrō*
Nabelstrang *semanda*	—	—	—	—
Herz *heriponá*	*arepemá*	*nyémeriti*	*eheriponá*	*peni*
Gesäß *sigá, siá*	*setura*	*itiá*	*χiaka*	*kirábü*
Rücken *semęha, seęmá*	*irópe*	*haũké*	*baropesá*	*yapitamu*
Seite *patépamá*	*tipámakupá*	*oaru*	*tsukuntumi*	*tenkorámi*
Haut *katséro*	*aséro*	*aséro*	*katsaró*	*kahé*
Penis *nonīngé*	*noné*	*uateri*	*noné*	*kiχórakó*

Vagina *iapé*	*kitapé*	*niané*	*iyaxpá*	*naédá, noédó, naēn-*
Hoden *axpainutoá*	*penitauá*	*apéa*	*oxpanitoká*	*pépa komuyu [da*
Anus *noli, xipę, hipę*	*sipé*	*itapé*	*tepé*	*kirákobę*
Knochen *auá, oá*	*koani*	*oaló*	*koá*	*kuādó*
Blut *dī*	*dī*	*līī*	*dī*	*hiwę*
Ader *oadari*	*koali*	*uauę*	*oadari*	*popamo*
Puls *omópamá*	*aripanó*	*uamóbia*	*uamu kai aripanó*	*polékuari*
Fleisch *ani; katsęró* (? vgl. Haut)	*dii*	*yioxmālá*	*dīt*	*hikuādó*
Leber *emetoli*	*hegepuná*	*yéripuná*	*eheripuná*	*omędi*
Lunge *patipamá*	—	—	—	—
Magen *itákoté, itésutiró*	*herinenó*	*itá putaxé*	*iēngnēn*	*kurauadi*
Därme *itámitšindá*	*titamsi*	*itápuá*	*timisi*	*kirabó*
Speichel *itsękó*	*ditá*	*iko eyoré riké*	*tšatšökó*	*hékutūnhē*
Urin *olęye, oná*	*kamúle*	*onériké*	*konokó, yoxhá*	*konéyé*
Schweiß *sotiuatsa, sotiwatsi, àsituiasé*	*urōtinú*	*axipoado*	*soīxti*	*ixóuauii*
Träne *urá, kapēko*	*kapétsuti*	*otiga*	*iákoko*	*odiibu*
Kot *itá*	*tüü*	*unā atiá*	*tüú*	*makahakiu*
Atem —	—	*yeripétiyé*	—	*kapimbo*
Schnabel *gosedo, ekiá*	*kenó*	*abo itiá*	*kenó*	*omékuiyé*
Schwanz *pikonó*	*pikonó*	*yaé enami*	*pitšono*	*makaībi*
Flügel *wuitsę*	*kemboberoi*	*wuijami (?)*	*iyahá kamürüpü*	*uotyi (?)*
Feder —	—	—	*kuá*	—
Wunde *kaminó*	*kami*	*lī*	*kaminó*	*hiwę*
Kuß —	—	—	*doxšoikeda*	—

B. Elemente, Natur.

Wasser *akó*	*ōkó*	*ókō*	*kó*	*ókó*
Fluß *diá*	*ria*	*liá*	*diá*	*hiá*
Caiarý-Uaupés *diaposá*	—	—	—	—
Bach *māā*	*mā*	*liāmá*	*mā*	*hiáhiyá*
Flußmündung *diátseró*	*māpito*	*pitó*	*mahápitšó*	*kipori*
Flußwindung (Volta) *panyoá*	*nyohá*	*kānyoá*	*palihoaka hireni*	*kaine kapinto*
Feuer *pekame*	*pekaré*	*pēró*	*pšaka*	*tōabō*
Rauch *omęa*	*homę*	*butšarī*	*mah*	*bikó*

1. Tukáno	2. Uaíkana	3. Karapaná	4. Uanána	5. Kobéua
Kohle *nĩxtĩ*	*mixti*	—	*nixtinká*	*uátoti*
Asche *pekánohá*	*iiti*	*netĩ*	*pitšániti*	*oatótši*
Brennholz *peká*	*peka*	*pé*	*pĩtyá*	*pēká*
Himmel *imuitsę*	*yuxkiri*	*utãn*	*mẹatsãĩ*	*kurakó*
Luft *ĩmano*	*eknolo*	*uinó*	—	*omébo*
Wolken *huipó*	*okmea*	*umaxhẹ*	*buídi, mẹtsẹwexte*	*kauwãlõ*
Regen *okoró*	*okoró*	*ókõ kaiya*	*koró*	*ókó ókaiyu*
Donner *buixpó, pápago*	*bixpó*	*buipó payamé*	*hüixpó*	*oponto yawiwa*
Blitz *buixpó yabóiimi*	*hiabáro*	*buipó yabéyamé*	*hüixpó orko estero*	*yaroĩwı*
Gewitter —	—	—	*hüixpo mišika*	—
Nebel *nianó*	—	—	—	—
Tau *nokuatsekó*	—	—	-	—
Regenbogen *boame, korotaliá, pinó*	—	—	—	—
Sonne *moipo, muhüipó*	*atsó*	*moipó*	*tsẹ*	*awiá*
Schatten *yisero, miamu*	*ikoáko*	*atiyami (?)*	—	*boĩuwi (?)*
Sonne mittags *imano móipo*	*atsó*	*oberi oatoa*	*koarípá*	*awiá hahaukóriká*
Sonne morgens *asika*	—	*niamiroká*	*uamatsimiatoro*	*hawéna*
Sonne abends *móipo saiyó*	—	*niamiká*	*tsutsárolina*	*nainó*
Jahr *köemá, köamá*	*poẹkiü*	*kemá*	*poidó*	*ixirumu*
Tag *iamékó, ümükó*	*kümiá*	*bureko*	*daxšó*	*harauwi*
Nacht *niami*	*niami*	*nyami*	*iyami [yamin yaka*	*yamı*
Frühmorgens (madrugada) *niamiaká*	*boréro*	*niamékoroka*	*karaka kanipa (?), i-*	*yami karika*
Mitternacht *niamidéxko*	*niaminakó*	*niamika*	*iyamira tšomiká*	*nainó*
Mond *moipó, muhüipó*	—	*moipó*	*iyamım makali dot-sẽn*	*awiá*
Vollmond *moipó paiyü*	—	*moipó bugarabi*	*piri hikina danotsãn*	*awiá dıbólabı*
Kleiner Mond *mama moipó, bobali moaná*	—	*moipó okangaki* (= Neumond)	*tsõm akolika roka-hira*	*awiá kiénke uraki dibólabi*
Stern, groß *miakõa*	—	*yakópaké*	*yapitš yauaká*	*oayédi*
Stern, klein *bõléká*	—	*nióko*	*yapitšoãn*	*abiákoli*
Venus *iamiyoka*	—	*kapana*	—	*obedui abiákoli*
Sirius —	—	*yauilipui*	—	*tuipẹ*
Südliches Kreuz *iamioká*	—	*yauikorotolo*	—	*utšiwi*

Erdboden *nokuka*	*kataro*	*yiépá*	*kinino*	*hobo*
Feld *tabuxtera*	*tabetia*	*máka*	*kabuturu*	*imalo*
Weg *maá*	*maā*	*mā*	*máā*	*mā*
Berg *uaná*	*ugnáno*	*utān (?)*	*tüinkĩn*	*kináko*
Wald *makanké, amauxteaká*	*makánuká*	*bulékō*	*neχkõn*	*sawana kaino*
Gras *tá*	*tā*	*tá*	*tā*	*koniá*
Höhle *koxpé*	*axtā (?)*	*opé*	*tinuti (?)*	*kobé*
Insel *nakenó*	*nuxkinú*	*yukipoa*	*malinkõnka*	*hiauwi*
Strand *noxkumporo*	*koxkaro*	*paputirú*	*padiró, padu biχhiá*	*hepānkū*
Sand *noxkumpali*	*pareró*	*pá, niéri*	*padudáaká*	*hepān*
Wasserfall *poɐwa*	*pauia*	*poɐra*	*pauiyɐ*	*kelama koya*
Ufer *biatsomota*	—	—	*nono*	*omembu*
Stein *ĩχtaia*	*axtá*	*igtān*	*taka*	*kelambo*
Felsen *iχtaia peika*	—	*igtān pairo*	—	*kelaua*
Eisen —	—	—	—	*taūnyo*
Pflanzung —	—	—	*ueχtsá*	—
Der Fluß fällt —	—	—	—	*hia koaiyü*
Der Fluß steigt —	—	—	—	*hia yabaiyü*

C. Haus, Gerät, Schmuck usw.

Haus *wuii, wĩi*	*ūī*	*wī*	*oiõ*	*kelami*
Dach *mogi, uerü posani*	*ūī axtsono*	*kapaiwīri*	*nax šatanyo*	*kelami kaiyami*
Türloch —	—	*hopé*	—	—
Tür *spépitó*	*tsupéka*	*hopeturikaro*	*spaka*	*yosaiba*
Pfosten *boxtá*	*boxtali*	*huipotá*	*boxto*	*bokipoari*
Wand *dita kotaxla, boxta kekeró*	*utapi aili*	*yātšó*	*kotsoda*	*heribá*
Gerüst im Haus, auf das man Sachen legt *katsá*	—	—	*tsanktsaka*	—
Bratrost (für Fische etc.) —	—	—	*uaiktsalio*	—
Sitzschemel *kumunó*	*kumunu*	*kumuno*	*kumunu*	*miákā*
Hängematte *pūnü*	*peenó*	*iro yitá*	*pēēnó*	*panké*
Miriti-Hängematte *neapumi*	*toānya*	*puān*	*nāāpēēnó*	*panké*
Tucum-Hängematte *yuxka punínyi*	—	—	*yuxkapo*	—
Baumwolle-Hängematte *yuxkapuni*	*yuxtapinó*	*yitá puān*	*yuxtá pēēnó*	*paumé*
Sparren *uaxtsoli, uimaxtsåni*	*axtsoni*	*poanrepo*	*uiátsolé*	*panboka*

1. Tukáno	2. Uaíkana	3. Karapaná	4. Uanána	5. Kobéua
Lange Bank *komunó perikṵmunó*	*umunui*	*komopaino*	*huhupata*	*niawé*
Kaschirítrog *perukü̱xtsü*	*paiyurú kusá*	*komoriká*	*paiyarú butsóká*	*yiaudobi, yaurobü*
Korbwanne (für Mandiokafladen etc.) *ṵhibaxtü*	*hubati*	*uipati*	*uibaxtido*	*abukuyá*
Matte *uhibati*	—	—	—	—
Mörser *pamoá*	*paroá*	*lokarikarika*	*pamunuika*	*totaibi*
Kattun *suteró*	*suti*	*hutero*	*sutído*	*kuitoté*
Baumwolle *yuxká*	*yuxtapum*	*yitá*	*yuxtá*	*kuitoté*
Fransen an der Hängematte —	—	—	—	*kuitoté panké*
Backherd *axtáro*	*axtaró*	—	*kataró*	*panamiua*
Webstuhl *pũnü kasepini*	*yuxkó yipeni*	*hõá*	*pinó daxpolipinó*	*tombi*
Webemesser *pũnü patülüpü*	*kentui yipeni*	*niamá*	*pinó paturó*	*yamacaraua*
Fischnetz *õhenẑü*	*uayeni*	*bapi*	*uainimi*	*papiti*
Fischreuse *bi̱xkauü*	*buxaró*	—	*bi̱xkaró*	*daulinyi*
Große Fischfalle (Cacury) *waidá*	*uaxiroi*	—	*uairó*	*kobobü*
Mandiokaschlauch (Tipití) *maxtīká*	*tipó*	*pinaui*	*uaxtiá poka*	*narānyi*
Haken zum Anhängen des Mandiokaschlauches *ita-*	*daxsé*	*nomo'ikakaua*	*tipolidasá*	*tuikaraua*
Tragkorb *peī* *[boli ne̱xkān*	*puiró*	*pi*	*pedo*	*puigá*
Tragkorbband *peīkanó*	—	—	—	—
Sieb *tõmpá, pamotsō, sioá*	*pamutsuá*	*étolipá*	*seoká*	*pédibá*
Reibebrett *tsókóno*	*sakúnu*	*hókōló*	*sakonó*	*pédiko*
Feuerfächer *ueninó*	*uininú*	*uenino*	*uininó*	*mukamba*
Kalabasse *uháró*	*haga*	*uáro*	*uaistóaká*	*hokowẹ*
Tönerner Herdfuß *hitali, tsálinó*	*huitáliá*	*liapé*	*huitiri*	*horópora*
Kochtopf *kipúte*	*ĩstúi*	*koarikaré*	*stuü*	*kuendo*
Eßtopf *biatü*	*ĩstúi*	*hoté*	*oháka*	*kuengé*
Teller *baxpá*	—	—	—	—
Wassertopf *akonisé, (e)stuü*	*ĩstúi*	*ōkó koarikaré*	*ituü*	*ókó roaibi*
Untersatz für Töpfe —	—	—	—	*kanüri*
Kaschirítopf *peruté*	*paiyurú ĩstúi*	*hotébikiri*	*pairutsoka*	*pakohorobi*
Kaschirí *peru*	*paiyurú*	*étahé*	*paiyarú*	*okuiyé*
Bemalter Topf *(e)stuü oholititü, kapitü*	*ĩstúi horitirirá*	*kawolikitiri*	*istuü holitiriró*	*toiduibü*
Axt *komẽngá*	*komeá*	*koméa*	*kumá*	*hoaiki*
Steinaxt *yurikome*	—	*komébikũa*	—	*abohuaidi*

Messer *nĩnpi piáka*	*iepai*	*yiserikapai*	*hitsolipī(x̣)*	*tauhiwẹ*
Schleifstein *nĩnpini aseyáia, büükü*	*sioliá*	*toiya*	*disika*	*õhẽhãkãi*
Einbaum *yüxkiséü*	*buxkoá*	*komoá*	*bitsóka*	*yadáku*
Bootbauer —	—	*kumoa munẹ*	—	—
Montaría *yuké kuraka, amẹ́lokü*	*buxkoá*	*okãnka*	*bitsóka dooliá*	*yadáhinku*
Sonnendach (Tolda) über dem Boot *yüxkiséu maonó*	*tsaroká*	*bigato rikaro*	*bitsóka mualipama*	*hiaruku kelami*
Ruder *uhapém*	*hoapain*	*oarikapãn*	*ohaĩyero*	*yadaué*
Ruderer *ohápi*	—	*oãdá*	*oharonino*	*dauake*
Flechtmatte zum Bedecken der Ladung —	—	—	—	*hiarukuna moiba*
Steuer *otoripi, auripi*	*oteripain*	*oatolıkapãn*	*ohátáya*	*hapuayá*
Steuermann *auutúyü, aũyü*	*ãũtoró*	*uatuiyá*	*utuliró*	*hapuadi*
Stock *baxtsẹo mundükü*	*yualipain*	*rokane kané*	*tuádu*	*tota aké*
Bogen *buẹgaté*	*buẹristá*	*yerubitó*	*beringta*	*tẹmo tarabi*
Sehne *buẹgaté kanó*	*kanó*	*yerubitó kano*	*beringta kano*	*tẹmo hutumé*
Pfeil *anẽnge bẽxtsú*	*kanini*	*yerui*	*kanenke*	*tẹmo yo*
Blasrohr *buxpuö*	*uxpugi*	*bõpõá*	*põõka*	*poãnyo*
Köcher *busasanino, mimatsá*	*hauró*	*boxõakapi*	*huané*	*põãmbi*
Giftpfeilchen *bũtsá, buxpuötsöro*	*kanini*	*oakari*	*búa*	*koxádodo*
Baumseide (Samauma) *ioxodari, bũtsẹ sutiro*	*yuxtapum*	*boxa*	*yuxtapino*	*yui-kuitoté*
Angel *oheẋtsẹ doxkero*	*yuyẹye*	*waĩ wériké*	*iogá*	*hãhõwaiyo*
Angelschnur *ohéri kanó*	*iẹri kanó*	*waĩ wéri kãnwé*	*yauarikano*	*hãhõwaimé*
Schild *baxtiparó*	*tuxtikeró*	*wapérõ*	*baxtitšo*	*kahépoli*
Tanzrassellanze *gãigü*	*yaiyü*	*métšó*	*gaiti*	*bẹẋoli*
Lanze *oreró*	—	*apométšolo*	*doxkáia*	*tãũmũ*
Gewehr *pekaui*	*peẋkaui*	*périká*	*pitšiki*	*opóni*
Pulver *peká nuá*	*peẋkanua*	*péauá*	*pitšánoá*	*opó úa*
Schrot *peka pege*	*kaiperi*	*péãpé*	*pitšá pari*	*opó abé*
Besen —	—	—	*kariboka*	—
Hüftschnur *siópenda, iéẋkeperi*	*hitẹhikãna*	*oẹniariké*	*uaxilida*	*kopiamba*
Schamschurz (des Mannes) *uaxtsoró*	*oatsokiro*	*ũẹri*	*oxtsokiró*	*yapiuá*
Schamschurz (der Frau) *iaxtsaró*	*ikatsaro*	*yakẹbairó*	*uaxtsokiró*	*mahidá tahibó*
Quarzzylinder (Brustschmuck) *tamboá*	—	—	*temboaka*	*kenádo*
Armband *baxtsakanó*	*yaxké*	*waikabé*	*nali*	*mahidá*
Knieband *yuxkátseró*	*tasero*	*yitẹro*	*taisedo*	*niulaua*

1. Tukáno	2. Uaíkana	3. Karapaná	4. Uanána	5. Kobéua
Kamm *író*	*küiro*	*īró*	*kiró*	*kāmbá*
Galafederbinde *pesáro, tamboa, oikonapali, mahá-*	—	*mápoá*	*mapoaka*	*mapéna*
Tanzmaske — *[poló*	—	*huitiró*	*yiakotsutiro*	*takahe, aboki, tāki*
Tanztrommel *toáte paká*	*toatiá*	*yukuliká*	*toatí*	*témolibi*
Signaltrommel *toáte*	*toáte*	—	*toatí pidiá*	*ménébi*
Knochenflöte *méuüi*	*yauikoani*	*niamau oawo*	*yiamákoá*	*kuaro*
Panfeife *uémpompali, karisó*	*eapamalé*	*perūbali*	*uliapa*	*pédūba*
Große Tanzflöte (Yapurutu) *uenui, buxupö*	—	—	—	—
Yuruparýflöte *mīni*	*basaküró*	—	*basankiró*	—
Fest, Tanz *basatsémáni*	*basaiẹ*	*basaré*	*baxtsali tsoro*	*opaiu*

D. Mensch, Familie.

Mensch, Mann *uamá, ömé*	*omenó*	*kaimá*	*mēno*	*amaua*
Leute *maxtsá*	*maxtsá*	*kapana*	*maxtsá*	*obẹdiwi*
Familie *maxtsá imenakana*	*namunó*	*nokaraka meniámā*	*iyimaná mákaina*	*obẹbéma*
Ehemann *manpui, ponakü*	*manemó*	*momanapi*	*maninó*	*mimalipaki*
Vater *paxkü*	*paxküró*	*mopaki*	*pakíro*	*mipaki*
Weib *nemó*	*nominó*	*nomió*	*nominó*	*nomió*
Mutter *yépaxkó*	*paxkoro*	*mopako*	*topkoró*	*hipáko*
Schwiegervater *maxkápoaki*	*malionó*	*yimaiiko*	*topki namonó*	*hiwẹko*
Schwiegermutter *kenamópáxka*	*malionó tomaleonó*	*yimaiiko*	*tomanétšano*	*hiwẹko*
Kind *kimaxkó*	*henó*	*kaniroká*	*ihinoká*	*yeroki*
Säugling *tsoāngá*	*tsoainá*	*kaxhohuaka*	*tsoákaká*	*huainina*
Sohn *yemaxké*	*hipakoró*	*yimāké*	*tomaxkino*	*himáki*
Tochter *yemaxko*	—	—	*tomaxkino*	*himáki*
Jungfrau *nomeó*	*noxminó*	*kauamā*	*noxmino*	*boxhiyó*
Schwiegersohn *yebáxtsokü*	*naxminó*	*kauamā nemókiki*	*mani maxkenó*	*mamanomikiki*
Schwiegertochter *yẹbuxé*	*hamanitorò*	*yimākó*	*tonamu maxkenó*	*himākó*
Enkel *biéxkará*	*tutiró*	*tutiyati ropi kauamā nemokiki matuti*	*topánaminó*	*aipedo haraduirúmū*
Enkelin *panamé, yökarimaxko*	—	— *[yati*	—	—
Jüngling *mámüi*	*muaxminaru*	*kauámā*	*hihinoka*	*boxhiyó*

Knabe *uin mangü*	—	—	—
Bruder *axkabi*	*maxminó*	*yibaii*	*tauikoró*	*hīyokĭ*
Schwester *yekapiá, yékauara*	*maxmionó*	*yibaiy̆ó*	*tokaideró*	*hiyokó*
Schwager *yebaxtsokü, yépenyé*	*baxkübikoró*	*yibuiyakó*	*yikapai inó*	*hikápénemo*
Schwägerin *yebuöbako, yeamõa*	*natsomanó*	*yibuiyaki*	*yibóhibó*	*hikápénāmá*
Witwe *uaxpéauyá*	*beyaporó*	*auapéa*	*yimani yaliadá*	*nomió péko*
Witwer *uaxpéauyá*	*beairo*	—	*yinamo yaliadá*	—
Onkel *yebuxkö kahi*	*bakauiró*	*mékapui*	*yibax xü*	*pani*
Tante *diéoamö*	*mianó*	*mékapo*	*oa maiyo*	*hipanimo*
Neffe *uamémaxkó*	*babakoró*	*yibui*	*yai imaxkinó*	*hiyikimaki*
Vetter *maxmi*	*batsulidó (?)*	*yitēnyi*	*yiika paininó*	*hitīmaki*
Nichte *yékabimaxko*	*batsulidó (?)*	*yipépó*	*yai imaxkonó*	*hiyikó*
Base *maxmio*	*batsulidó (?)*	*yitéyó*	*yotaiyó*	*hitimakó*
Großvater *māáko*	*maitiró*	*kopaki*	*yiyiniy̆ópkiro*	*hipaki*
Großmutter *uamẹko*	*nukió*	*kopaki*	*yiyiniyópkóro*	*hipaki*
Greis *buiké, büx̂kü*	—	—	—	—
Greisin *buīkoko, büx̂küó*	—	—	—	—
Häuptling *uiauyi*	*bitoró*	*kitéupai*	*pütóro*	*uāīki*
Weißer, Fremder *péx̂kasiwiu*	*pekasinó*	*yaiayaui*	*yauankiro*	*yaranaui*
Freund *iéx̂kaurerena*	*yüx̂kagié*	*yimaki*	*yükoyá*	*yimaki*
Feind *iéx̂uaxpaui*	*yix̂kaguyẹ*	—	*yükoü irunomiá*	—
Neger *amai, niingu*	*niẹ*	*kaniẹ*	*yinīīnõ*	*yiémiki*
Indianer *poterikanó*	*pokẹrix̂kẹ*	*kamátša*	*maxtsá*	*poẹma*

E. Medizin, Religion.

Zauberarzt *yahi*	*yaiiró*	*yahi*	*yai idó* [krank?]	*yauwi*
Krankheit *duátigi*	*duatiró*	*yipunikipui*	*duatĭ̄ro nina* (=	*ix̂iwi*
Heilmittel *oxko*	*oxko*	—	*koa koalido*	—
Tabak *manó*	*migmai*	*manó*	*menõn*	—
Zigarre —	—	*likáro*	—	*bõši nuitoaro*
Schnupftabak —	—	*butšéri witiya*	—	*bõši itaii*
Stammesheros (Gott) *uaké*	*kuakĭn*	*hũnyẹ*	*koamaki*	*humanihiki*
Böser Geist, Dämon *uáxtin*	*uaxtinó*	*posẹ*	*uaxtinó*	*amaki, aboki*

	1. Tukáno	2. Uaíkana	3. Karapaná	4. Uanána	5. Kobéua
Name	*metiké*	—	*yibaiirá*	—	*hiyóa*
Stimme	*uká*	—	*yihatia*	—	*koxhuáno*
Wort	*usé*	—	—	—	—
Schlaf	*uyá*	*kamẽn*	*kaniya*	—	*yikainyayi*
Hunger	—	—	—	*hekakāya*	—

F. Säugetiere.

Affe *axkéyü*	*até*	*héhi*	*kā*	*kaparo*
Brüllaffe *emó*	*amoa*	*oké*	*ẹmo*	*emú*
Barrigudo-Affe *segé*	*sẽī*	*héhi*	*tsatyü*	*kaparo*
Nachtaffe *ménétšé*	*okoĩn*	*aké pohá*	*kūó*	*oaxhá*
Macaco prego *axké*	*maxtsaké*	*aké*	*ka*	*také*
Weißer Affe *axkenyeyü*	—	—	—	—
Macaquinho (kleiner Affe) *ménétšé buxtúyü*	*menēsi*	*ẹxikama*	*siānā*	*héhīyó*
Fledermaus *oxtsó*	*oxtsó*	*otsó*	*tsŏ*	*oroli*
Jaguar, bunter *yahi*	*yai horitiró*	*yahi*	*iyai idó*	*yawi*
Jaguar, schwarzer *yahi güngí*	*yaiihino*	*yahini*	*iyai idó yīniro*	*yawi yemik*
Jaguar, roter (Puma) *tsoangü*	—	—	—	—
Hirsch *ninámá*	*iamā*	*niama*	*hiamā*	*niemákū*
Kleiner Hirsch *niamaka poxoro*	—	—	—	—
Fischotter *diayó*	*diaiyōox*	*mapehẹ*	*diaiyó*	*yaráwi*
Tapir *bueẋki*	*oeẋkü*	*oẹki*	*oaxtig*	*oaiki, uakü*
Capivara *diaúeẋki*	*diaikü*	*liẹyẹhẹ*	*biauẹtšü*	*niarẹ*
Paca *saimé*	*sẹmẹ*	*hẹmẹ*	*ísamá*	*hẹmẹbo*
Agutí *būū*	*buu*	*bu*	*būu*	*bui*
Kleines Wildschwein *iéẋtséboro*	*isébaró*	*kiẹsẹ motiro*	*iaxsé*	*oalihẹhe*
Großes Wildschwein *iéẋtsé*	*yusé tsutiró*	*kieseka kapān*	*iaxsé buru*	*oalí obẹdiu*
Faultier *iématsa, uünü*	*hamukalen ehiwi*	*kamatšá*	*uāná*	*hipoẹma*
Cuatí *mīẋpī*	*miẋpi*	*mipé*	*uiẋpın*	*paiipi*
Großer Ameisenbär *büẋkó*	*bíẋko*	*bīkō*	*miẹ*	*mīẹ́*
Kleiner Ameisenbär *büẋkoaka*	*biẋpi*	*bīkōmāke*	*maxtsān*	*mīẹ́ mamaik*
Hund *diaiyü*	*yiairó*	*yahi*	*diẹra*	*yawimi*

Ratte *bīī*	*bīī*	*tepanono*	*bīī*	*tubę bekok*
Großes Gürteltier *ueχ̂ké pamú*	*biχ̂ki pamu*	*pamó ukanke*	*uaxšipamu*	*poę pámūli iraki*
Kleines Gürteltier *pamú*	*pamu*	*pamó*	*pamu yatsagá*	*pámūli*
Manati —	—	—	—	*hiauwik*

G. Vögel.

Vogel *munika, mokopi*	*miniken*	*memeá*	*minikaka*	*miuá*
Ei *dīīri*	*riẹri*	*memediá*	*duẹdi*	*miuá hidi*
Arara *mahá*	*mahá*	*mā*	*mahá*	*mā*
Papagei *uéχ̂kó*	*uéχ̂ko*	*uéko*	*uaxšó*	*uékó*
Periquito *buxtukašinó*	*kaę*	*kudyari*	*kāī*	*kudyīri*
Mutum *uanopim*	*uanopi*	*uanopi*	*uanopī*	*huyiki*
Jacú *kaxtakotsona*	*katāmhā*	*katamakaiké*	*kaxtá mahá*	*mióko*
Cujubim *kaxta buxtüyü*	*tāmhā*	*kahatá*	*kaxtá*	*hoīkó*
Inambú *axá*	*hā*	—	*kā*	*akambú*
Tucano *daxséa*	*daxséa*	*rasé*	*daxsá*	*huẹwé*
Urubú *yuxká*	*yuxká*	*yuká*	*yuxká*	*kauá*
Urubúrey *yuxká buxtüyü, uaua*	*yuxka rekę*	—	*uá*	—
Gavião (Habicht) *āā, apaké*	*kaā*	*yuká*	*kaā*	*kauá*
Sabiá *enemīnī*	*pāpā*	*uaitadoló*	*bii piriró*	*pāpā*
Japú *omú*	*omiu*	*omu*	*mū*	*omú*
Specht *oné*	*koná*	*kone*	*piá kurūru*	*konéko*
Ente *diaktá*	*dięnę*	*liaputaka*	*biau anī*	*bẹdebü*
Taube *buxá*	*buxę*	*buá*	*buxuá*	*huréko*
Hahn *kaneken*	*kanéka*	*abaki*	*karaka menó*	*kayu*
Henne *kaneken numiú*	*kanéka nomino*	*abokomako*	*karaka nominó*	*kayu nomió*
Küchlein *kaneken imanaka*	—	*abokimaka*	*karaka makino*	*kayu mamaik*

H. Fische und Reptilien.

Fisch *waii*	*waii*	*waii*	*waii*	*moá [aki*
Fischschuppen *waii katseró*	*mauię*	*waii netę*	*waii katsaró*	*moáki tutšá wowę*
Fischgräten *waii moá*	*botá (?)*	*waii herálo*	*tsaroai*	*moáki kuado*
Pirahiba *mō*	*mōnō*	*hohaipui*	*mōkō yesériro*	*kolidi*

1. Tukáno	2. Uaíkana	3. Karapaná	4. Uanána	5. Kobéua
Piránha *büü*	*mauaę*	*bö*	*büü*	*mōnyobo*
Pacú *ūxú, mákuain*	*isĭ*	*iemę*	*bisí*	*iyaboli*
Aracú *botá*	*botá*	*botéká*	*bōtá*	*bólikakü*
Sorubim *olēró*	*orę́ro*	*waii péni*	*minókü*	*kolidi toĭki*
Tucunaré *buú*	*bę̄ę̄*	*bō*	*baā*	*nyāpambo*
Kleiner Fisch (Art Aal) —	—	—	—	*bikuöwa*
Kleiner weißer Fisch —	—	—	—	*otšíbá*
Alligator (Jacaré) *üéxtso*	*àixtsó*	*itsó*	*tsó*	*yabü*
Kleiner Alligator (Jacaretínga) *üxtsúāka*	*itsóko*	*itsó aká*	*tsó maliroka*	*ualiyabü*
Flußschildkröte *uu*	*kū*	*ō*	*kūlī piríró*	*koumbu*
Landschildkröte *ūuri*	*kūri*	*ōhérika*	*maxkakaburu*	*makakoumbu*
Schlange *pinó*	*pinono*	*pīnő*	*pinóno*	*aĭké*
Sucurijú (große Wasserschlange) *diotíkaro, biauti-*	*riotirá*	*pinoyę*	*diátiriró*	*aiyémike*
Jiboya (Boa constrictor) *kuasekotará* [*karo*	*makapinó*	*aiyá*	*pinóno tsuariró*	*aiyá*
Jararáca *aiyá*	*haniá*	—	*āngá*	*aná*
Frosch *tarauké*	*omá*	*umá*	*mā*	*umaua*
Kröte *taarauké*	*duxú*	*momoami*	*oá mui*	*momakó*
Eidechse *yuatson*	*tūpi*	*yawiho*	*uāpó*	*boiyó*

I. Niedere Tiere.

Ameise *iéna*	*ęmoá*	*męka*	*iaxela*	*męaua*
Termite *buxtúa*	*buxtuá*	*buxtua*	*buxtuá*	*bokomió*
Maniuára-Ameise *mexká*	*maxká*	*męka*	*matšü*	*męaua*
Tocandíra-Ameisé *pextá*	*paxtá*	*pęta*	*pitá*	*piārá*
Sandfloh *doposōn*	*daposon*	*nopohō*	*daposon*	*kubuki*
Mosquito *muixté, mapiri*	*matẽn*	*moxdęa*	*maxteia*	*molęua*
Pium *noxniná*	*uminiuá*	—	*mixnina*	*huxhiua abéma*
Fliege *muana*	*kumana*	*minerá*	*kumāna*	*hoxhiua*
Biene *mumi*	*pikonoa*	*momia*	*yapánaná*	*mumiua*
Honig *mumi*	*baxtiá*	*yukamene uetá*	*maxtę poroĭ*	*kauamene étá*
Wespe *uixtea*	*uxtiroá*	*otiá*	*tiroá*	*otšiwa*
Schmetterling *momono*	*momono*	*momonoá*	*homono*	*momu, tatalóku*

Morpho —	—	—	—	*mala kaibú*
Käfer *pextapikona*	*dotui*	*pikónõá*	*mikiná*	*pikóá*
Laus *iéya*	*kiá*	*iyamá*	*küá*	*kianke*
Carapato *tehé*	*tẽn*	*bakẹ iya*	*kotsaka noxtéa*	*ntẹumala, kolombo*
Spinne *buixpuin*	*buxpui*	*yauikámá*	*uixpüi*	*maka*
Krebs *axpuin*	*yuẹrotson*	*āpī*	*busiroĩ*	*kamidi*
Schnecke —	*limoá*	—	*daxtšoá*	—
Muschel *ẹtú*	—	*nhá*	—	*kavari*
Raupe (eßbar) —	—	—	—	*okomiaua*
Raupe (eßbar) —	—	—	—	*irápẹ tumoá*

K. Pflanzen.

Baum *aui, yuxküpaiki*	*üxkü mixmianó*	*ikopẹ*	*yúkükü püdü*	*yauiira*
Holz *yuxkü*	*yüxküwü*	—	*yúkükü mõono*	*okükü*
Blatt *puni*	*duxtú*	*põno*	*püüli*	*yauuka*
Ast *meni aui*	*hoiyú*	*menẹ rupi*	*yuxkiri püüli*	*mené kauabi*
Rinde *kaséde*	*yüxkükaseri*	*menẹ atsori*	*yuxkiri atsaró*	*meneké kaxiá*
Wurzel *auxtesé*	*yiaxmú*	*otẹriké*	*yukükü nokoali*	*otẹyi*
Dorn *pótá*	*puxtá*	*potá*	*puxáka*	*mió*
Samen *auli*	*uxtãiyẹ*	*uidya*	*dīī*	*üidyahi*
Harz *ooxpé*	*komẹpẹ*	*ipé*	*kumapé*	*koénó*
Schale (der Frucht) *mené sede*	*kü*	*uidya apẹa*	*noxhá*	*üiyipimẹ*
Blüte *dexka*	*koõri*	*õ*	*koõró*	*kóubia*
Strauch *minastiri*	*kolixkü*	*witéhala*	*yukü maxká*	*nauwiténu*
Mais *roká*	*yõó*	*aurika*	*iyãũ*	*wẹa*
Mandioka *kii*	*küü*	*kiá*	*kü*	*kríka*
Mandiokamehl (Farinha) *poká*	*põká*	*poká*	*poka*	*hitirá*
Mandiokafladen (Beijú) *haũyá, axũá*	*nãxãuá*	*nãũno*	*naxũm*	*haóno*
Ausgekochter, entgifteter Mandiokasaft (Manikuéra)	*uxká*	—	*yuxká*	*pediko*
Tapioka — *[niuxka*	*uxtáro*	*uẹtá*	*oaxta*	*ẹtá*
Tapioka-Suppe *axko doxruitsẹ*	—	—	*mitsoka*	—
Banane *ohó*	*boxõ*	*õpú*	*xõ*	*õliko*
Batate *iaxpim*	*yaxpī*	*nyapi*	*yaxpĩ*	*yapi*
Aipim —	*así*	*kiá*	*kü tsoatyakü*	*kriká*

1. Tukáno	2. Uaíkana	3. Karapaná	4. Uanána	5. Kobéua
Pfeffer *biá*	*biá*	*biá*	*biá*	*biá*
Cará *iāmú*	—	—	—	—
Kartoffelart —	—	—	—	*pamuri*
Bohne —	—	—	—	*uadẹdoka*
Cuyete-Baum *uhamẹ*	—	*wahotori*	—	*mohi*
Bambus *uoá*	—	*wāwü*	*uá*	*wābia*
Pfeilrohr *anü*	—	*wüa*	—	*poẹdi*
Zuckerrohr *anü*	*kutsá notsá*	*nuakamené*	*kanī*	*kauaméné*
Timbó *ẹx̌ú*	*esú*	*ẹtšu*	*tsū*	*ẹau*
Fackel aus harzigem Holz *moxpéoli*	*siali*	—	*siáli*	*kāma*
Kautschuk *dēī*	—	*lī*	*uaxtsó*	*tyeka*
Carayurú *inanyö*	*usitsá*	—	*masitsoá*	*muhá*
Yapurá (vegetab. Käse) —	—	—	—	*dapua*
		Palmen:		
Miritĭ *neẹ*	*mẹẹ*	*nẹ*	*māá*	*neai*
Pupunha *hiwẹ*	*elẹ*	*ienė*	*iné*	*ienė*
Assaï *meẋpīm*	*uiẋpi*	*mepi*	*miẋpi*	*eméma*
Bacaba *niomó*	*numú*	*nīaūma*	*inimé maxka*	*kóha*
Inajá *hiẋki*	*iẋki*	*bō*	*kī̆ī*	*ẹx̌idi*
Patauá —	*numuhaká*	—	*inimié*	—
		L. Zahlen.		
1 *nikáno, nikēm*	*ikanó*	*hıkān*	*kinkoro*	*kuináki*
2 *puigáro, puigana*	*piadó*	*pāngara*	*piaro*	*pukana*
3 *iétéaro, iteana*	*ikiadó*	*ééteaná*	*tiado*	*yaubẹkena*
4 *mapalitesé*	*pestiadó*	*mapalikana kanéa*	*pititiakiná*	*yauwakiauwi*
5 *nikān mutsẹ, nikamōkená*	*kamopé*	*hikamo kamo*	*kamopé*	*kunápolipé*
6 *nikanopa penipése, nikano penipiana*	*kamopé hipitiẹ*	*hıkapé amópenó*	*kamopé hipitiẹ*	*apépuili kenakohali*
7 *pemukapuya penipése, pemukapuya penipianá*	*pémokapé*	*éétéa atéamopenó*	*pémokapé*	*apépuili pikalohali*
8 *pemuka itéaya penipianá, pamuka itéa penipése*	*tomapé ihipitiẹ*	*éétéa hiká amópenó*	*tomopé ihipitiẹ*	*apépuili yaubekuilihali*
9 *pamuka palitése penipése, pamuka palitina penipiana*	*kamopé itiará piapẹẹ*	*mapalikana kama ạmópenó*	*kamopé ıtiará piapẹẹ*	*apépuilikada yaubekui liyohali*

10 *purakenâ, purakésé, puramusé*	*pamokapé pitta*	*pigakamopago*	*piamopé pitia*	*kaipó kapiliapé*
11 *penipoka nitsa penipése*	—	—	—	—
12 *pipoka puya penipése*	—	—	—	—
13 *iéte penepése*	—	—	—	—
14 *depokapapu palitése*	—	—	—	—
15 *depoka mapalitepetése*	—	—	—	—
16 *mikanipoka pelése*	—	—	—	—
17 *pedi poka penipése*	—	—	—	—
18 *pemokali ayapuya penipése*	—	—	—	—
19 *pedi poka itéa penipése*	—	—	—	—
20 *puamokisé, depókanipetése*	—	—	—	—
Eine Hand *omuká, nikamoká*	*ikamoka pia kayę*	*hikān amokān*	*kiantsóli pikiná*	*kuinaké pulipé*
Zwei Hände *piamuká, puramoká*	—	—	*piotsóli*	—
Wenig *kanuáka*	*mę̊xanoę*	*okaloaka*	*manuká irená*	*kiinkibú*
Viel *baxido, pę̊xéniká*	*pę*	*kapára*	*noaná*	*obédi*
Halb *iadó, yeitani*	*mi iadó*	*isétaga*	*noān kanga*	*kiinkibú (?)*
Voll *mómutá, momúá*	*yaró uaparę*	*tupāna*	*oápará*	*uăke*
Alles *mipépiká*	*yaró*	*kapāna*	—	*kaiwi*
Einiges *apeinó, nikanetani*	*maęyaro*	*déaya*	—	*dahakî*
Allein *yiö dęköniö, nikanó*	—	*tokau aninyé*	*puikana*	*kenólamó*
Der erste *nikanó, kaitaniué paitora*	*ikano*	*kahioagá*	*mitáno*	*hipoka (medahaki)*[1]
Der zweite *kaitaniué pueró, medó (?)*	*tokamę*	*tokau aninyoayóa*	*piaró*	*kenólamó kari*
Teil *kanikaga, yüx̊kü pokará*	—	*hikáriró*	—	*kunaxgari*
Ding, Sache *niéniki, axpéino*	—	—	—	*kuínaua*

M. Pronomina.

ch *yüix̊, yiô*	*iü*	*yü aniya*	*yüx̊*	*yü yebo*
Du *māax, maę*	*meę*	*mananeakin*	*maüx̊*	*mamate dekuyu*
Er *kaīn*	*tótikoro*	*teákaiki*	*tido*	*arukamai*
Wir *manipuana, manitanihi*	*mali*	*manimalianię*	*mani*	*mahá*
Ihr *matsakanię*	*tix̊pegę̊*	—	*maxtsa*	—

[1] *medahaki* = komm' her!

1. Tukáno	2. Uaíkana	3. Karapaná	4. Uanána	5. Kobéua
Sie —	*tikina*	—	*tiná*	—
Mein *ī̃etanie*	*yüü*	*hodiayire*	*yüü*	*dauwāāki yuré*
Dein *muiyẹtani*	*maxi*	—	*yii (?)*	—
Sein —	*yüö maxi*	—	*tiro*	—
Unser *mariẹtani*	—	—	—	—
Euer *matsá atani*	—	—	—	—
Dieser *anitaninẹ*	*anikiná apẹya*	*ané*	*alikiró*	*yaihi*
Jener *séi*	*ix̌tsẹ*	*anáma*	*yuü*	*kiramá*
Andere *axpitanimẹ, āāpim*	*pẹmatsá*	*apai*	*alikiró pakiró*	*opẹti*
Ebenso —	*tsatáhidé*	*tokaniayẹ*	—	*kẹbokari*

N. Adjektiva.

Groß *paxiró*	*pairó*	*pairo*	*piro yenikanani*	*urāki*
Klein *kanuagá*	*maignoa*	*okaiyaka*	*malikiro yahirani*	*kiẽnke*
Hoch *igmani*	*egmeano*	*omāa*	*meano*	*omaki*
Tief *igkanii*	*iwité*	*popé apü*	*kiánináa*	*hĩ̃wi*
Lang *eyóado, youktiáka*	*yoarokü*	*yoaidyá*	*iyoanina*	*hoauwi*
Breit *esaro, ex̌tsautiáka*	*paliyüboa*	*yoayẹ*	*tsanina*	*apéduhi*
Fett *leitiyu, diüx̌kiru*	*diibix̌iro*	*paīro*	*dittiri kirõinó*	*iyáki*
Mager *deimani, úān*	*yax̌kuaridá*	*itsẹkiki*	*kaku ali kirohirari*	*neokiké*
Schwer *naxkān, mikütsé*	*ketaku*	*tyaunẹya*	*naxkó lianuni*	*kututoaki, teho aki*
Leicht *naxkantise, mix̌kentiró*	*nehaẹ*	*mẹkentiya*	*noxké dárani*	*dukibẹui*
Alt *buix̌ké, miáanó*	*bikuaro*	*kabiki*	*bix̌kürohirani*	*bukiki*
Jung *mami buix̌ké, māmai*	*ix̌ino*	*kanẹroka*	*uaxmino hirani*	*yẹroki*
Gerade *diakinó*	*pitoxiairo*	*kaliapé*	*paxtoto aiani*	*nuniéna*
Rund *opasitinino, yuáká*	*siponainó*	*karupabéto*	*palitsoró hirani*	*kainitarabi*
Kalt *diyix̌siani, nix̌tseró*	*siai*	*yitšahayuyẹ*	*yix̌si anika yireni*	*x̌ĩx̌ĩwi*
Warm *axsiniga, axtsiró*	*asiptsuró*	*moipó atšiami*	*nukutsika yireni*	*awiá boiwi*
Trocken *boxpoapü, aboxpoigindiaba*	*huaró*	*moipóyẹ*	*sibika alikirani*	*penẹno*
Naß *boxpoxdiaba, ex̌tseró*	*miaró*	*memẽhanuiyo*	*uali hirani*	*enoiwo*
Krank *duatiyü*	*duatiá*	*ponega*	*duatiki yikaiyini*	*ix̌iwi yuré*
Tot *ụeniān, mẹnikü*	*yaiyaró*	*liakuame*	*iali aranyi*	*aweta yahaibi*

Blind *boxkoamé, kaxtamani*	*kata tiĩn aiyó*	*kapéa (?)*	*toka pali moa alì*	*yakóli*
Taub *teotini, ameperi toatiyü*	*tuwöa araya*	*amo busikápe*	*kamuxpali tueraráni*	*kamúkobé buxiwi*
Stumm *umasitini, kokogü*	*hiókonosyena*	*yayeriké*	*dumasée arani*	*háhánia*
Lahm *siamasentini, oátikü*	*palibẹhiro*	*hageriké*	*paliyuli uareni*	*oa kénia*
Gesund *aiyũni duátiti*	*kuxtiro kuyano*	*néũnyia*	*duatira aiyiüni*	*mẽãũa*
Gut *aiyũni*	*kẹnoalé*	*néũnya*	*noana*	*mẽãũa*
Schlecht *miámimi, mianũ*	*yianéna*	*maũtigẹ*	*nukúinanina*	*meamẽãũa*
Faul *buxtuyá, nihitsiané mihaséro*	*yaxpebo kiro*	*katẹ*	*noku kaxpaliü ürani*	*horãké*
Schwanger *niipaxkó*	*yuaiya*	*ẽtá*	*ihipoko korohirani*	*mikako*
Verheiratet *manaputikama*	*nanutiakuru*	—	*dunamuntiro*	*himanipaki*
Langsam *taturá auayẹ*[1]	*séronya*[1]	*oadyá*[1]	*piróka*[1]	*doahaki*[1]
Gestorben *uenéa oaini*	*huayaiyá*	—	*yüaliada*	*yaiyü*
Rasch! rasch[2]! (força! força!) *tuxtóra tuxtóra*	*tuxtúaiyá tuxtúaiyá*	*uápinya tutoádya*	*tuxtúaró tuaró*	*pali haki pali haki*

O. Farben.

Weiß *buxtigi, buxtiró*	*yiseró*	*kaboto*	*iyexsérinani*	*bõló, bakü*
Schwarz *niingĩ, diĩnró*	*ninó*	*kaniro*	*nukuni ninani*	*nhẹamino, nẹmiké*
Rot *soansé, soanó*	*tsoanó*	*kaxwẹlo*	*tsoanahorani*	*hũákũ*
Blau *yakaliu, igátsaró*	*yasoró*	*huméno*	*yaxtsado hirani*	*homẽkú*
Grün *uimasé, igatsarima*	*akoro yasoró*	*uaikapẹ*	*yaxtsado hirani*	*homẽkú*
Gelb *yatsasé, buxtiró*	*soanó*	*ẹwa*	*ẹui tsabu hirani*	*krahemẹ, kerahemẹ*
Schmutzig *uinimbrĩ*	*buxtẹbo tiró*	*egiri*	*uexté bu ninani*	*dokü*

P. Zeit.

Gestern *kanü*	*hikalipé*	*apẹrama*	*kané*	*apé halaui*
Vorgestern *tenamá*	*temina lüpö*	*neaméka butšulinu-*	*tinonüpü*	*eno apé halaui*
Morgen *naánhá, niamẹka*	*ekéni pö*	*neaménoká [mi*	*yuhuruka oha hinani*	*hawená*
Übermorgen *axpenamui niamẹka*	*ekéni boaró*	*apẹneaménoká*	*yuhuruka boréro*	*apé hawená*
Heute *nikanka, nikayá*	*miana*	*atirámã*	*mityá*	*karihanaui*
Jetzt *nikano, ató*	*miadekó*	*amẹ*	*mityá*	*kari*

[1] Wohl Kommando beim Rudern. [2] Kommando beim Rudern.

Q. Ort.

1. Tukáno	2. Uaíkana	3. Karapaná	4. Uanána	5. Kobéua
Ort *yinéno, maxká*	*maxkali*	*maká*	*maxká*	*imalo*
Rechts *diaki, aīnyú*	*ikapitó*	*niunya*	*paxtotá*	*meaũ kari*
Links *diapó, kupę́*	*kapeparé*	*niaũtiya*	*dutika kunuagú*	*meaũ meaũ*
Hier *ató*	*ǒũ*	*ato ninyá*	*oi*	*yobó*
Nahe *yuauré, atoáka*	*atsükekeró*	*ato akáninyá*	*uka ka hirani*	*ixı̂no*
Dort *tsoapü*	*siepé panepü*	*toninyá*	*tsoapihi yukani*	*lõmó*
Vorwärts *seiyuruopé, toairiró*	*ogmü tanyę*	*huẽnyá*	*olokapi hüyukani*	*duatyi*
Rückwärts *yeiseropé, siropę́*	*malü baxtok*	*hoke béro huẽnyá*	*yibaro püsatsano*	*yobo duwak*
Fern *yuané, yuaró*	—	—	*yoaró*	—
Sehr weit *yua buxtiáka*	—	—	—	—
Oben *omanu, muihasé, totá*	*igmano*	*hõripotó*	*ombo ipihirano*	*hīwá*
Unten *todoxka, núxkokagá*	*hüipa*	*karoká*	*ombo kapohirani*	*deká, katino*
Innen *popeapui, oipoká*	*mani bötuxti*	*apéyé*	*mani kaapü*	*kiwe*
Außen *tsoxpepuikó, tsubébitó*	*spek ab*	*hõhãnyo nokapa*	*siabixatsani*	*hohahéno*
Unter —	*hüipa*	*horoká*	—	—

R. Interrogativformen und Antworten.

Wann? *deronika*	*dotséxini*	*derémã*	*andipá*	*aipi nomá*
Wo? *nahó*	*kaxmenó*	*napü*	*noini*	*alõii*
Wie viel? *dikina, dükütsę ügati*	*dosinui*	*mokãlá*	*nõõpekiná*	*aipi wü*
Wie? *deronitimá, deró*	*iyó*	*lopobaīro*	*dutsá*	*alõii*
Warum? *deriiti, deroiiti*	*yosé yoigó nexali*	*ãtó*	*dutsa akaritoni*	*yoolá*
Was machst du? *deroī uaigetimá*	*doséya yonixori*	*pahia gaupale*	*dutsai yirika mani*	*boai yimala mahé*
Was willst du? —	—	—	*uaxpaka maxalima-nó [no*	*ma üküli*
Was willst du als Bezahlung? *yiẽné uaxpá iati*	*hiöno kamena*	—	*uaxpaka maxalima-*	*ye molę boxęhüküwü*
Wie heißt du? *niamu uãmętikiti*	*miamé manete tihali*	*yamamamatiyauoa-*	*yabai lioratimati ya-*	*yęki amia mia*
Wie heißt dein Bruder? *niamua nię mętikiti*	—	— *[mę*	— *[lima*	—
Wie geht es? *deroī yeserinoī*	*dasé yia alino i*	*nono maneto ati*	*dutsai dúkalimeni*	*tipi uaikeni*
Gut! *aigunumiī* (= danke!)	*kaiénotę*	*neũnya*	*noahani*	*meãũá*
Gehst du allein? *yüö deakęn*	—	—	—	—

Wie weit ist es bis zu deiner Hütte? *muya wīi yua*	—	—	—	—
Bist du verheiratet? *menemātiki [buxtiáka*	—	—	—	—
Hast du eine große Pflanzung? *ueẋtsę pairi ueẋtsę*	—	—	—	—
Ich will diesen Bogen kaufen *bueketān anegi*	—	—	—	—
Willst du ihn verkaufen? *duęsinini*	—	—	—	—
Ich bin hungrig *yüö yatiatsö*	—	—	—	—
Hast du auch Hunger? *makiana kiatsönō*	—	—	—	—
Willst du rauchen? *mahutseni tserimöö*	—	—	—	—
Wieviele Boote hast du? *litępauyo yüẋkiséu*	—	—	—	—
Ich habe drei Boote *itianü yüẋkiséu [mę*	—	—	—	—
Hast du die Boote selbst gemacht? *yüẋkiséu dariline*	—	—	—	—
Mein Vater hat mir geholfen *yüpekü uętamui*	—	—	—	—
Hat es gestern geregnet? *kani korotaiyü*	—	—	—	—
Nein, es war starker Wind *kani onono uaiwü*	—	—	—	—
Wohin gehst du? *noa puiyáté*	—	—	—	—
Ich gehe zum anderen Ufer *tea sekuīpé*	—	—	—	—
Ich bleibe hier *yüö takea ató*	—	—	—	—

S. Modale Ausdrücke.

Ja *totá*	*biętiró*	*tokaika ninya*	*biẋeda*	*kębo*
Nein *niwá, manii*	*malianá*	*māninya*	*malianá*	*kibéu*
Aufgehört (?)[1] —	—	—	—	*hawęta kuyuwę*

T. Zeitwörter und Phrasen.

Arbeiten *dadaiyé aupui, daratsę*	*daraié*	*horoká (?)*	*dax dāro*	—
Atmen *heditalyo, herikosá*	*háritop*	*yeyéri petiye*	*yaxiri toronina*	*omę kuiwa*
Baden *tayuaná*	*sakusiná*	—	*tubruto kutsiitani*	*hiaikudiaki*
Beischlaf vollziehen *taiauyoana*	*nyoānya*	*hitó ninyetó*	*iyóéna*	*dali yaréu*
Berühren *uaitekaya, doxtaīró*	*doxtéró*	*nhöšęnika*	*biaikali itiani*	*totáyé*
Binden *dęteyę, detāro*	*yuxtéro*	*hiyada*	*dixteni kanani*	*büohaki*

[1] = „Es ist nichts mehr da." (?)

1. Tukáno	2. Uaíkana	3. Karapaná	4. Uanána	5. Kobéua
Bleiben *tokeátu*[1], *takaïró*	*takéro*	*tuayę*	*tuakagani*	*mauteaki*
Brennen —	—	*hohęya*	—	*oãhāki*
Bringen *miteá*	*maxali totéro* (= bringen, kommen)	*hōtya* (= bringen, kommen)	*nata yéni*	*dauāki*
Essen *baya, báatsę*	*hikyáya*	*egaiga*	*tiro*	*ahāké*
Fallen *muiriró*	*dūūra yapága*	*nhĩanga*	*borá ditarani*	*tūiwī*
Fischen *teauasená*	—	—	—	—
Fliegen *uiyü*	*büi iró*	*kawü*	*teua batukurani*	*uityü*
Fließen *akostoadu, akostaró*	*omaka ĩn*	*akihá*	*miruxka yeini*	*nehāké*
Fürchten *uinemé, uiró*	*taiya*	*tyüwĩyá*	*keomasẽ arani*	*hidūwẽ* [yili]
Gähnen *oinigé, dialikosé*	*yiabi̯xteró*	*yawüdye*	*yaa bi̯xtido hirani*	*wiox yawaihiwi* (*daityędo kiwakó* (*mikaewuĩmai* [ko]
Gebären *nibáka, punadẹakó*	*ponatię*	*kapunakiko*	*ponotiri hireni*	*kopaini dahaki*
Geben *oiyá*	*teyó*	*manẹãpe*	*iyaró hiraoni*	*hoabi kopaini dahahehaké* [ki
Gehen *šagé, šéaró*	*mandito aiye*	*tonoákẹ*	*tiniá he̯xorani*	*hekutoa hitoobü*
Geh' schnell! *keró amaseró, amaianó šéayá*	*kero kono aiyę*	—	*keré kanini*	*nomikiki*
Greifen *niẽnyá*	*hięya*	*nẹãnya*	*hiagé*	*hapia bõua*
Hauen *kuaré, di̯xtéa*	*kẹnatorę*	*iko ẹdoreya*	*kagé toleni*	*hahoẹhĩwi*
Heiraten *nomatitsę*	*mukandute manutetioiyá* [yá	*kanámõkike*	*numuti kamaká*	*koxhóiyu*
Hören *teaiya, teroti*	*hiękerö*	*gité goĩtiya*	*teomalẽni*	*dauaki* [aki hitira
Hungern *oemé, ihẹkiatsá*	*satię*	*kegada*	*hikaka kagéné*	*hüküniak hitira, dau*
Husten *saktina, satitsé*	*nainise*	*hatiyę*	*saktironinani*	—
Holen *hamanitsá, boaró*	*nẹ niatsa põka yana*	*dehoĩyo*	*naniséini*	*makayi*
Hole Farinha! *põka minikẹ*	—	*poká nĩnyá*	*poka nalitsani*	*hãhẽyaki*
Jagen *teama tawaikino maxkanakübü amana*[2]	*kolaiyę*	—	—	—
Hacken *enana, enãnyü*	*hiyaiyę*	*enãyé*	*kuuli duaroninani*	*apẹki daibi*
Kauen *piagena, diagetsẹ*	—	*yagęya*	*iyakoro ninani*	*dáákẹ*
Kosten *minmima, tüãnyayü*	*taiyá*	—	—	*papẹyi*
Komm' her! *atiá*	*sentaiyá*	—	*natayü*	*buraki*
Komm' herein! *san tiá*	*biaiyę*	*tiágá*	*tsanta yuini*	*yūriyi*
Kriechen *buigana, büiyatsę*	*buxtẹü*	*kapai*	*biaró ninani*	—
Kürzen[3] *li̯xtesé*	*bi̯xiyę*	*pataiya*	*duxte ihireni*	
Lachen *dodeaya, teyukauá*	—	*kaboyẹki*	*bi̯xiró ninani*	
Leihen *tsióka*		—	—	

Machen *daléa, oeyá*	*miimeano*	*parikę*	*wuaigé topim*	*halõnye*
Nähen *deroya, derotsę*	*boseya*	*erikė*	*(sutiro) derenonireno*	*naréyę*
Malen, bemalen *oãke, nĩnotsę*	*holiteriya*	*holiafiḳé*	*nuxmiyö*	*toiyuaki*
Niesen *asiana, asiãntsá*	*hasiáno*	*aitšenike*	*aktsiano linani, aktsiano ninani*	*aetšenge*
Pissen *oretsę*	*konuku*	*onẽnike*	*kono kono ninani*	*koleyé [nuniẹ*
Rauchen *uxũ*	—	*pũtšá*	—	*hapúãk, numẹboli*
Reinigen[4] *tãá uaná*	*kutsaiya*	—	*kutsinitsaré*	*kudiadibudio*
Riechen *uiẋinga, uhitsę*	*uxiyá*	*mĩnyá*	*putiro kaokani*	*uĩhaki*
Rudern *ohaya, ohatsę*	*boxayę*	*uãdyá*	*ohataya*	*doãké*
Rufen *pikuya, pšiuyá*	—	—	—	—
Schlafen *kanikü, kanitsę*	*büẋiya*	*kãnya*	*karinonená*	*kãhãké*
Schleifen[5] *atsehóyę, asihoitsę*	*sioiya [ompü*	*ipiyauda*	*siauyö*	*hẹwuyaaki*
Sehen —	*hiana duxkü aya so-*	*ĩnyáhadyá*	—	*haliharoákĩ*
Singen *batsatsé*	—	—	*baxtsaga*	—
Sitzen *doxia, duxitsę*	*dufiá*	*rũiyá*	*duxhiya*	*dobaké*
Setz' dich! *atietiman dohiro nitsá*	—	—	*duxia toini*	*dobãáke*
Sprechen *otyá, ũkũtsę*	*yüöẋku*	—	*tiórani*	—
Ich spreche *yiö hokõn*	*yüi yüöẋkuat*	*yü yeniyę*	*yüü tióxani*	*yübü kobéua (?)*
Spucken —	—	—	*šaxpoxtironina*	—
Stehlen *nyakapi*	—	—	—	—
Stinken *ẽlĩtsé*	—	—	*ninima*	*inõxhüwa, inoxtędębü, noxhüwũ*
Töten *ohékaneya, mãxetsę*	*ohentoxköyá*	*yotęya*	*oholekayö*	*totake bohaki*
Trinken *senia, senitsę*	*siinya*	*ętsá*	*seniiyé*	*ukuake*
Weben *pomo patuya, pomopatu sepini*	*pentolipain*	*mipéra*	*pino potuyę*	*pipéino*
Weinen *oxtino, uxtiyü, uxtitsę*	*uxtiya*	*otáhę*	*tironina*	*odyü*
Ich weine *uxtiya tiimi liękókó*	—	—	—	—
Werfen *kaingá, doxkętsę*	*buxtiayá*	*węĩnya*	*doxka ayö*	*duaki*
Wissen *téãũ, matsię*	*masiyá*	*yágia matšigagé*	*maxsihé*	*arenkẽné yũ aréua*
Wollen *iátsá, senisisá*	*taxmeyá*	*yiboiyę*	*kamakani*	*ewüi*
Ich will *yüü biyatsa, yiõ üyaratsá, uyatsáã*	*kamexá*	*yü bõiya*	*yüü kamaxá*	*üwü*

[1] Oder „*toseátu*“ (?). [2] Satz. [3] Z. B. eine Flußwindung abschneiden. [4] (Ein Gerät) reinigen. [5] Ein Messer, eine Axt.

1. Tukáno	2. Uaíkana	3. Karapaná	4. Uanána	5. Kobéua
Du willst *muü üyaratsá*	*mii kamené*	*ma memboiyati*	*miü kamagani*	*ma uküle*
Wir wollen *nyüatsá naxtsān üyaratsá*	*mali kamé epépani*	*aha boiyę*	*tsaka maxani*	*nihá üwü*
Ich will nicht *uyatisiá*	*kamęnda*	*bairumę nia*	*maliadá*	*nolę üwüi*
Ich will schlafen *yiö rasāri*	*kani duaya*	*yükaniyaya*	*kaliduá kaiyü*	*nolę üwü (?) [mia*
Ich will heiraten *umukadeté siniyiö siniapö*	*manute teaiya*	*yü memobōiya*	*yüü numuti duaka*	*yü nomiki üwü no-*
Ich will eine Frau *umukadepe paimena mana*	—	—	—	*vü nomiki üwü no-*
Wir wollen schlafen bis morgen früh *kanembora kané mani nemiáka*	—	—	—	— *[mia*
Ich will Tabak haben und mir eine Zigarre machen *mano yatsa nikano munonó*	—	—	—	—
Ich will Zigarre rauchen —	*'[na saiha*			
Zählen *mapakoitsę, oęréya*	*huhu duaiya magna-*	—	—	—
Zeigen *iunhá*	—	—	—	—
Ziehen *buxęyá*	*tsumpuyá*	*mīnyoa*	*ignõngani*	*hadoaki*
Vorwärts! *teana uana tea tea*	*uxęūya*	*kanapoága*	*kertsageni*	*dabüboaki*
Ich bin dein Landsmann *yiö maxkan niö*	*itsátsák*	*hitó maliatóka*	*matsá matsá*	*hanika me lęwi (?)*
Sei still!, schweig! *utikanya*	*yüi kaiyuyę*	*yiya poi makaki*	*iyama kān*	*yimala hinokaki*
Das ist zu teuer *axpá miniai*	*tamaliōn*	*maĩké*	*nianina maiyekali*	*amęke*
Das gebe ich nicht *aionó mainii*	*huaxpa buxtiaré*	—	*nuku axpabürani*	*aipinu manęhibęü*
Ich will Kattun haben —	*hoa áda buxühine*	—	*uaira maeleni*	*manęhibęü yubani*
Ich bezahle —	—	*haya hutero*	—	— *[hinoto*
Schneide ab Kattun! —	—	*huapatero*	—	—
Ich bin gut *matsanya anyopunika yüö*	—	*woya hutero*	—	—
Ich bin schlecht *matsanya nianyitsá yüö*	*yüi kanoxá*	*yü niūnya*	*yüü noahani*	*yü mẽāũa*
Warte ein wenig *yukéniá*	*yüi yanoxá*	*yü maikiyenia*	*yüü nukuyahani*	*yü męameo, amékü*
Setze dich! —	*poktaiyá*	*yuya*	*kotatsinigé*	*kolę haki yürę*
Ich habe es *yüö kiöó*	*senta*[1] *duxiyá*	*duigá*	—	—
Ich habe es nicht mehr *manīī*[2]	*kiohá*	—	*htrá*	*küwü*
Wir wollen fort *taá oãno*	*maneoarę mani dalę*	—	*maliada*	*kibęü manęhibęü*
Wir gehen zusammen *mikāna mena oána*	—	—	—	—
Wir arbeiten in der Pflanzung *teadaraná mani uatsörö*	—	—	—	—
Wir werden Kaschirí trinken *péru tsini natsa*	—	—	—	—
Wir haben kein Kaschirí *péru manīī*	—	—	—	—

Wir machen Kaschirí *péru dalę tseni yā ũ*	—	—	—	—
Wir gehen zur Jagd *tea pekaigani mani*	—	—	—	—
Sehr gut! *aiyunu deroĩ ainyúhu*	—	—	—	—
Ich habe keinen Bruder, nur Schwestern *axpi yüö niámę, axpi yüö kārö*	—	—	—	—
Mache mir eine gute Tolda[3] *uimoano aiyunu oépa*	—	—	—	—
Gehe in den Wald und hole Caraná[4]! *teai muxūn dekténa*	—	—	—	—
Haue Brennholz und mache Feuer! *peχkané meχaga, peχka mēã*	—	—	—	—
(Das Boot) geht unter —	—	—	—	*koĩbi*
Begrüssungen —	*makaikalina misaua, makaalina mali mora aminu*	—	—	—
Gruß —	—	—	—	*dāāki oaitü*
Ruf für Mädchen —	—	—	—	*miāká, miakő*
Guten Morgen! —	—	*nemenoka mēnya*	*uakaši ninani*	*hawena maxhali*
Guten Tag! *uakantima uaka tsarimę*	—	— *[mali*	—	—
Guten Abend! *nain kaina malina*	—	*niamika*	*naošenan*	*nainōmo*
Gute Nacht! —	—	*niamika*	*naétsui ideni*	*naiinú*
Danke! *aigunumiú*	*kuanato malino*	*nuakamiati*	—	—
Lebe wohl! —	—	—	—	*edé nuhakü*

U. Konjugationsformen.

Tukáno.

Ich spreche *yüö uitsę*	Ich sprach *yüö okutauę́*	Ich werde sprechen *yüö ukunti*
Du sprichst *maãn uitsę*	Du sprachst *maãn tomutapá*	Du wirst sprechen *maãn ukunhá*
Er spricht *nixtsãn uitsę*	Er sprach *nixtsãn toótumutaĩn*	Er wird sprechen *nixtsãn ukunti*
Wir sprechen *ixtsãn uitsę*	Wir sprachen *ixtsãn nüxtsoa ayutãui*	Wir werden sprechen *ixtsãn tuukumuti*
Ihr sprecht *axpéna uitsę*	Ihr spracht *axpéna maxtsá oputoá*	Ihr werdet sprechen *axpéna okuopumutsãn*
Sie sprechen *nä uitsę*	Sie sprachen *ná maxtsa oputoá*	Sie werden sprechen *nā̃ okuantá*

[1] Portugiesisch? [2] = nicht, nein. [3] Sonnendach über dem Boot. [4] Blätter der Caraná-Palme zum Decken der Tolda.

V. Gesänge der Masken bei einer Totenfeier am Rio Cudulary[1].

Kobéua.

I. *Abōki*[2] (Dämon).

1. *dū dū paliaiikū*
dū dū paliaiikū
dū dū paliaiikū
hō hō hō
hū hū hū

2. *kapímākā kapimali dū dū*
dū paliaiikū
dū dū paliaiikū
hō hō hō
hū hū hū

II. *Abōki* (Dämon).

huaipayaka padyurü
nowarü hō hō hō
yakawü hō hō yakayü
noawarü hō hō hō yakawü

III. *Makükü* (Waldgeist).

kenakaka kenayurü
kenayuka kenayurü
ke ki ko kü
kawiyuka kawiyure
karuyi ranamaka kawiyure
ke ki ko kü

IV. *Uakü* (Tapir).

yumanapātü yumanapātü
pātü patü
yumanāpatü yumanapatü
hm hm hm hm — m m — m

V. *Mauayó* (rotmäuliger Arakúfisch).

kenadyuri yürakauá
kenadyu kenadyu
mimi minari kadya
hō hō hō

VI. *Awẹko* (Papagei).

marinaká marinawẹ
marinaká marinawẹ
marinawẹ yaka yuminákuyuri
marinadyá yura yaminaku
hulayaxhiyá hö hō hō
takali yinax hō hō

VII. *Pinyẹkó* (Kröte).

kẹna kẹna ma
kẹna ma kariwa
kẹna ma kariwa iniwadya
kẹna ma kẹna ma kariwa
hō hō hō

VIII. *Baulikakü*[3] (Arakúfisch).

1. *kawilé kawilé*
kawi kawilé
kawilé hẹ hẹ
hō hō hō

2. *karurẹ karurá*
karurẹ karurá
karurẹ karurā ẹ ẹ
hō hō hō

IX. *Tatálokó* (Schmetterling).

1. *kẹna urudyá*
kẹna kaka nawi urudyá
kẹna urudyá
hō hō hō

2. *yariwiwa yariwiwẹ*
yariwiwẹ yariwiwa
yariwiwa yariwiwẹ
hō hō hō

X. *Találokó kahẹ*[4].

neneruá nāneruá
neneruá nanerui
neneruá nanerui
hō hō hō

XI. *Himaükü* (Raupe).

1. *waira miyari*
yoniyare yaua
niyá patẹ
hō hō hō

2. *waira miyari*
yoni yironá
niyapatẹ
hō hō hō

---

[1] Vergl. KOCH-GRÜNBERG: „Zwei Jahre unter den Indianern." Bd. II, S. 180 ff. — Alle diese Tanztexte sind auch von den Indianern nicht zu übersetzen. [2] *abóxẹkẹ*. [3] *bolikakẹ*. [4] „Schmetterlingshaut" (?).

XII. *Türatomori*[1] (Mistkäfer).

1. *wēru wēru kamawēru*
wēru wēru kamawēru
ludya kakama kamawēru
nahiri ya hō hō hō

2. *kẹ̄ná rudyá rudyá*
kẹ̄ná rudyá kanaku
rudyá kẹ̄ná rudyanaku
yaku rudyinaku hō hō hō

XIII. *Miyaui* (Geier).

1. *apirari apirari*
riwa yukupira
apirari apirari
riwa yurupirẹ
hō hō hō

2. *rẹwa yurẹwa*
yurẹwa yu
kẹna puarawẹyu
rẹwa yukurẹwa yukuri
hō hō hō

XIV. *Hiwauwü*[2].

1. *murẹa murẹa*
murẹa yāinú karẹá
hō hō hō

2. *pikẹnaua kenaua*
kenaua yāinú karẹá
hō hō hō

Yahúna. (Rio Apaporís.)

(Aufgenommen von dem 1912 verstorbenen Colombianer RAFAEL TOBAR und nach dessen Manuskript kopiert von HERMANN SCHMIDT.)

A. Körperteile.

Mund *riḥe*[3]
Zahn *opta*
Haar *miḥia, rufoko (?)*
Bart *riḥetáya*
Brust *túpia*
Penis *nuria*
Anus *yitopé*
Vagina *nyaará*
Haut *aaxka*
Mein Herz *nyinyeme yiayú*

Blut *yaḥe*
I. Menstruation *napuúpaḥeyo*
II. Menstruation *puúnanpaḥiga*
III. Menstruation *ḥiušia nareḥayo*
Schnupfen (Erkältung) *ōnyemaka*
Katarrh (der Weißen) *iḥia ōnyemaka*
Elend *ḥuaxka*
Lüge *pakiyuḥo*
Wahrheit *rix̣ta nyānyu*

B. Elemente und Natur.

Wasser *oxkóa*
Großer Fluß *riaxka*
Quelle *riahuaxta*
Mündung *riariḥe [faka*
Sumpf, Igapó (Überschwemmungsland) *oko-*
Tierra firme *makaukia*
Vorspringende Uferecke, Ponta *saruataika*
Wasserfall *axta*
Poröser Stein (Bimsstein) *išia [maá*
Schmaler Weg zu Wasser *(paraná miri) eunui*

Feuer *pex̣ká*
Rauch *umágaka*
Sonne *aiyaká*
Mond *ayaká, nyami aiyaká, inikayaya*
Nacht *nyami, yamiạ*
Licht *pex̣ká*
Wald *makará, boina*
Weg *māā*
Varadero, Picada *māā tueinko*

C. Haus, Gerät.

Haus *uiia*
Haus *barakuká*[4]

Dach *uihiuaḥua*
Hauspfosten *nihinyiko*

---

[1] Oder *Türatímori*. [2] Übersetzt in der Lingoa geral mit: *mirá piréra* = „Leute-Haut“ (?). [3] Das spanische *j*, das von SCHMIDT zu hart mit deutschem *ch* wiedergegeben ist, schreibe ich vor Vokalen richtiger phonetisch *ḥ*, vor Konsonanten *x* oder *x̣*. [4] Portugiesisch *baraca*.

Kleine Pfosten *botãnyoaka*
Mein Platz (Heim) *yīneẋka*
Dein Platz (Heim) *mīneẋka*
Pflanzung *riḥoa*
Hafen *pafitaka*
Hängematte *paira*
Faden *nyutaka*
Baumwollefaden *ḥaḥayope*
Backherd *ḥotia*
Kalabasse *koá*
Topf *oxkoriuate*
Eßtopf *oxkoriḥotoa*
Axt *ḥomé*
Messer *uiirupangà*
Waldmesser *sarasara*
Taschenmesser *nienikie*
Einbaum *kumúa*
Angelhaken *poxtá*
Kleine Angelhaken *piramakaraka*
Gift *namitaga*
Gerüst (Yeráu) *tenia*
Blechkasten *inka pūnyua*
Deckel *sakuré*
Spiegel *uperie*
Glasperlen *nakerupu*
Kattun *guaruaká*
Strohhut *sapéua* [1]
Verkauf *miḥibe*
Fest, Tanz *baya*
Tanz, Lachen *ufaká nemakia*

D. Mensch, Familie.

Leute *poimoḥa*
Keine Leute *miatsi*
Mann *imiriḥe*
Weiber *nomiḥa*
Jüngling *bikirimaḥi*
Jungfrau *bikirinomo*
Sohn *meni*
Mein Sohn *yīmakui*
Mein Weib *yī irumo*
Schwester *ḥoo*
Alter *pakiaki*
Alte *pakiseko*
Indianer *kariona oká*
Weißer *kariura* [2]

E. Tiere.

Tapir *guaibikirika*
Hirsch *namaka*
Faultier *pirua*
Kleiner Vierfüßler *boḥoa* [3]
Ratte *béia*
Jaguarzahn *yaiopia*
Vogel *purisuoka*
Kleine Taube *buyaka*
Kleiner Vogel *farirriria*
Fisch *puiyaka*
Krokodil *kaḥua*

F. Pflanzen.

Baum, Stamm *yapuḥaa*
Holz *yapúa*
Feiner Stock *yapúa makara*
Blatt *pūnyũa*
Palmblatt *miua pūnyũa*
Wurzel *ninkoa*
Banane *paruá*
Ananas *maeruka*
Aipim *uiḥoá*
Beijú (Mandiokafladen) *aua*
Farinha (Mandiokamehl) *amburua*
Manikuéra (ausgekochter Mandiokasaft) *mēny-[arafe*
Tabak *miróa*
Pfeffer *biya*
Coca *tāfiko*
Kautschuk *uaḥutekua*
Palme *yapusetóa*
Miritĩ-Palme *neea*
Bacaba-Palme *nyomio*
Pupunha-Palme *iinea*
Kienholz (für Fackeln) *peria*
Medizin *inkoa*

G. Zahlen.

1 *ino*
2 *ipoi*
3 *makarako*
5 *irami tapuiri*
10 *pitaka puari*
Der erste *rufu*
Viel *itaka, nikimaka*
Zu viel *leenya rofaka*
Mehr *axté*
Wenig *yabia*

[1] Portugiesisch *chapeo.* [2] Lingoa geral *kariua.* [3] Offenbar *Agutiuaya.*

Alle *ritaḥa*
Allein *ayaka*
Genug *kofakai, kofakaü* [*yayúa*
Es ist nichts mehr da, es ist zu Ende *neitika,*

H. Pronomina.

Ich *yü, yī*
Du *mü, mī*
Er *iki*
Sie (Plur.) *iko*
Mir *yīrosi*
Andere *oxpe axpé*

I. Adjektiva.

Groß *poxkiaká*
Klein *kupaḥigo, yabia* (= wenig)
Hoch *imira* (= ist es hoch?)
Niedrig *huibaka, pemara*
Tief *inkiro*
Langsam *ḥiaḥo, ḥiaḥa*
Schnell *guaruaḥo, ḥia*
Stark *ḥiyue, kaaurariuka*
Fett, schmackhaft *yeepoko*
Mager *yepamania*
Süß *ḥiimiḥiuka* [oben]
Fein *yapúà maheḥika* (= feiner Stock; vgl.
Alt *rapatiko*
Faul *uiyuitapu miú*
Schlecht *bayu*
Intelligent *uerikitaka mīī*
Wild *uaperiká*
Fertig *opitika*
Beladen[1] *ruika*
Stinkend *inšia*
Nicht stinkend *inšiamania*
Gekocht *nyamitika*
Gekochte Banane *ya parúa nyamitika*
Kochend *yo saporitiyu; saboyu (?)*

K. Farben.

Blau *ḥiimio*
Grün *ḥadyua*
Hell *boia*
Dunkel *neia*
Weiß *kartuará*[2]

L. Adverbia.

1. Zeit.

Morgen *üerosá*
Übermorgen *axpénimi*
Heute *ire*
Jetzt *oora* (= hier)
Später *išiatiri*
So lange *iše tikuri*

2. Ort.

Hier *oora* (= jetzt)
Dort *itora*
Nahe *koyiḥa*
Weit *üvera*
Rechts *uaḥia*
Nach rechts *yapuḥia*
Da unten *moaroabe*
Da oben *batetabe*
Oben, nach oben *uayiro*
Andere Seite *itorà* (= dort)
Dieses Ufer *iperatara*
Am anderen Ufer *iše peratara*
Binde hoch an *imira mi ukabe*
Binde niedrig an *rokana mi ukabe*
Stelle hierher! *miḥa aroabe oora*
Warte auf mich hier! *ōra yī mitoafe*
Hier warte ich auf dich *ōra mī ritārānyu*
Im Inneren des Hauses *uihitosia*
Laß hier! *simarú*

3. Modale Ausdrücke.

Ja *áa*
Nein *ḥenóo*
So *kupakaó*
Ich weiß nicht, vielleicht *aḥiré*
Vergebens *mikà yeyu*

M. Interrogativformen.

Wann? *marapati*
Wo? *noora*
Wie viel? *dikarakoa*
Wer? Wem? *makiri*

[1] Oder Verbum?, z. B. „(ein Boot) beladen". [2] Bezeichnet nicht die Farbe, sondern den „weißen Mann, Europäer"; vgl. oben.

Für wen? *dakuanišia*
Warum? *maramani*
Was? *dakua*
Wie viele Tage? *mora rakorimi*
Wie weit ist es? *rikuri yoe to ime*
Wer ist da? *mokiya tora imika*
Wer kaufte dies? *makireko sameereka*
Wer bist du? *maki mī*
Wer nahm mit? *maki ēuarikoki*
Wer stahl? *maki baikorēki*
Ich stahl nicht *karēbeyuo yī ḥa*
Vielleicht stiehlst du? *mī sakarēkīḥe*
Was machst du? *dokua bori meriko*
Was willst du kaufen? *daino mi yafayu*
Willst du Tabak? *ya beka miyafayu*
Was willst du? *dakua miyafayu*
Was haben sie in dem Bauch? *miyata reka dakua ime*
Wo kauftest du? *noora sameereka*
Dies? *iko*
Wem gehört dies? *mokirika*
Wie nennt man dies? *damo ika nome*
Wie sagst du? *maraka á*
Wohin gehst du? *noora meyu [mī ime*
Warum arbeitet ihr nicht? *moramera uafuḥo*
Kommst du? *mix̌taro*
Bist du angekommen? *maiyarani*
Bist du fertig? *ne itika*
Bist du noch nicht fertig? *imanyuḥua*
Hast du gegessen? *yemiba arānyu*
Hast du eine Frau? *ya mī rumo irue [ime*
Hast du ein anderes Weib? *ya axpe mī nomo*

N. Zeitwörter und Phrasen.

Arbeiten *bairábebe*
Wir gehen baden *dúpuyuyarkoni*
Bezahlen *miḥiranyi*
Bezahle! Bezahlt! *migua paḥibe*
Schon bezahlt! Schnell! *saruaḥo ḥia miuapoḥibe*
Er bezahlt nicht *kiua apariguayio*
Binde! *miḥiafabe*
Binde Sipó! *mimiatabe*
Binden *miḥiafábe* (vgl. oben)
Bringe! *merabe*
Du bist ein Elender *mī paitaki*
Du bist schlecht *paitaki mī*
Empfange! *mīnyiabe*
Essen *nuboabe*
Ich esse *miba aikoni*
Ich esse nicht *bābeyuka yī*
Ich aß *yī bāranyu*
Ich will essen *yī bayée*
Ich will Beijú essen *aua yī yafayu*
Iß Coca! Schnell! *guarua taafigo*
Wir wollen gleich essen! *nyamaḥi yukurānyu*
Fasse! *mibaiebe*
Fragen *mihēnyebe*
Du bist freigebig *ḥiitaki mī*
Gib mir! *yī remiḥibe*
Gib zurück! *rioto*
Ich will dir geben *mire sanyīḥiyu*
Gehe! *niefe*
Gehe nicht! *meeriasi*
Wir gehen *mariḥe*
Gehen wir! *mitabe, rupuabi*
Wir wollen gehen! *dáḥoa*
Sie gingen weg *eeriko*
Du gehst mit mir *minkeya ariue*
Es geht unter[1] *mibupibe*
Ich habe *yī ḥesime, sime*
Ich habe nicht *imabe yī*
Ich habe Hunger *yī kensisabayu*
Ich habe kein Heim *yī ueḥea reka imabeyua*
Die Papunha-Palmen haben schon Blüten *mae iinea saruyu*
Haue! *samiḥabe*
Du hauest *mī ḥauperigabe*
Hören *yamiamitiyu*
Ich höre *yī ḥérakuaika*
Holen *mimoabe*
Hole deine Bezahlung für die Sachen! (die ich dir früher gab) *miuari uáuapánoari*
Du kackst *yirananyu*
Ich kaufte Waldmesser *yī sorapi meyu*
Komme! *mitaye*
Komm her! *mitabé*
Heute kam ich an *irimi eyayu*
Er kommt *maix̌ kietarānyu*
Komm trinken! *miḥukurapi*
Ich kenne das *yiyibari guaru*
Ich bin krank *yī ḥinyu*
Kürzen, schneiden *simiruabe*
Laß es! Es ist schlecht! *sima foro baiḥa*
Lecken *pipiriko*
Lege unten! Setz dich! *mibayube*
Ich mache *yī bupeikoni*
Mach Feuer! *pex̌ka mipeabe*
Mach Beijú! *aua miriabe*
Wir machen Kautschuk *mae yī to oranyu*
Ich nehme mit *yeenarinānyu*
Ich nehme nicht mit *eeuaribeyua yī*

[1] Z. B. das Boot.

Ich nahm mit *yeeyu*
Ich habe schon genommen *yī neheyuka*
Öffne! Ich will sehen! *beiko nyiera*
Ich rauche *yī yiera*
Rudern *mineabe*
Sagen; sage! *miboḥábe*
Am Finger saugen *ḥobotabe*
Schlafen *kaia*
Ich schlage dich *mire yayatika*
Du schlugst mich *yere sayíyeyu*
Schlage mich nicht! *yere mī ḥātsi*
Ich schlage dich, ich prügele dich *mire yī paḥeranyu*
Wenn du mich nicht schlägst, gehe ich zufrieden *yire mī ḥāsima ḥia orioka yī tuyu*
Sehen *miabe*
Ich sehe *nyiera*
Setze dich! *mabáriabebe*
Sprechen *meḥaiyape*
Ich spreche gut *ḥia nanyu*
Ich spreche nicht deine Sprache *yī ḥera kubeyumeoka*
Stelle! *nyatabe*
Teilen *nuḥiabe*
Teile! *mife amotabe*
Ich trinke *yī kuikuni*
Trinke! *miukube*
Du trankst zuerst *piaika*
Dreh' um! *miotetabe*
Verdoppeln *mimo atabe*
Er wacht auf *kimito onobe*
Er ist schon aufgewacht *mae kiturūnyu*
Warte! *ḥaika miboasi*
Waschen *ḥiyebe*
Wasche schnell! *miyo atuabe*
Weine nicht! *miosiatsi*
Ich weiß *nyamitiyu*
Wickle ein! *mibufebe*
Ich will nicht *yī yafabeyu*
Wirf weg! *meaotabe*
In deinem Hause gibt es viele Leute *ya mi neχka reka poimaḥa nikimaka*
Jetzt ist es Tag *imimi mānyuḥuroó*
Gute Nacht! *mora itiyu*
Deine Sprache ist schwer *ueḥakó mī oká*
Bedecke! *mitaxtebe*
Bedecke nicht! *mitaxteasi*
Mach los! *mī huihuaxtabe*
Mach nicht los! *mī huihuaxtaasi*
Nimm weg! *méebe*
Nimm nicht weg! *meatsi*
Nimm mit! *meheuape*
Nimm nicht mit! *meheuariasi*
Sage! *mepe*
Sage nicht! *mematsi*

Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique Occidentale).

Par le P. EUGÈNE STRUB, des Missionnaires de Lyon, Baro, Nigeria.

Première Partie: **Les sons et les mots.**

Chapitre I: Les sons.

1. Voyelles.
2. Consonnes.
3. Quantité des voyelles. Accent dynamique.
4. Accents toniques.
5. Elision.

Chapitre II: Les substantifs.

6. Genre des substantifs.
7. Nombre des substantifs.
   A. Substantifs simples.
   B. Substantifs composés.

Chapitre III: Les prépositions.

8. Forme des prépositions.
9. Place des prépositions.

Chapitre IV: Les adjectifs.

10. Place des adjectifs.
11. Adjectifs démonstratifs.
12. Adjectifs possessifs.
13. L'adjectif démonstratif et l'*e* final.
14. L'adjectif possessif et l'*i* final.
15. L'adjectif possessif et l'*o* final.
16. L'adjectif possessif et l'*u* final.
17. Corollaires.
18. Adjectifs numéraux.
    A. Adjectifs numéraux cardinaux.
    B. Adjectifs numéraux ordinaux.
19. Adjectifs interrogatifs.

Chapitre V: Les pronoms.

20. Pronoms personnels.
    A. Pronoms sujets.
    B. Pronoms compléments.
    C. Pronoms compléments des verbes réfléchis et réciproques.
    D. Pronoms vocatifs.
    E. Pronom indéterminé.
21. Pronoms démonstratifs.
22. Pronoms possessifs.
23. Pronoms relatifs.
24. Pronoms interrogatifs.

Chapitre VI: Les verbes.

25. Les genres (actif, passif, neutre).
    A. Indifférence générale quant au genre.
    B. Verbes déterminés quant au genre.

Deuxième Partie: **La syntaxe.**

Chapitre VIII: Les accents dynamique et toniques.

34. Suppression et modification d'accents.
    A. Deux règles générales.
    B. Application aux noms simples bisyllabaires.
35. Substitution d'accent.
36. Accents du nom complément direct.

Capitre IX: Les noms.

37. Formation des noms.
38. L'emploi des préfixes.
39. L'apposition.

Chapitre X: Les adjectifs.

40. Formation des adjectifs.
41. Adjectifs-verbes.
42. Comparaison des adjectifs.
43. Diminutifs.
44. Substantivation des adjectifs.
45. L'accord de l'adjectif avec le substantif.

Chapitre XI: Quelques noms de nombre.

46. «Personne» suivie d'un nom de nombre.
47. Le nom «mois» suivi d'un nom de nombre.
48. Le nom «caori» suivi d'un nom de nombre.
49. Les noms de temps suivis d'un nom de nombre.

Chapitre XII: Les pronoms.

50. L'accord du pronom avec le nom qu'il présente.
51. L'accord dans le discours indirect.
52. Le pronom *ọa* ou *ọla* comme complément indéfini.

Chapitre XIII: Le verbe.

53. Le présent et le passé défini de d'indicatif.
54. Les trois formes du futur.
55. Le conditionnel.
56. Les compléments du verbe.
    A. L'infinitif.
    B. Les autres temps et modes.
    C. L'ordre des compléments.
57. Le verbe pronominal rédoublé.
58. La forme réfléchie.

26. Paradigme de la conjugaison d'un verbe.
27. Remarques sur la conjugaison.
A. Les temps simples.
B. Les temps composés.
C. Les temps surcomposés.
D. La terminaison *m(i)*.
28. Verbes négatifs.
29. Verbes interrogatifs.
30. Modes du verbe.
31. Verbes suivis d'un complément.
A. Suivis d'un complément simple.
B. Suivis de deux pronoms.

Chapitre VII: Les adverbes.

32. Forme des Adverbes.
A. Adverbes d'affirmation.
B. Adverbes de négation.
C. Adverbes de lieu.
D. Adverbes de temps.
E. Adverbes de modification.
33. Place des adverbes.

Chapitre XIV: Les suffixes.

59. Les suffixes agglutinés.
A. Emploi des suffixes agglutinés.
B. Forme des suffixes agglutinés.
60. Les suffixes libres.
A. Emploi des suffixes libres.
B. Tableau comparatif de cet emploi.

Chapitre XV: De la manière d'employer certains mots.

61. Le verbe «dire».
62. Le verbe «demander».
63. Le verbe «être».
64. Les verbes avec *ya* devant la première personne.
65. L'adverbe «oui».
66. La préposition «avec».
67. La conjonction «si».
68. La conjonction *ebi-thę*.
69. La locution conjonctive *nę-ni*.
70. La conjonction *zą* «de».
71. Les conjonctions *lagi, ini* «et».

Première partie: Les sons et les mots.

Chapitre I: Les sons.

1. Les voyelles.

i *u*
u̲
e *o*
e̲ *o̲*
a̤
a

a long ou bref.
a̤ comme dans le mot anglais «cat», toujours long.
e̲ l'*e* ouvert, long ou bref.
e l'*e* fermé, long ou bref.
o̲ l'*o* ouvert, long ou bref.
o *o* fermé, toujours long.
u comme dans «four», toujours long.
u̲ son moitié *o*, moitié *ou*, toujours long.
L'*u* et l'*eu* français sont inconnus.

2. Consonnes.

	Explosives		Affricatives		Fricatives		R. L. Nasales		Sucées-explosives	
Médiogutturales	*k*	*g*	*kh*						*k̲*	*g̲*
Prégutturales						*y*				
Palatales			*c*	*j*	*š*			*ṅ*		
Prédentales	*t̲*									
Médiodentales	*t th*	*d*	*ts*	*(dz) z*	*s*		*r l*	*n*		
Labiodentales					*f*	*v*				
Bilabiales	*p*	*b*				*v̲*		*m*	*p̲*	*b̲*
Labiogutturales	*kp*	*gb*			*kw*	*w*		*ṁ*	*kp̲*	*gb̲*

Devant un *i*, *s* est interchangeable avec *š*.
„ „ *i*, *ts* „ „ „ *č*.
„ „ *i*, *z(dz)* „ „ „ *j*.
w est l'equivalent du *w* anglais.

3. Quantité des syllabes. — Accent dynamique.

a) Les parenthèses ( ) rendent muette la voyelle qu'elles enferment.

' L'apostrophe marque l'elision d'une lettre.

¯ sur une voyelle la rend longue. Comme la première voyelle d'un mot est toujours longue, excepté dans des cas très rares, elle ne portera pas ce signe,

˘ sur une voyelle la rend brève; elle ne sera employée que pour marquer les premières syllabes des noms qui ne sont pas longues, et pour attirer l'attention sur la signification différente des verbes à l'orthographe semblable.

˘ syllabe neutre.

b) Un point sur une voyelle ou à la droite d'une voyelle marque la place de l'accent dynamique. Comme celui-ci est presque toujours sur la première syllabe, il ne sera marqué que dans les cas qui font exception à cette règle.

4. Accents toniques.

Dans le Kukuruku, il y a trois accents toniques:

L'accent tonique haut, désigné par ´.
L'accent tonique bas, designé par `.
L'accent tonique montant, désigné par ˋ.

Une voyelle sans signe est brève et a l'accent tonique moyen, sauf les remarques faites plus haut.

La désignation de l'accent tonique est indispensable. Voici des preuves de ce que j'avance:

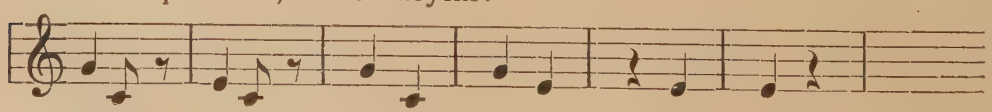
akpá oiseau de proie
akpà coupe à boire
ákpà banne
agba menton
agbą́ réunion
ágbà aire
ǫkpá un
ǫkpà coq
ókpà panier
éthà des bois
ethà père

ethā feu
ę́thà chat musqué
ęfê espace
ęfę̀ poële
ęfę alarm
etsę́ rosée
ètsę place
ę́tsè faveur
etse malheur
ękę̄ œuf
ękę̀ glèbe

ékè combien
ókǫ̀ cumot, bateau
oko amende
ókhǫ̀ combat
ǫ́khó poule
ǫkhǫ̀ ver
ǒbò Européen
óbǫ̀ main
ǫ́bò chef; prêtre
óbò sacrifice
óbo jamais, nullement

óthà bois
ǫ́thą̀ sang
ótà savon
ǫ̀ta écureil
ǫ̀ta mensonge
ǫ́ta̋ dette
ǫta̋ fétiche fait d'une liane
ǫ̀ta lumière

Voici en notes musicales les intervalles qui existent à peu près entre les accents toniques haut, bas et moyens:



1. *óthà* Bois
2. *akpà* Coupe
3. *íkò* Maison
4. *óbo* Jamais
5. *ethā* Feu

6. *uthâ* Eau sale 7. *oṭá* Fétiche 8. *ètsẹ* Place 9. *ŏbò* Européen

5, 7, 8 se confondent facilement les uns avec les autres pour des oreilles étrangères.

Il va sans dire que ce tableau ne donne que les intervalles relatifs entre les tons, la hauteur absolue du ton elle-même dépendant de la voix de celui qui parle.

5. Elisions.

Comme tous les noms de cette langue commencent et finissent par des voyelles, comme tous les autres mots ont toujours une voyelle finale, la rencontre de deux voyelles est fréquente; de là les règles d'élision suivantes:

a) Les brèves sont toujours élidées.

b) Les longues ne sont pas élidées entre deux mots, bien qu'elles puissent l'être dans les mots composés.

c) Les syllabes accentuées dynamiquement ne sont jamais élidées par des syllabes non-accentuées de la même manière.

d) Les neutres le sont dans des cas déterminés par l'usage.

e) L'élision entre le verbe et son complément indirect ne se fait pas dans quelques cas.

Exemples:

a) óbọ̀ épaule, *élam(i)* animal: *óbelam(i)* épaule d'animal.
b) ṭkò maison, *ọyà* quelqu'un: *ṭkòọyà* la maison de quelqu'un.
c) uthâ eau croupissante, *ákhè* peau: *uthâ'khè* l'eau croupissante d'un pot.
d) esĕ atteindre, *esē ọ* l'atteindre: *es' oboi* atteindre là.
e) gbĕ frapper, *oyà* quelqu'un, *omo* enfant: *ọ gbĕ oy'omo* il frappe l'enfant de quelqu'un, mot-à-mot: il frappe à quelqu'un l'enfant.

Chapitre II: Les substantifs.

6. Genre des substantifs.

Les noms n'ont point de genre.

7. Nombre des substantifs.

A. Ils sont susceptibles d'être mis au pluriel. La voyelle initiale est employée pour opérer ce changement. On peut donc la regarder comme un préfixe.

A. Substantifs simples.

a) Le préfixe *a* se transforme en *e* ou en *i* au pluriel:

atàgobi épée, pl. *itàgobi* *asâ* crevette, pl. *isâ* *akpà* coupe, pl. *ekpà*
árù pou, pl. *iru* *amẹ* eau, pl. *emẹ*
àsâ joue, pl. *isâ* *ágwà* chien, pl. *égwà*

b) *ẹ* devient *e* au pluriel:

égwè chèvre, pl. *égwè* *ékẹ̀* œuf, pl. *ékẹ̀* *ẹ́wẹ̀* défriche, pl. *éwẹ̀*

c) *e* et *i* sont des pluriels et ne changent pas.

d) *ọ* et *o* se transforment en *e* ou *i*:

ọ́kpotsò femme, pl. *íkpotsò* — *ọ́bò* chef, pl. *ébò*
ŏbò Européen, pl. *ĭbò* — *óthà* arbre, pl. *éthà*

e) L'*u* est changé en *i*:

úpkò étoffe, pl. *ípkò* — *údù* poitrine, pl. *ídù* — *úlumì* herbe, pl. *ílumì*

f) Voici les exceptions à ces règles:

ẹlo œil, pl. *alo* — *owē* pied, pl. *awē* — *oā́mi* époux, pl. *ami*, pour *aami*
ẹkọ dent, pl. *ako* — *ólimi* cadavre, pl. *alimi*
óbọ main, pl. *ábò* — *ọyà* homme, pl. *ayà*

B. Substantifs composés.

Les noms composés sont soumis au pluriel respectif réclamé par le préfixe des mots dont ils ont été formés:

úgwó'bóthà branche, pl. *ígwá'béthà*
úgwà os, pl. *ígwà*
óbọ́ bras, pl. *abo*
óthà arbre, pl. *éthà* les os des bras d'arbres
úkpóbọ́ doigt, pl. *íkpiábọ́*
ukpu bout, pl. *óbọ́* bras; les bouts des bras
úkpowē orteil, pl. *íkpiawē*
úgwóthítsikẹ̀ épine dorsale, pl. *ígwéthítsikẹ̀*

Chapitre III: Les prépositions.

8. Forme des prépositions.

emi dans
yọ à, sur, dans
yā, ā pour, à (1ière personne)
nă à, pour (2ième et 3ième personnes)
mā contre
utū sous
úsùmi sur
gwĕ vers
gi à
mu-gbĕ par-dessus . . . , à travers . . .
gbiĕ en travers
zā̆ de

9. Place des prépositions.

a) La place ordinaire de la préposition est avant le nom qui lui sert de complément:

Donne-le-moi *eh'o ya me.*

b) Dans les inversions et les interrogations, elle se met à la place qu'elle aurait eue sans ces changements:

A qui apportez vous cette paille *ọa wạ th'ón'évò gi* (qui apportez-vous cette paille à)? C'est au roi que nous l'apportons *ógiè ma th'ọ́ gi* (roi nous l'apportons à).

Chapitre IV: Les adjectifs.

10. Place des adjectifs.

Les vrais adjectifs, dont on verra la provenance et la formation dans la seconde partie, se placent après le substantif en s'y reliant parfois par la conjonction *ni.*

Les verbes-adjectifs s'y relient par les pronoms relatifs.

Les noms employés adverbialement précèdent ou suivent les noms selon leur sens et l'usage:

owe gbegé-gbegé jambes boiteux
ówà ni kēkē petite chambre
óthà no kọkọ gros arbre
ókụm'ọyà homme estropié
ólim'óbè esprit malins

II. Adjectifs démonstratifs.

o̱na ce, cette, cet; pl. *ĕna.*
o̱na-ăna ce-ci, cette-ci, cet-ci; pl. *ĕna-ăna.*
o̱na-i ce-la, cette-la, cet-là; pl. *ena-i.*

On les emploie de la manière suivante:

ón'o̱yà cet homme — *én'ĭkpotso* ces femmes
ón'ĭkò'na cette maison-ci — *en'ĭgivia'na* ces enfants-ci
on'akàtsii ce cheval-là — *én'ayài* ces gens-là

a) ăna n'a pas d'accent dynamique.
b) Avec des noms de temps, *o̱na*, au lieu d'être en tête, est placé après eux et perd son accent dynamique:
Ce matin *ògbedę̆'na*, ce soir *ógodę̆'na*, ce mois *uki'na*, cette année *úkpe'na.*

12. Les adjectifs possessifs.

mę̆̄ mon, ma, mes — *mā* nos
(ę) ę̄ ton, ta, tes — *ō̱ā* vos
ō, lō̄, ōi, i, ĭ son, sa, ses — *lā, o̱ā̆, lo̱ā̆* leur, leurs

Ces adjectifs ont leur voyelle longue, excepté *mę*, dont l'*ę* est neutre *(ę)*, qui est muet, et *i*, qui est bref. Ils se placent après le nom et forment avec lui comme des déclinaisons. Leur emploi n'est pas facultatif mais dépend de la dernière voyelle du nom.

a) Noms dont l'*a* final est bref et sans accent dynamique:

óthà mę mon bâton — *óthà ma* notre bâton
óthà (ę) ton bâton — *óthà wa* votre bâton
óthà i son bâton — *óthà la* leur bâton

Le pluriel n'y apporte point de changement:

éthà mę mes bâtons — *éthą (ę)* tes bâtons — *éthà i* les bâtons

Si l'accent dynamique est sur la dernière syllabe et que celle-ci est brève, la déclinaison reste la même:

àtsă̱ me mon paillasson — *àtsą̆ (e)* ton paillasson — *a'tsà i* son paillasson

b) Après un *a* long sans accent dynamique:

ágwà mę mon corbeau — *ágwà ę* ton corbeau — *ágwà ĭ* son corbeau

c) Après un *ā* avec accent dynamique:

o̱madā̆ mę mon fez — *o̱madā̆ ę* ton fez — *omadā̆ i* son fez

La différence, comme on voit, est dans la 2ième et 3ième personne. Après un *a* bref, la 2ième personne n'a d'autre influence que celle de changer *a* en *ą*.

13. L'adjectif démonstratif et l'*ę* final.

a) Après un *ę* sans accent dynamique:

ódę̀ mę ma porte — *ód' ę̀* ta porte — *od' ọ̀* sa porte

b) Après un *e* sans accent dynamique:

oké mę mon belier — *oké ę* ton belier — *ok' ọ́* son belier

c) Après un *ē* sans accent dynamique:

ɐ̀khē mɐ̀ mon carquois *ɐ̀khē ɐ̀* ton carquois *ɐ̀khē ọ̀* son carquois

d) Après un *ɐ̄* sans accent dynamique:

óriɐ̀ mɐ̀ mon temps *óriɐ̀ ɐ̀* ton temps *óriɐ̀ i* son temps

e) L'*e* avec accent dynamique suit la déclinaison *c*. L'*ɐ* avec accent dynamique suit la déclinaison *d*.

14. L'adjectif possessif et l'*i* final.

Il est à remarquer que le pronom possessif recueille l'accent des voyelles que sa présence élide.

L'adjectif possessif et l'*i* final:

a) Après un *(i)*; *ukum(i)* fétiche:

ukṵ́mi mɐ̀ mon fétiche, *ukṵ́mi ma*
ukṵ́m' ɐ̀ ton fétiche, *ukṵ́mi wa*
ukum' ọ̀ son fétiche, *ukumi la*

b) Après un *i*:

ǒàmi mɐ̀ mon épouse *ǒàmi ɐ̀* ton épouse *ǒàm' ọ̀* son épouse

c) Après *ī*, *ǐ*, *ī̆*:

akàtsī mɐ̀ mon cheval *akàtsī ɐ̀* ton cheval *akatsī ọ̀* son cheval

d) Exception:

óvì mɐ̀ mon fils *óvì ɐ̀* ton fils *óvì ọ̀i* son fils

15. L'adjectif possessif et l'*o* final.

a) Après *ȯ* et *o*:

ǫ́bȯ̀ mɐ̀ mon chef *ǫ́bȯ̀ ɐ̀* ton chef *ǫ́bȯ̀ ọ̀* son chef

b) Après l'*ọ* bref:

ǫ́kȯ̀ mɐ̀ ma pirogue *ǫ́kȯ̀ ɐ̀* ta pirogue *ǫ́k' ȯ̀* sa pirogue

c) Après un *ō* ou *ǭ*:

ɐ̀mō mɐ̀ ma parole *ɐ̀mō ɐ̀* ta parole *ɐ̀mō ọ̀* sa parole

d) Exceptions:

ólȯ̀ mɐ̀ mon mari *ólȯ̀ ɐ̀* ton mari *ólȯ̀ ǭi* son mari

Déclinaison *ɐ*:

iyǫ́ mɐ̀ ma mère *iy'ɐ̀* ta mère *iy'ǭi* sa mère

La déclinaison *ɐ*: *(iyọ)* comprend les noms dont l'*ọ* final bref est précédé d'un *i*.

16. L'adjectif possessif après un *u* final.

udù mɐ̀ ma poitrine *udù ɐ̀* ta poitrine *udù ọ̀* sa poitrine

17. Corollaires.

a) Comme adjectif possessif, on peut se servir du mot *nítsɐ̀* «appartenant à»:

ǫyà nitsɐ̀ mɐ̀ mon homme *ǫyà nitsɐ̀ ma* mes hommes
ǫyà nits' ɐ̀ ton homme *ǫyà nitsɐ̀ ṵa* tes hommes
ǫyà nits' ọ̀i son homme *ǫyà nitsɐ̀ la* ses hommes

b) L'adjectif possessif *ọa'*, *lọa'* est employé comme titre honorifique:

éthọà leur père, le roi, Dieu
ómọlọà leur possesseur, le seigneur, le maître, le roi
órumọà leur sauveur, le sauveur, rédempteur
iyọà leur mère, la maîtresse, la supérieure, la déesse
ómaloa leur créateur, le créateur

18. Adjectifs numéraux.

A. Adjectifs numéraux cardinaux.

ọ̀kpa 1	*ísè* 5	*ití* 9	*ìgbḗla* 13	*ìgbesétọa* 17
èva 2	*ésà* 6	*ígbé* 10	*ìgbḗdie* 14	*ìgbḗlē* 18
élà 3	*iséloa* 7	*ìgbéọ* 11	*ìgbḗse* 15	*ìgbétt* 19
édiè 4	*elē* 8	*ìgbḗva* 12	*ìgbḗsa* 16	*úwè ouọ̀gbọ́* 20

úwègókpà 21 (20 + 1)
úwegígbè 30 (20 + 10)
úwòva 40 (20 × 2)
úwòvagígbè 50 (20 × 2 + 10)
úwòvagígbélḗ 58 (20 × 2 + 18)
úwolá 60 (20 × 3)
úwolàgígbè 70 (20 × 3 + 10)
úwoḍ'íè 80 (20 × 4)
úwoḍ'iegígbè 90 (20 × 4 + 10)
úwosè 100 (20 × 5)
úwósà 120 (20 × 6)
uwoseloa 140 (20 × 7)
úwòlḗ 160 (20 × 8)
úwòtí 180 (20 × 9)
úwògbé 200 (20 × 10)
úwògbé laḡ'úwé 220 (20 × 10 + 20)
úw'ŏ yọ́ọ́ okela 220 (80 × 3 — 20)
ókelà 240 (80 × 3)
ókelà laḡ'úwè 260 (80 × 3 + 20)
úw'ŏ yọ́ọ́ egbọ́gbegbọ́sè 280 (20 × 10 + 20 × 5 — 20)
egbọ́gbegbọ́sè 300 (20 × 10 + 20 × 5)
egbọ́s'ḗ yọ́ọ́ ókisè 300 (80 × 5 — 20 × 5)
egbọ́gbegbọ́se laḡ'ówè 320 (20 × 10 + 20 × 5 + 20)
egbọ́gbegbọ́se log'úwòva 340 (20 × 10 + 20 × 5 + 40)
úwòv'ḗ yọ́ọ́ ókisè 360 (80 × 5 — 20 × 2)
ókisè 400 (80 × 5)
ókis'egbọ́sè 500 (80 × 5 + 20 × 5)
ókis'égbọ́gbe 600 (80 × 5 + 20 × 10)
egbọ́gbe ḗ yọ́ọ́ égbḛ́ 600 (800 — 20 × 10)
egbọ́s'ḗ yọ́ọ́ égbḛ́ 700 (800 — 20 × 5)
égbḛ́ 800
égbḛ́ egbọ́gbe 1000 (800 + 20 × 10)
egbọ́gbe ḗ yọ́ọ́ égbḛ́ ókisè 1000 (800 + 80 × 5 — 20 × 10)
égbḛ́ ókisè 1200 (800 + 80 × 5)
ígbḗvà 1600 (800 × 2)
ígbḕlá 2400 (800 × 3)
ígbḗseloa 5600 (800 × 7)
ígbḗgbè 8000 (800 × 10)
ígbḗgbètí 15200 (800 × 19)
égbḛ́ er'úwè 16000 (800 × 20)
égbḛ́ er'úwòva 3200 (800 × 40)
égbe er'úwoḍ'iè 6400 (800 × 80)
égbe er'úwògbé 160000 (800 × 200)

Remarques.

a) Dans ces noms de nombre, l'accent dynamique s'écarte des règles d'accent données dans la deuxième partie, lorsque *ìgbè* et *égbḛ́* entrent en jeu. Mais si l'on admet que l'accent dynamique est susceptible d'affecter, tantôt l'une, tantôt l'autre syllabe de ces deux mots, comme la prononciation semble le prouver, la difficulté est enlevée et l'accentuation rentre dans son chemin régulier.

b) Il y a trois unités dans cette énumération: *ọ̀gbọ̄* ou *úwè* 20, *ókè* 80, *égbè* 800; *ókè* est tombé en désuétude pour céder la place à des combinaisons de 20 avec d'autres nombres de la première unité. Il n'y a que les vieilles gens à se servir encore d'*ókèva* (80×2), d'*ókediè* (80×4), d'*ókesà* (80×6).

c) ègbọ̄ est le pluriel d' *ọ̀gbọ̄*.

d) igbè est le pluriel d' *égbè*.

e) Comme il y a deux mots pour exprimer le nombre 20, d'autres combinaisons sont possibles dans l'énumération. J'ai donné une manière de compter sans exclure les autres:

egbọ̄va 40	*ókis' ě yọ̄ọ̄ égbè̩và* 1200
egbọ̄là 60	*ókis' egbọ́gbe egbọ̄sè* 700
egbọ̄díe 80	*égbè egbọ́gbe egbọ̄sè* 1100

B. Les adjectifs numéraux ordinaux.

Les adjectifs ordinaux se forment en plaçant devant les adjectifs numéraux le préfixe *ots*, dont la racine semble venir du verbe *tsĕ̄* «atteindre».

Ex: *òtsèva* le 2ième, *òtsisè* le 5ième, *òtsuwè* le 20ième.

Le premier se dit: *ósēosè*.

19. Adjectifs interrogatifs.

Quel, quelle, quels et quelles,
se rendent par les deux mots *ŏle* et *émè*, placés après le nom.

ŏle s'emploie pour demander le rang ou la place qu'un individu occupe parmi les autres, et *émè* pour demander ses qualités:

ọ̀yà'le ọ́ lù ọ? quel homme l'a fait? *ọ́y'émè ọ́ mà kia?* quel homme est-il?

Remarque: *ŏle* n'a pas d'accent dynamique.

Chapitre V: Les pronoms.

20. Pronoms personnels.

A. Pronoms sujets.

Je *ȳ*	Nous *mā*
Tu *ū*	Vous *ṵā*, *iṵā*
Il, elle, lui *ō*; *ē̩*, *ē̄*, *ā*, *lō*	Ils, elles, eux *ē̄*, *lā*

B. Pronoms compléments.

Me, moi *mĕ̩*	Nous *mā*
Te, toi *(ẹ)*, *ē̩*, *ugwẹ́*, *ugwẹ́guẹ́*	Vous *ṵā*, *iṵā*
Le, la, lui *ō*, *lō*, *ōi*; *ɨ*, *i*	Les, eux, elles *la*, *ọ́ā́*, *lọ́ā́*

C. Pronoms compléments des verbes réfléchis et réciproques.

Me *égbè mẹ*	Me-moi-même *mẹgĕ́gbèmẹ*
Te *égb' ẹ̀*	Te-toi-même *gwẹgĕ́gbẹ̀*
Se *égb' ọ̀*	Se, lui, elle-même *sọgĕ́gbọ̀*
Nous *égbè ma*	Nous-nous-mêmes *magĕ́gbèmạ*
Vous *égbè ṵa*	Vous-vous-mêmes *ṵagĕ́gbèṵa*
Se *égbè la*	Se, eux, elles-mêmes *sagĕ́gbèla*

Je me tue moi-même *i gbĕ́ mẹgĕ́gbèmẹ* — Il se tue lui-même *ọ gb'ọ́ lọgĕ́gbọ̀*
Tu te tues toi-même *u gb'ĕ́ gwẹgĕ́gbẹ̀* — Nous nous tuons *ma gbĕ́ ma gégbè ma*

Dans les verbes réciproques, le pronom complément se rend par *égbè* seul:

Nous nous entretuons *ma gb'égbè* Nous nous évitons *ma non'égbè*

D. Pronoms vocatifs.

Toi *ugwẹ, gwẹ, ugwẹ́gwẹ, gwẹ́gwẹ*
Vous *vā, ivā*

E. Pronom indéterminé.

Le français «on» se traduit par *ā*:

On ne travaille plus *ă ge gbákanià.*

«On» est traduit par *oyà* ou *ayà* quand il est sujet d'un verbe réfléchi. Dans ce cas, le pronom se rend par *égbo* ou *égbe la*:

On ne se tue pas *oy'ọ́ á gb'égbò, ay'é á gb'égbé la.*

21. Pronoms démonstratifs.

Sing. *ọ́na* ceci, celui-ci, celle-ci Plur. *éna* celles-ci, ceux-ci
ọ́li cela, celui-là, celle-la *éli* ceux-la, celles-là

22. Pronoms possessifs.

ítsẹ mẹ́ le mien, les miens, la mienne, *ítsẹ́ ma* le nôtre, les nôtres
íts' ẹ́ le tien etc. [les miennes *ítsẹ́ va* le vôtre, les vôtres
íts' ọ̀i le sien etc. *ítsẹ́ la* le leur, la leur, les leurs

23. Pronoms relatifs.

a) *mẹ ni, mẹ nimẹ* moi qui *mā ni, mā ni mā* nous qui
gwẹ, ugwẹ, ugwẹgwẹ nū toi qui *vā ni, vā ni vā* vous qui
lō nō, ōnō, nō lui, elle qui; qui *lā nē, nē* eux, elles qui; qui
ōnō celui, celle qui, ce qui *ēnē* ceux, celles qui

b) *ni* que je *ni mā* que nous
nu que tu *ni vā* que vous
ni ō, ni lō qu'il, qu'elle *ni ē, ni lē* qu'ils, qu'elles
nā qu'on

c) Dont, duquelle, desquels, de laquelle, de qui:

Moi dont vous avez banni la famille *mẹ ni va ku ápẹ́ mẹ* (moi que vous bannissez famille mienne).

La femme dont on a vendu les enfants *ọ́kpotso na ṁu iviọ thẹ dẹ* (la femme qu'on a saisi les enfants siens vendre).

d) A qui, auquel, à laquelle, auxquels:

L'homme à qui l'on a volé une chèvre *oyà nà thu'ọ́ égwè* (l'homme qu'on a volé à lui une chèvre.

Les commerçants à qui vous avez enlevé les marchandises *ikiekè ni vá miẹno la émà.*

e) «Dont» signifiant l'origine, la cause, l'instrument d'une action, se traduit par *zǎ* ou *thẹ́* placé avant le verbe:

La maladie dont il est mort *úgwami ni ọ́ za gù.*
L'épée dont on l'a tué *ata'gobi ná thẹ̀ gbọ.*

24. Pronoms interrogatifs.

a) «Qui» se traduit par *o̱a*, qu'il soit sujet ou complément:

Qui l'a fait? *o̱a lù o̱?* Qui a-t-on chassé? *o̱a ǎ kù?*

b) «Quoi» et «que», sujet ou complément, se rend par *émè* ou *ábą̀*, «de quoi» par *ábà* ou *ábą̀khábą̀*, «comme quoi» par *ábą̀ksábą̀*:

Qu'y a-t-il? *ém'ā mie?* De quoi? *ábą̀?* Comme quoi est-il malade *ábą̀khábą̀ o̱ gwá.*

c) «De qui», «à qui» suivent les mêmes règles que lorsqu'ils sont relatifs:

De qui a-t-on brûlé la maison? *o̱a ǎ ton' tkò o̱ ya?*
A qui avez-vous enlevé cet enfant? *o̱a ya mi'o̱ ón'ómò?*

Remarque: Comme ces pronoms sont toujours des syllabes longues, le signe de la longueur y sera supprimé dans la suite.

Chapitre VI: Les verbes.

25. Le genre (actif, passif, neutre).

A. Indifférence générale quant au genre.

Actifs, passifs, neutres, réfléchis, les verbes n'ont qu'une seule conjugaison.

Un même verbe peut être actif, passif ou neutre; c'est le contexte qui lui donne son sens:

tiă détruire, être détruit, dégénerer
yogo faire pourrir, être pourri, pourrir
lē usager, être usagé, se détériorer par l'usage
lĕ user, être usé, s'user

B. Verbes déterminés quant au genre.

Cependant il y a des verbes toujours actifs, et d'autres toujours passif-neutres ou neutres:

a) Verbes toujours actifs:

gbĕ frapper	*khō* guetter	*mā* mesurer
thō regarder	*luē* construire	*mu* saisir
so comprendre	*mō* avoir	*lē* savoir
mă façonner	*sami* concevoir	*ko* planter
mĕ faire du bruit	*ku* chasser	

Si ces verbes ont un sens passif quelquefois, c'est dans un autre ordre d'idées:

sămi concevoir (sens actif), être enceinte (sens passif).
lē savoir (sens actif), être savant (sens passif).

b) Verbes toujours neutres:

dā voler	*yē* habiter	*roro* aller de mal en pis.
rā s'en aller	*degwe* se coucher	
ya loger	*nă* courir	*gu* mourir
ća sautiller	*yā* aller	*geto* s'asseoir
rĕ affluer	*kiă* marcher	*gwe* dormir

c) Verbes passif-neutres:

susu être répugnant, répugner à;
ti être bouillant, bouillir;
ge être luisant, luire;
kē être de reste, rester à (quelqu'un), manquer à (quelqu'un).

26. Paradigme de la Conjugaison d'un verbe (*nă* courir).

	Temps simples	Temps composés	Temps surcomposés
Indicatif	Passé défini *ĭ nàmi, ĭ nà* je courus *ŭ nàmi, ŭ nà* *ǫ́ nàmi, ǫ́ nà* *mă̋ nàmi, mă̋ nà* *ɣă̋ nàmi, ɣă̋ nà* *ĕ nàmi, ĕ nà*	Imparfait *a) ĭ yǭ nà* *b) ĭ yā nà*	Passé antérieur *a) ĭ nà nę* j'eus couru, j'avais couru *b) ĭ kè na nę̀* „ „ „ „
		Passé indéfini *ĭ kè na*	
	Présent *i nămi, ī nă̋* je cours	Futur simple *a) i kĕ̋ na* *b) i kĕ̋ ra na* *c) i ra na, i a na*	Futur antérieur *a) i kĕ̋ na nę̀* j'aurais couru *b) i kĕ̋ ră̋ na nę̀* *c) i ră̋ na nę̀, i á̋ na nę*
Conditionnel		Présent *i kă̋ nami*	Passé *a) i kă̋ na nę̀* j'aurais couru *b) i kă̋ yă̋ na nę̀* *c) i kă̋ ké ră̋ na nę̀* *d) i kă̋ ké na nę̀*
Impératif	Présent *nă̋* cours, courez		Passé *na nę* aie, ayez couru
Subjonctif	Présent *nĭ̋ nàmi* que je coure *nú̋ nami* que tu coures		Passé *a) ni mę̋ kè na nę̀* que j'aie couru *b) ni mę̋ na nę̀*
Optatif		*i ą̋ nami* *u ą nami*	
Infinitif	absolu: *únami* relatif: *nă̋*		

27. Remarques sur la conjugaison.

A. Les temps simples.

Les temps simples se distinguent entre eux par l'accent:

Au passé défini, le pronon a l'accent dynamique et un accent tonique haut; le radical du verbe, un accent tonique bas.

A l'indicatif présent, le pronom a l'accent tonique moyen, tandisque le verbe a l'accent dynamique et un accent tonique haut.

Le subjonctif présent se distingue de la deuxième forme du passé défini par la présence d'une conjonction.

B. Les temps composés.

Les temps composés ont, chacun, leur signe:
yō et *yā* signes de l'imparfait.
kè signe du passé indéfini.
ké, rá, ké rá, á signes du futur.
ká signe du conditionnel.
ą́ signe de l'optatif.

C. Les temps surcomposés.

Les temps surcomposés ont le signe distinctif de *nę* qui signifie «passer».

D. La terminaison *m(i)*.

La terminaison *m(i)* se retranche devant un complément:

Il court à la maison *o ná íkò.*

Elle se prononce devant une consonne:

Je meurs ici *i gúmi'na.*

28. Verbes négatifs.

Ce verbe a deux formes. L'une consiste à mettre un accent ascendant sur le pronom sujet; l'autre à intercaler entre le sujet et le verbe la négation *ṵa*:

ǐ sọ	*ǐ ṵá sọ*	*ǐ á so*	je ne comprends pas
ŭ sọ	*ŭ ṵá sọ*	*ŭ á so*	
ǒ sọ	etc.	etc.	
mă sọ			
ṵă sọ			
ĕ sọ			
ă sọ			

á est une contraction de *ṵá.*

29. Verbes interrogatifs.

Pour interroger, on met le verbe au mode, au temps, à la personne voulue, et l'on fait suivre le pronom sujet du mot *mā*:

Est-il mort? *ǒ mà kè gu?*

L'emploi de *mā* n'est pas obligatoire:

ǒ gùmi? mourut-il? *ó gümi?* meurt-il?

30. Modes du verbe.

Voici quelques manières de modifier le sens des verbes:

a) gē de nouveau, ne plus:

i gē̋ na je cours de nouveau *ǐ gē na* je ne cours plus
ǐ̋ ọ́á gē na
ǐ̋ á gē na

b) giē encore, pas encore:

i giē̋ na je cours encore *ǐ giē̋ na* je ne cours pas encore
ǐ̋ ọ́á giē̋ na
ǐ̋ á giē̋ na

c) tiọ̄ être en train de:

i tiọ́̋ kia je suis en marche
ǐ tiọ̄ kia je ne suis pas en marche
ǐ̋ á tiọ́̋ kia je ne suis pas en marche
ǐ̋ va tiọ́̋ kia je ne suis pas en marche
ǐ giē̋ tiọ́̋ kia je ne suis pas encore en marche

d) the sur le point de:

i thē̋ gu je suis sur le point de mourir, je suis mourant
ó̋ á thē gu il n'est pas mourant
ó̋ á gē thē̋ gu il n'est plus mourant
ó̋ á giē̋ thē̋ gu il n'est pas encore mourant

e) gia près que:

i giā̋ gu je meurs presque
i giā̋ thē gu je suis presque mourant

f) lē bien:

ọ lē̋ kia il marche bien
ọ́̋ á lē kia il ne marche pas bien
ọ́̋ á gé lē̋ kia il ne marche plus bien
ọ́̋ á giē̋ lē̋ kia il ne marche pas encore bien

lā naguère:

ọ lā̋ via elle a enfanté naguère, elle vient d'enfanter.

31. Verbes suivis d'un complément.

A. Suivis d'un complément simple.

a) Si la voyelle du verbe est brève, elle s'élide:

ọ m'ắ émanakpò re il crea tout.

b) Si le complément est un pronom, le verbe est soumis aux changements suivants:

α) mă créer, *mā* mesurer:

ọ mắ mẹ̀ il me crée
ọ mą́ (ẹ) il te crée
ọ má i il le crée
ọ mā̋ mẹ̀ il me mesure
o mā̋ ē il te mesure
o mā̋ i il le mesure

β) gbĕ battre, *gbē* aider:

ọ gbé̋ me il me bat
ọ gb'ẹ́̋ il te bat
o gb'ọ́̋ il le bat
ọ gbẹ́̋ mẹ
ọ gbẹ́̋ ẹ
ọ gbẹ́̋ ọ
ọ sẹ́̋ mẹ il me loue
ọ sẹ́̋ ẹ il me loue
ọ sẹ́̋ ī il me loue

γ) rĭ éduquer, *rumi* sauver:

ọ rĭ̋ mẹ il m'éduque
ọ rĭ̋ ẹ il t'éduque
ọ rĭ̋ ọ il l'éduque
ọ rŭ̋mi me il me sauve
ọ rum'ẹ́̋ il te sauve
ọ rum'ọ́̋ il le sauve

δ) to heurter, *sǫ* comprendre, *thǭ* regarder:

ǫ tó̋ me il me heurte	*ǫ sǫ́̋ me* il me comprend	*ǫ thǭ́̋ mę* il me regarde
ǫ to ę́ il te heurte	*ǫ sǫ ę́* il te comprend	*ǫ thǭ́ ę* il the regarde
ǫ to ǫ́ il le heurte	*ǫ s'ǫ́, s'ǫ́i* il le comprend	*o thǭ́ ǫi* il le fait

ε) lu faire:

ǫ lṹ mę il mé fait *ǫ lu ę́* il te fait *ō lu ǫ́* il le fait

B. Suivis de deux pronoms.

a) *mę* complément indirect:

a mié̋ m'ę̄ on me te ravit *a mié̋ mę ǫ* on me le ravit *a mie mę la* on me les ravit

b) *ę* complément indirect:

a mi'ę́ mę on te me ravit *a mi'ę́ ǫ* on te le ravit *a mi'ę́ la* on te les ravit

c) *ǫ* complément indirect:

a mi'ǫ́ mę on me lui ravit *a mi'ǫ́ ę* on te lui ravit *a mi'ǫ́ la* on les lui ravit

d) *ma, ṷa, la* compléments indirects:

a mié̋ mà ę̄ on nous te ravit *a mié̋ ṷa ǫ* on vous le ravit *a mié̋ la la* on les leur ravit

Chapitre VII: Les adverbes.

32. Forme des adverbes.

A. Adverbes d'affirmation.

ɛ̌ɛ̄ oui
oṷá si, oui
ébà oui, certainement; [c'est celà parfaitement;
oo oui
ɛmǭtso vraiment, en vérité
kuɛ́nɛ̀, ǭgiǫ́ soit

B. Adverbes de négation.

ɛ̨yɛ̀ non
ṷa ne pas
óbo nullement, jamais, point, point du tout

C. Adverbes de lieu.

ánà ici
obó̋i là
ela ici ou là
ēla... ēla de ci, de là, par ci, par là; de côté et d'autre
gwǫ ánà voici, le voici
gwǫ obó̋i voilà, le voilà
ébekpo partout
ɛ̌bɛ̀thɛ̀bɛ̄ partout
ɛ̌bɛ̀thɛ̀bɛ̄kpo partout
ɛ̌rɛ̀, ɛ̌bi, ɛ̄be où, par où
ɛ̌bi... za d'où
gwɛ̌bi vers où, vers quel lieu

D. Adverbes de temps.

ógwà maintenant
ēkwɛ̌gò, enēkwɛ̌go tout à l'heure
lā naguère [(passé)
kpā avant
kpā, étsṳ̀m(i) jadis, autrefois, depuis longtemps
dégbè après
tētē toujours [vent
gɛ̌thè gɛ̌thè-gɛ̌thè souvent, très sou-
pa fréquemment
tsáno quelque fois, des fois, parfois de temps en temps
ɛ́lɛ́kɛlɛ̀ tous les jours
en (devant un nom) passé, dernier
énēi dans le temps passé
ǒ́gwanǫgwá̋nà sur le champs; tout de suite
bā bientôt, si tôt, tôt, sous peu
zógò à temps
dupá tard, dans un temps lointain

E. Adverbes de modification.

lę̄ bien	*tiǭ* en train de
sórǫ̀ mal	*giā* presque
kpatsa entièrement, tout à fait	*gię̄* encore
gē de nouveau	*kę̄* facilement

33. Place des adverbes.

a) Si l'adverbe est un verbe employé adverbialement, comme le sont la plupart des adverbes monosyllabiques, il est placé immédiatemment après le sujet; si un de ces adverbes est doublé d'un autre mot, il subit la même règle :

ǫ lę̄ kia il marche bien (*lę̄* savoir),
ǫ tiǭ gbákania il est en train de travailler (*tiǭ* passer),
ǫ zógò báre il vient à temps (*lă ógò* de jour).

b) Si l'adverbe est composé de deux verbes accouplés l'un à l'autre; d'un verbe répété ou d'autres mots composés, sa place est à la fin de la proposition :

ǫ vúkwè gěthě̀ il s'absente souvent,
o gbákanià sụ́mi-sụ́mi il travaille bien,
ǫ yǭǭ é bèthèbē kpo il est partout.

Il y a exception pour *dégbē* qui se place avant le verbe (*de* tomber, *gbē* joindre).

(A finir.)

La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine).

Par le P. J. DOLS, C. M. I., missionnaire au Kan-sou.
(A suivre.)

IIe Partie. — Le mariage.

1er CHAPITRE:

Chercher une fiancée.

A. L'âge des fiancés.

Il est temps de chercher une fiancée pour l'écolier.

Il est sous la dépendance du maître, l'éducation suit son train; cela n'est pas l'affaire des parents. Leur plus grande occupation est de trouver pour leur fils une femme pour affirmer une descendance et de procurer du bonheur à la famille.

En Chine, la jeunesse est très précoce; j'ai remarqué plusieurs fois que des enfants, soit des garçons, soit des filles, dans leur bas âge étant très vifs, très intelligents, en perdent beaucoup à fur et à mesure qu'ils grandissent.

Un médecin, en parlant de l'âge où les enfants sont considérés comme adultes, me dit: «Pour guérir certaines maladies, il faut mêler entre les médecines l'urine d'un garçon, de 3 à 9 ans. Le garçon passé une fois l'âge de 9 ans, son urine est considérée comme impure car l'enfant est alors considéré comme adulte. Puisque la jeunesse est précoce, généralement on marie les garçons à l'âge de 16 et les filles à l'âge de 14 ans. Le peuple n'y regarde pas de si près; ce n'est pas rare de voir de jeunes enfants, époux et épouses dès l'âge de 12 et 13 ans.»

Une coutume déplorable est celle-ci. Dans la maison est introduite une fille de 3 à 10 ans qui vit sous le toit paternel avec son future, jusqu'au jour où le mariage va être célébré.

Ce que dit le Dr. WILLIAMS des Indiens, est vrai aussi des Chinois: «Les écoles indiennes comptent dans les classes plus d'une moitié des enfants, pères de familles. La principale occupation des parents est d'avoir une postérité. De là des maux incalculables. Lorsqu'on est mère à 13 ans, et père à 16 ans, il est bien difficile que l'on trouve la vigueur de l'esprit et du corps, soit chez le père, soit chez le fils. Ils peuvent être précoces, mais ils restent sans force physique et morale.»

Un fait entre plusieurs: Un garçon chinois était dès l'âge de 13 ans marié à une fille de 12 ans. Une demie année après, le jeune époux commença à languir, il n'avait plus d'appétit, ses forces physiques et moraux diminuaient visibilement. On venait me demander des remèdes; ayant soupçonné la vraie cause de la maladie, on fit séparer le jeune couple. La jeune épouse s'en alla dans sa propre famille, l'époux resta chez soi. Petit à petit, sa santé s'améliora, l'appétit revenait, et un demi an après, le jeune époux était tout à fait rétabli.

Selon le sage Confucius, il faut conclure des fiançailles pour les enfants dès le bas âge, chercher une femme pour un nouveau-né.

Et de fait, on conclue des fiançailles pour des enfants encore à naître; ce sont des fiançailles *condionatae*. Des femmes conviennent entre elles que, si l'enfant à naître sera un garçon ou une fille, on le mariera à une fille ou à un garçon à naître. En signe de promesse mutuelle, les femmes déchirent des lambeaux de leur chemise, qu'ils se donnent mutuellement.

En pratique, le peuple fait souvent des fiançailles pour leurs enfants dès l'âge de trois ans. Question souvent difficile à résoudre pour nous missionnaires dans le cas où un des parents se convertit. Car le codex chinois dit que, si un chef de famille promet à une autre sa fille déjà fiancée, il recevra 70 coups, l'amateur en recevra autant, les fiançailles sont nulles.

Selon les us du pays, ce sont les parents qui, par l'intermédiaire d'un entremetteur, cherchent pour leur garçon une femme. Les enfants n'ont rien à voir dans la question de conclure les fiançailles, ils doivent obéir et faire la volonté de leurs parents. Un proverbe chinois dit:

Tch'ou-kia ts'ong-tsin
Tsai-kia yeou chen.

«En se mariant, la jeune fille suit la volonté des parents.
En convolant à des secondes noces, (la veuve) suit sa propre volonté.»

Ou bien: *Nin kia ts'ong fou-mou*
Koa-fou ts'ong peu-chen.

«La jeune fille suit la volonté de ses parents,
La veuve suit son propre corps.»

En pratique, le garçon et même la fille sauront bien faire valoir leur influence dans cette grave question. La jeune fille sait fort bien si elle va être donnée ou non et à qui. Dans le pays de *King-iang-fou*, elle apprend de sa mère des chansonnettes qu'elle doit chanter sur un ton pleurant, c'est le chique *(ti-mien-ti*[1]*?)*.

B. L'entremetteur.

Le contrat des fiançailles doit être fait par un entremetteur. Celui-ci est un personnage indispensable, avant et après le mariage il a son rôle à jouer. Avant le mariage, il doit faire la navette entre le ciel et la terre. Après le mariage, si la couple ne s'entend pas, à lui d'arranger à l'amiable une dispute ou d'autre accident survenu. Si la jeune épouse s'enfuit de la maison de son mari, c'est l'entremetteur qui est appelé pour peiner cette affaire.

Un paien s'était depuis un mois marié à une veuve. Sa femme, pour une affaire de rien, ne voulait plus cohabiter avec son mari. Le mari exposa l'affaire à l'entremetteur et dit: «Il faut me faire revenir ma femme, ou bien il faut me rendre l'argent que j'ai payé à la famille.»

L'entremetteur alla trouver la coupable. Mais en vain, la femme ne voulut plus revenir. «Donc, dit le mari, c'est toi, entremetteur qui dois rembourser la somme, 130 francs, donnée pour la femme.»

L'entremetteur ne bougea pas. L'autre accusa l'entremetteur chez le mandarin. Or, ces jours-ci, le mandarin a jugé cette affaire. L'entremetteur

[1] Voir les chansonnettes à la fin du II° chapitre, p. 495 et suiv.

est puni, il a reçu 300 coups. La femme en question peut se remarier; mais lui, l'entremetteur, doit rendre l'argent n'importe de quelle manière.

Dans le Li-king, livre classique, est dit: «Sans entremetteur, pas d'affaires à régler.» Et un proverbe dit:

«Tien-chang ou yun pou hia yu,
Ti-hia ou mei pou tch'eng (hoen, choang).
Au ciel pas de nuages, il ne tombe pas de la pluie,
Sur la terre pas d'entremetteur, pas à conclure un mariage.»

Encore dit-on: *«Ou choei pou tou tch'oan,*
Ou tchen pou in sien.
Sans eau, un bâteau ne flotte pas;
Sans aiguille, un fil ne s'enfile pas.»

Ou bien: «Sans hache, impossible de couper un manche;
Sans entremetteur, impossible de prendre femme.»

L'entremetteur est nommé *meí-jen* l'homme qui s'entremette; ou bien: *tso-tch'eng-jen* qui conclue; ou: *hong-ie* monsieur qui s'occupe des affaires rouges (des mariages); ou encore: *ping-jen* l'homme de la glace.

Voici l'histoire de cette dernière expression: Sous les Ts'in, un certain Ling rêvait que, se trouvant debout sur la glace, il conversait avec un inconnu placé au-dessous de la glace. Un devin lui expliquant ce songe, fit l'interprétation suivante:

«Ping-chang wei yang
Ping-hia wei yn.

Sur la glace, c'était le principe mâle; au dessous, se trouvait le principe femelle; donc par ton intermédiaire, tu auras à conclure un mariage à l'époque du dégel.»

C. Les pourparlers des fiançailles.

Ecoutons maintenant la conversation entre le père et la mère de notre écolier pour des fiançailles à conclure.

La mère est assise sur le lit en briques, elle travaille et fait de petits souliers; le père est assis auprès du feu et fume sa pipe à l'eau.

Le père dit: «Le fils de la mère a son âge, nous nous faisons vieux, il est temps de chercher une bru.» La mère: «Oui, c'est cela, j'en ai pensé aussi (déjà depuis longtemps elle a en vue une fille, déjà elle a pris des informations), et là bas, dans telle ou telle famille, il y a une fille à marier.» Séance tenante, la choix de la fille est fait. Le père invite un de ses amis qui a de l'esprit, bon causeur, un homme de politesse, et lui propose l'affaire: c'est l'entremetteur.

Il se rend dans la famille indiquée, où il est reçu par le chef de famille. Ce sont des amis aussi, et comme la politesse l'exige, l'entremetteur touche de sa main la main de son ami; on le fait asseoir sur la place d'honneur (à côté gauche de son hôte), on lui présente la pipe à l'eau. Avec une délectation sensible, il en tire quelques bouchées, qu'il absorbe et les laisse passer par le nez, il pense, il réfléchit.

On parle d'abord des choses de rien; puis, adroitement, il commence à parler de son affaire; il vante les richesses de la famille, il vante les qualités du garçon en question. Le chef de famille dit, en riant (car il comprend):

«*Mai koa, pou chouo k'oa k'ou.*
En vendant des melons, il ne faut pas les vanter.»

Alors l'entremetteur parle directement de son affaire.

La mère, qui a écouté derrière la paroi, entre dans la chambre et fait semblant de travailler, sans rien faire. Elle écoute; puis, prenant part à la conversation, elle demande mille choses et autres de la part de l'autre famille: si la famille en question saura bien nourrir une bru, si la *p'ouo-p'ouo* (la belle-mère) à bon caractère, etc. Si alors elle commence à chauffer du vin, et présente une coupe à l'entremetteur, l'affaire réussira. Si, au contraire, on laisse partir l'entremetteur sans lui offrir du vin, la question du mariage est finie, on n'en parle plus.

On a offert du vin à l'entremetteur, il est parti. Le père de la fille en question invite un de ses amis pour aller à la recherche de la condition, bonne ou mauvaise, de la famille du garçon. — «Tout est en ordre.» Aussi l'entremetteur se rend de nouveau dans la famille de la fille et demande les *pa-tze* de la fille en question.

D. Le *pa-tze* des fiancés.

Les *pa-tze* sont les caractères cycliques de l'an, du mois, du jour et de l'heure de la naissance. Ils sont écrits sur une feuille de papier rouge. Le père de la famille du garçon, ayant reçu les *pa-tze* de la fille, fait écrire ceux du garçon, qui sont apportés, à un jour faste, chez un devin.

Le devin tire l'horoscope pour voir si les *pa-tze* des deux s'accordent ou non, si le destin des deux est faste ou néfaste. Pour cela, il confronte les huit caractères avec les cinq éléments, et faisant le calcul des éléments, il en prononce le destin, bon ou mauvais. Il faut encore examiner les animaux cycliques, s'ils s'accordent ou non. Si le destin est favorable, il n'y a plus d'obstacle à différer de conclure les fiançailles.

Pour faire les combinaisons, et voir si le destin des deux est bon ou non, pour savoir en quel mois peuvent se faire les noces, quelles femmes doivent ou non accompagner la fiancée: il faut savoir les *t'ien-kan* en rapport avec les cinq éléments.

Le *t'ien-kan* sont douze caractères désignant les douze heures du jour, les jours des décades; les douze ans de la semaine d'années combinées et cinq fois répétées produisent 60 chiffres, le *kia-tze*, qui servent à marquer les années d'un siècle chinois.

Les douze années de la semaine d'années portent des noms d'animaux, les voici:

Chou rat, *nieou* bœuf, *hou* tigre, *t'ou* lièvre, *long* dragon, *ché* serpent, *ma* cheval, *yang* mouton, *hou* singe, *ki* coq, *kou* chien, *tchou* porc.

Les 12 lettres pour désigner les heures, les mois sont:

tze et *tch'ou* au 11ième et 12ième mois, de 11 à 3 heures du soir;
in et *mao* au 1er et 2e mois, de 3 à 7 heures du soir;

tch'eng et *sen* au 3ième et 4ième mois, de 7 à 11 heures de la nuit;
hing et *wai* au 5ième et 6ième mois, de 11 à 3 heures du matin;
cheng et *in* au 7ième et 8ième mois, de 3 à 7 heures du matin;
sin et *hai* au 9ième et 10ième mois, de 7 à 11 heures de l'avant-midi.

Les cinq éléments sont:

kin cheng choei le métal engendre l'eau,
choei cheng mou l'eau engendre le bois,
mou cheng houo le bois engendre le feu,
houo cheng t'ou le feu engendre la terre,
t'ou cheng kin la terre engendre le métal,
kin k'o mou le métal dompte le bois,
mou k'o t'ou le bois dompte la terre,
t'ou k'o choei la terre dompte l'eau,
choei k'o houo l'eau dompte le feu,
houo k'o kin le feu dompte le métal.

Pour savoir lequel des éléments présidé à telle ou telle année, à tel mois, à telle heure, il faut savoir les vers suivants (ce sont les 12 lettres du *t'ien-kan*):

kia-tze (1) *i* ***tch'ou*** (2) *hai tchong-kin*;
*ping-**ing*** (3) *ting* ***mao*** (4) *lou tchong houo*;
*ou-**tch'eng*** (5) *ki* ***seu*** (6) *tan ling mou*;

keng ou ***hing*** (7) ***wai*** (8) *lou p'ang t'ou*;
cheng (9) *jén koei* ***iu*** (10) *kien ho choei*;
kia ***siu*** (11) *i* ***hai*** (12) *san-tiou-ti houo.*

Traduction:

Les lettres *tze* et *tch'ou* = à l'élément métal,
les lettres *ing* et *mao* = à l'élément feu (petit feu du four),
les lettres *tch'eng* et *seu* = à l'élément bois,
les lettres *hing* et *wai* = à l'élément terre,
les lettres *cheng* et *iu* = à l'élément l'eau,
les lettres *siu* et *hai* = à l'élément feu (soleil grand feu).

Voilà donc les éléments. Maintenant à l'œuvre, et voyons si l'élément président à la naissance du garçon s'accorde ou non avec celui de la fille. Dans la main gauche, il y a 12 jointures, qui correspondent aux 12 lettres et aux noms des 12 animaux:

Avec le pouce, on compte les lettres dans l'ordre indiquée, à commencer au nos 1, 2, 3, 4 etc.

Les nos 1—12 correspondent au 12 lettres des heures et des animaux: *tze* et *chou* rat = 1 etc.

Pour savoir si le destin des deux est faste ou non, il faut savoir quel animal a présidé à la naissance des deux. Par ex.: l'animal «dragon» à présidé à la naissance du garçon et l'animal *hou* «tigre» à celle de la fille.

L'animal «dragon» correspond au n° 5
» «singe» » » n° 3

Maintenant du pouce, je récite les vers indiqués plus haut. Je compte *kia-tz'e*, en mettant le pouce sur le n° 1, et le mettant sur le n° 2, je récite *i-tch'ou hai tchong-kin*. Je continue *ping*, et en mettant le pouce sur le n° 3, je continue *ing ting mao lou tchong houo*. Je m'arrête; car la lettre *ing* (le n° 3) correspond à l'animal *tigre*, l'animal qui a présidé à la naissance du garçon. Selon la strophe *ping ing ting mao houo*, les lettres *ing* et *mao* correspondent à l'élément «feu»; donc, le garçon de l'an du tigre a un destin de «feu».

Maintenant il faut faire le même calcul pour voir le destin de la fille. Je récite: *ou tch'eng*, et c'est le n° 5 correspondant à l'animal «dragon», qui a présidé à la naissance de la fille. A la lettre *tch'eng* correspond l'élément «bois»; donc, la fille a un destin de «bois».

Maintenant pour voir si le destin des deux s'accorde ou non, il faut voir la théorie des éléments p. 470, et j'y vois: «*mou cheng houo* le bois produit le feu»; donc, le destin des deux est faste.

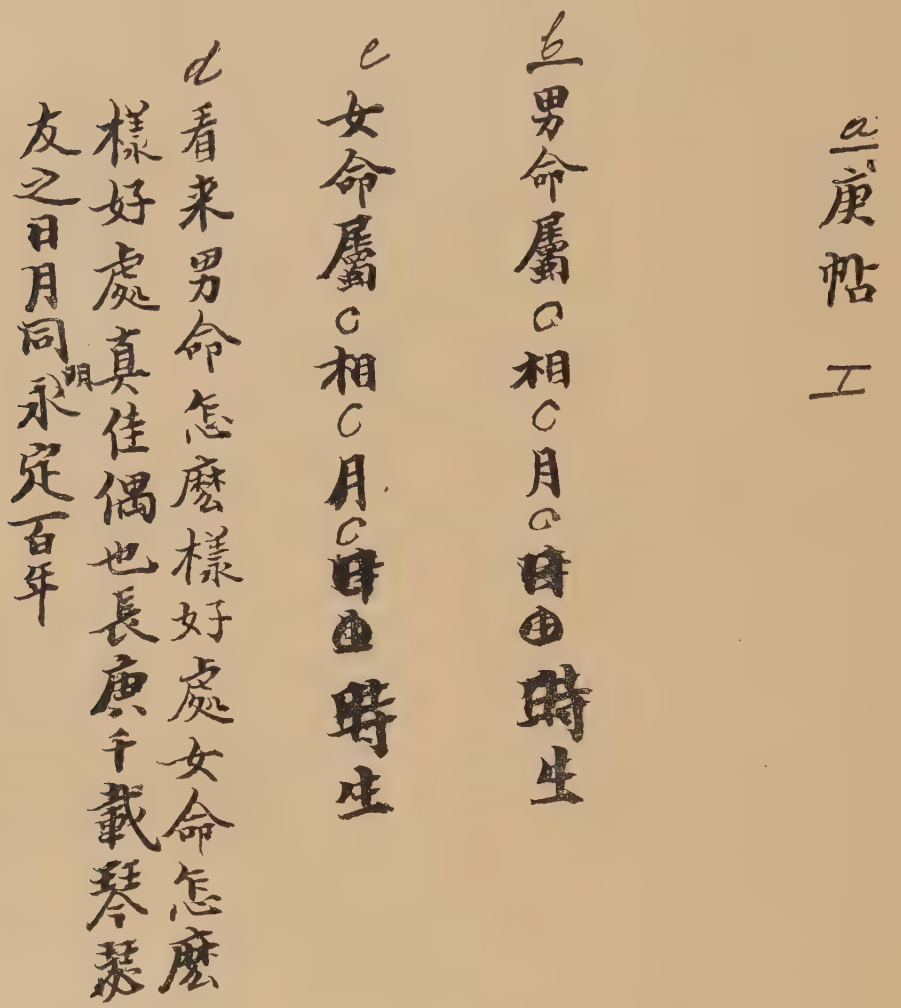
Prenons un autre exemple. Le garçon est de l'an du «cheval» *(ma)*, la fille de l'an du «coq» *(ki)*.

Je récite les strophes nos. 7 et 10 correspondant à l'an du «cheval» et à celui du «coq». Selon la combinaison, à l'animal «cheval» préside l'élément «terre» et à celui du «coq» préside l'élément «eau»: le garçon a donc un destin de «terre», la fille a un destin d'«eau».

Selon la théorie (p. 470), «*t'ou-k'o-choei*, la terre dompte l'eau», donc, le destin des deux est faste, car l'«époux domptera sa femme». —

Le destin des deux personnes en question est donc faste; un lettré invité par le père de la famille du garçon écrit le destin des deux sur une et même

feuille de papier. Ce billet est écrit de la manière suivante, et il sert ici à Tou-tsiang comme contrat des fiançailles[1]:



a) keng t'ie le billet des *pa-tze.*

b) nan ming chou×hiang×io×jeu×che cheng du garçon le nom un tel est né telle année dans tel mois à tel jour et à telle heure.

c) niu ming chou×hiang×io×jeu×che cheng de la fille le nom est née telle année, tel mois, tel jour, telle heure.

d) Si le destin des deux est faste, on écrit:

«*k'an lai nan ming tsen mo yang hao-tch'ou, nin ming tsen mo hao tch'ou, tchen kia ngeou-ie, tch'ang ken ts'ien tsai, king cheiou tze, jeu io t'ong ming yong ting pe nien.*»

---

[1] Pour une jeune fille, on n'écrit pas un contrat de mariage proprement dit, mais bien pour une veuve; car pour une veuve, on ne regarde plus le destin, on n'écrit donc pas pour elle un billet de *pa-tze.*

Traduction:

«Ayant vu le destin du garçon, comment il est faste, et celui de la fille, comment il est faste (alors on dit les pourquoi; ils auront beaucoup d'enfants), vraiment une belle couple, vivant en bonne harmonie (harpes et luths), comme le soleil et la lune les deux brilleront et goûteront un repos de 100 ans.»

Ce billet est appelé «billet de concordance»; il est gardé par la famille du garçon.

On fait savoir à la famille de la fille, par écrit porté par l'entremetteur, que, le destin des deux étant favorable, la date de l'échange du contrat des fiançailles est fixé.

Ce billet est ainsi écrit:

«Ayant tiré un pronostic faste pour tel jour du tel mois, nous en avertissons la noble maison afin qu'elle soit prévenue. Votre cadet stupide X vous salue.»

Ce premier billet est comme un quasi-contrat; il peut être annulé, alors on ne parle plus des fiançailles à faire. L'autre contrat qui va suivre, le contrat solennel une fois écrit, ne peut plus être déchiré pour rompre les fiançailles.

«Faire des fiançailles» se dit *tso-t'sin* 做親, ou établir des alliances *ting-t'sin* 定親, ou bien faire un mariage *tch'eng-hoen* 成婚.

La dernière expression «faire des fiançailles» ou «conclure un mariage» semble insinuer une et même chose.

L'expression *ting-t'sin* est l'équivalente de l'autre *wen-ting* 文定 «fixer par des cadeaux la félicité du mariage».

Autrefois, il y avait six rites recommandés à l'occasion des fiançailles et du mariage:

1° Les cadeaux de choix;

2° la demande du nom;

3° la communication de la réponse des sorts garantissant le bonheur à la jeune couple;

4° l'offre de l'invitation;

5° la demande de l'époque où se ferait le mariage;

6° l'acceuil fait en personne par le fiancé à sa future, en allant au devant d'elle au jour des noces.

Actuellement, la question des fiançailles et du mariage compte deux périodes:

1° *Ngon-sin* établir le cœur: ou tomber d'accord;

2° conclure des fiançailles.

2° CHAPITRE:

Les fiançailles.

A. L'échange du contrat.

Dès que le contrat a été échangé entre les deux familles, la famille du garçon prend le nom de «famille du ciel», celle de la fille prend le nom de: «famille de la terre» (*yang* et *yn*)[1].

[1] Voir «Anthropos», X—XI (1915—1916), p. 68.

Au jour faste, indiqué par le calendrier, on fait les préparatifs pour écrire le contrat solennel. Ce jour-là, l'entremetteur va apporter des cadeaux à la «famille de la terre». Il présente une feuille de papier rouge en forme de lettre mis dans une enveloppe; mais rien est écrit sur le papier et l'enveloppe, sinon deux ou trois caractères: «grand bonheur» etc. Les cadeaux à offrir sont: une cruche de vin, cinq livres de viande, des pièces de soie de couleurs diverses.

La «famille du ciel» invite un lettré et deux amis pour être entremetteurs à temoin; on écrit le contrat (du consentement).

Contrat pour le garçon: «Votre cadet par alliance affectionnée X salue le vénérable monsieur X, son parent par affinité, il demande avec respect son noble consentement. Écrit avec respect. X incline la tête.»

Contrat pour la fille: «Votre cadet... salue monsieur X... et il accède avec zèle à ses augustes ordres.»

Le contrat est porté par l'entremetteur à la «famille de la terre», où il est reçu avec des cérémonies déterminées. Le père l'ayant mis sur une assiette, le porte devant les tablettes des ancêtres, et donne le grand salut aux tablettes et au contrat. La même cérémonie a lieu pour le contrat écrit par la «famille de la terre».

Après l'échange des contrats, le père de la «famille du ciel», accompagné des trois entremetteurs, tous en costume de cérémonie, se rendent à la «famille de la terre» pour porter les cadeaux suivants: quatre livres de vin, des bagues (deux ou quatre) pour la fille, une once de fard.

Ils sont reçus selon les circonstances par le chef de la «famille de la terre» en costume de cérémonie. Il conduit ses hôtes devant les tablettes des ancêtres, et là, après avoir étalé les cadeaux, tous font des libations, des offrandes aux tablettes, on tire des pétards. Puis, le chef de la «famille du ciel» et les trois entremetteurs donnent la prostration au père de la «famille de la terre».

La fiancée fait alors son apparition. D'abord, elle donne la prostration à son futur beau-père, qui, de son côté, donne à la petite des fruits et une ligature. Puis, elle donne la prostration aux entremetteurs et aux autres invités. Tous donnent à la petite 100 sapèques.

Les fiançailles sont conclues; la famille de la terre envoie au fiancé un chapeau de cérémonie et une ceinture.

B. Les arrhes.

Comme arrhes sont données: des bijouteries, des fruits, des gâteaux, une poule ou un faisan, et du thé pour être distribué aux membres de la famille. Et dire d'une fille: elle a distribué du the, est équivalent à dire: elle est fiançée. Dans les temps anciens, on donnait comme arrhes une oie sauvage. L'oie sauvage est le symbole de la fidélité conjugale; car elles volent de concert, règlent leur migration sur les manifestations des principes *yn* et *yang*, et si la mort enlève l'une des individus d'une couple, le survivant ne s'unira plus à d'autre. Cela on le croie encore maintenant, et plusieurs fois on m'a dit de ne pas tuer ces oies sauvages, de peur de causer des malheurs; car ayant tué une des deux, le survivant cherchera sa campagne, et ne la trouvant pas, il causera des malheurs à celui qui l'a tuée, et puis, il se donnera lui-même la mort.

Le poète chante:

«1° Le grand homme a une fille, noble graçieuse; on la prendrait pour une sœur du ciel.

2° Le faisan fait entendre sa voix, on lui cherche une compagne.

3° Avant l'aube du jour, une oie sauvage est offerte à la fiancée.

4° Les cadeaux envoyés par la famille du ciel confirment le fait des fiançailles.»

Le code chinois dit: «Si une jeune fille fiancée, mais pas encore mariée, garde après la mort de son fiancé la virginité, ou se laisse mourir de faim ou se donne la mort, elle recevra une décoration.»

«Si une fiancée après la mort de son fiancé, veut garder la virginité dans la maison de son fiancé, elle y est amenée avec les cérémonies nuptiales et pour accomplir le mariage avec la tablette du fiancé défunt. Elle devient la bru de la famille, dans laquelle on adopte comme fils, un fils d'un frère du défunt ou un autre de ses parents, la bru jouit de tous les droits de mère de famille [1].

Si après les fiançailles conclues, dans l'une des familles vient à mourir l'un des parents (le père ou la mère), il est défendu de célébrer les noces. Il faut attendre jusqu'à ce que le temps du grand deuil sera passé.

Pour des circonstances de force majeure, s'il n'était pas possible de différer la célébration des noces, il est permis de faire le mariage, et aussi longtemps que le cadavre du père défunt, ou de la mère défunte, est encore à la maison, et pas encore enterré.

Le mariage se fait alors *(sou-ti)* sans pompes, la fiancée est emmenée à la demeure du fiancé, la jeune couple adore le ciel et la terre et les tablettes des ancêtres sans faire autres rites. Une fois que le cadavre sera enterré, dans aucun cas est-il permis de faire des noces.

Citons encore quelques passages du code pénal chinois relatifs aux fiançailles:

1° A défaut de contrat, l'acceptation des présents tient lieu des fiançailles. Les arrhes peuvent être d'une valeur quelconque, pourvu qu'ils soient donnés et acceptés à titre d'arrhes, avec intervention d'un entremetteur.

2° Si après les fiançailles et avant la célébration du mariage, le fiancé ou la fiancée venait à mourir, la restitution des arrhes n'est pas exigée.

Mais il y a pour cela des usages divers; le proverbe dit:

Gniu seu hoan i pan;
Nan seu ts'uan k'i kouo.

Si la fille meurt, on rendra la moitié des arrhes;
Si le garçon meurt, on ne rendra rien.

La raison pour laquelle à la mort du fiancé on ne rend rien, est que la famille du fiancé n'en a pas besoin, et que la fiancée, étant désignée par le titre *wang-men-koa* «veuve en face de la porte de son fiancé», trouvera difficilement un autre.

---

[1] Lire le mélo-drama chinois très approuvé par les Chinois: «la piété filiale d'une fiancée».

Ici, dans la province de Kan-sou, on dit:

Nan seu hoei i pan-li;
Niu seu leao pou tien (mien) li.
Si le garçon meurt, on rendra la moitié;
Si la fille meurt, on ne donnera rien.

Et la raison est: que, à la mort du garçon, si on a cherché et trouvé un autre fiancé pour la fille, il faut rendre la moitié des arrhes ou la totalité; car autrement, les parents recevraient une seconde fois de l'argent pour leur fille, et aussi pour racheter le contrat des fiançailles.

Si la fiancée meurt, en pratique, les ornements d'argent sont employés à orner le cadavre, et la plupart du temps, on rendra la moitié des arrhes.

Le contrat des fiançailles une fois conclu, si une des parties refuse, l'auteur recevra 50 coups, et il sera ordonné de célébrer le mariage:

1° Si le mariage n'avait pas encore eu lieu, l'auteur recevra 70 coups, et il serait ordonné de célébrer le mariage avec le premier fiancé, qui n'aura pas le droit de s'y refuser.

2° Si le mariage avec la seconde fiancée avait eu lieu, l'auteur du contrat recevrait 80 coups et la femme serait rendue au premier fiancé. Si celui-ci ne voulait pas la recevoir, la famille de la fiancée rendrait à sa famille le double des arrhes données, et la femme resterait avec le second fiancé.

C. Le trousseau.

Quelques mois avant la célébration du mariage, dans la «famille du ciel» on détermine la somme d'argent à donner pour acheter la fiancée, et il faut dresser une liste des objets à donner. Malgré tout, les lettrés et les riches diront toujours: «Nous ne vendons ou nous n'achetons pas des filles.»

Quand il y a question de faire un mariage, les deux parties conviennent entre eux du trousseau, des habits, des bijouteries et des cadeaux à donner.

Quant aux mariages du peuple, la question d'argent est la grande affaire, car la fille étant nourrie 10—12 ans dans la maison paternelle, il faut avoir une compensation. La somme pour l'achat de la fille (nommée *kan-li* «présents secs») varie de 14—50 ligatures soit de 45—150 francs.

La liste des autres objets à donner écrite, est portée par l'entremetteur dans la «famille de la terre», et là, elle est souvent refusée; on juge les objets marqués insuffisants. Enfin, après de nombreux pourparlers par ici et par là, on ajoute encore d'autres objets pour satisfaire aux demandes proposées. Voici une liste des objets à donner:

En haut est écrit: «Arrangé avec respect.»

4 cruches de vin,
2 livres de viande,
2 pièces de toile bleu,
2 pièces de toile blanc,
2 ou 4 habits, selon les saisons,
1 juppe,
2 morceaux de toile rouge,
2 livres d'ouattes,
2 mètres de toile pour faire des semelles de souliers,
2 paires de ficelles rouges pour la tresse,
2 paquets de fils de soie (couleurs [diverses),
2 onces de fard.

En bas est écrit: *fong-chen* «avec respect offert des deux mains», *ing-iu-ti* «par alliance affectionnée votre stupide frère X», *tong cheou pai* «inclinant la tête X vous salue».

Au jour faste, les entremetteurs sont invités à un diner par la «famille du ciel». Le diner finis, le père du fiancé et le fiancé lui-même, accompagnés des entremetteurs, vont apporter les cadeaux. On les étale dans le salon devant les tablettes des ancêtres; les hôtes donnent la prostration aux tablettes et font des libations.

Alors, la fiancée en habits de fête, bellement parée, voilée pourtant, est amenée par une femme en présence de son beau-père et de son fiancé. Elle donne la prostration à son beau-père, le fiancé de son part salue également son future beau-père. L'un donne à son gendre un pourboire, l'autre à sa bru des gâteaux, tandis que la fiancée elle-même fait cadeau à son fiancé d'une chemise, d'une paire de bas et d'une petite sacoche brodée par elle-même.

Ce jour là, la famille ne présente ni du manger ni du boir à ses hôtes, mais tous retournent à la demeure de la «famille du ciel» pour choisir le jour faste où la fiancée «passera la porte», c'est-à-dire se mariera.

D. Détermination du temps du mariage à conclure.

La «famille de la terre» détermine le mois de la célébration du mariage.

Comment déterminer ce mois, comment déterminer quelles femmes pourront accompagner la fiancée, quels hommes pourront accompagner ou non le fiancé, de sorte que leurs animaux cycliques s'accorderont?

Le tout, il faut le déterminer de nouveau d'après les animaux qui président, soit à la naissance du fiancé et de la fiancée, soit à celle des femmes et des hommes accompagnant le cortège de la fiancée (voir plus loin). Pour cela, je renvoie le lecteur d'abord à tout ce que j'ai dit de cette affaire plus haut[1]. De plus, pour ce qui regarde spécialement le mois de la célébration du mariage, il faut retenir les deux strophes suivantes:

1° *tze hing i tchong* les heures *tze* et *hing* se heurtent; *tch'ou-nai i tchong* les heures *tch'ou* et *wai* se heurtent; *ing-chen i tchong* les heures *ing* et *chen* se heurtent; *seu hai i tchong* les heures *seu* et *hai* se heurtent; *mao in i tchong* les heures *mao* et *in* se heurtent; *tch'eng seu i tchong* les heures *tch'eng* et *seu* se heurtent.

2° *tze iou tch'eou iou ho* les lettres *tze* et *tch'eou* s'accordent; *se iou cheng iou ho* les lettres *se* et *cheng* s'accordent; *tch'eng iou iu iou ho* les lettres *tch'eng* et *in* s'accordent; *mao iou sin iou ho* les lettres *mao* et *sin* s'accordent; *ing iou wai iou ho* les lettres *ing* et *wai* s'accordent.

Donc, en confrontant les 12 lettres (les deux strophes) avec les animaux cycliques, on obtient:

1° Le rat et le cheval se heurtent, le bœuf et le mouton se heurtent, le tigre et le singe se heurtent, le serpent et le porc se heurtent, le lièvre et le coq se heurtent, le dragon et le chien se heurtent.

De là il s'ensuit que, si le garçon est de l'an du rat et la fille de celui du cheval, le destin des deux ne s'accorde pas; ou si le destin des deux

[1] Voir «Anthropos», X—XI, p. 70ss. et p. 469ss.

s'accorde, les noces ne peuvent pas avoir lieu dans le 11ième et le 5ième mois; car les lettres *tze* et *hing* du *t'ien-kan* ne s'accordent pas.

Encore, un homme du cortège du fiancé de l'an du rat ne le peut pas accompagner si dans le cortège de la fiancée se trouve une femme de l'an du cheval, etc.

2° Selon les combinaisons faites — et que tout le monde peut faire selon les données plus haut — les animaux suivants s'accordent:

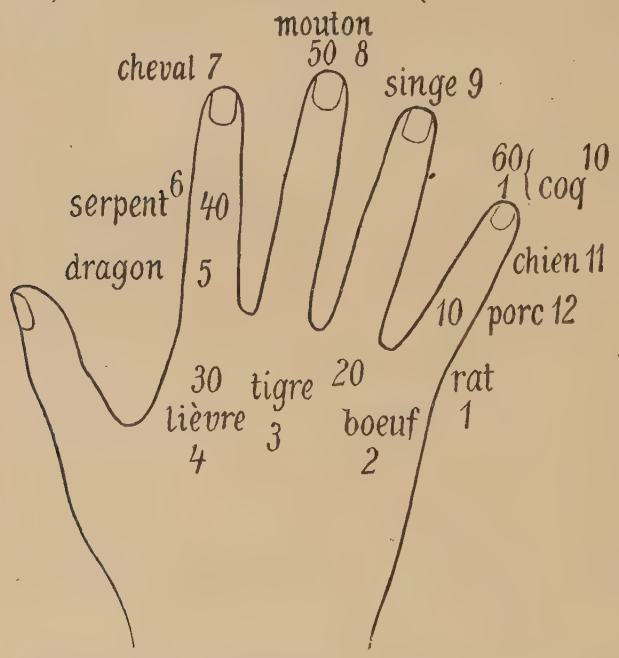
Le rat et le bœuf se marient dans le 1er et 2e mois, le cheval et le mouton se marient durant le 7ième et 8ième mois, le serpent et le singe se marient durant le 9ième et 6ième mois, le dragon et le coq se marient durant le 5ième et 10ième mois, le tigre et le porc se marient durant le 3ième et 12ième mois, le lièvre et le chien se marient duront le 4ième et 11ième mois.

Un garçon de l'an du rat peut donc se marier à une fille de l'an du bœuf, et les noces peuvent être célébrées durant le 1er ou le 2e mois.

Un homme de l'an du serpent peut accompagner le fiancé dans le cas où dans le cortège de la fiancée se trouve une femme de l'an du bœuf. —

Comment détermine-t-on les mois?

Les 12 mois sont en accord avec les 12 heures du jour *tze-tch'eou*, *ing*, *mao*, etc. Ainsi le caractère *tze* (de 11 heures du soir à 1 heures du matin) correspond au 11ième mois, la lettre *tch'ou* 12ième mois, et ainsi de suite.



Les chiffres 1, 10, 20, 30, 40, 50, 60 indiquent le cycle de 60 ans; ainsi pour compter on dit; 1 = un an, 2 = deux ans, etc.

Les chiffres 1—12 désignent l'ordre dans lequel se suivent les noms des 12 animaux du cycle; ainsi 1 = rat, 2 = bœuf, etc.

Mais cet ordre change d'année en année, selon que l'un ou l'autre animal y préside.

Ainsi cette année-ci préside l'animal «coq». Pour faire le calcul, il faut commencer à compter de l'animal coq, et l'ordre est alors: coq = 1 an (ou 60 ans), chien = 2, porc = 3, rat = 4, bœuf, tigre, lièvre, dragon, serpent, cheval, mouton, singe.

E. Préparations pour le jour du mariage.

Le mois des épousailles déterminé et ayant choisi le jour faste, la «famille du ciel» envoie l'entremetteur dans la «famille de la terre» apporter un billet pour que celle-ci aie soin de préparer le trousseau de la petite.

Ordinairement, trois jours avant la célébration des noces, l'entremetteur apporte à la «famille de la terre», la feuille dit «du mariage». La voici: «Ayant jeté les sorts, tel jour du tel mois mon fils viendra à la rencontre de la fiancée. Votre stupide frère vous salue.»

Il faut que la «famille du ciel» envoie un billet pour annoncer l'envoie des caisses avec objets et habits de la petite; cela s'appelle *ts'oei-hing*.

La «famille de la terre» doit refuser quelquefois ce billet, pour montrer par là combien la fille leur est chère.

La «famille de la terre» envoie aussi des présents à la «famille du ciel: pour le père une pair de bottes, pour la mère une pair de petits souliers brodés, pour le fiancé une pair de souliers. Dans une petite caisse rouge, sont emballés des emblèmes: deux pots à fleurs, soit un dragon en papier, un aigle emblème du fiancé, deux figures qui représentent un homme et une femme.

La «famille du ciel» doit donner à l'entremetteur en récompense de ses mérites une pair de souliers et un bon diner.

A l'entremetteur d'une jeune fille, on ne donne pas ici, dans la contrée de Toutsiang — ailleurs-bien —, de l'argent; mais si l'entremetteur a fait la navette pour une veuve, on lui donne deux ou trois ligatures, mais pas d'autres cadeaux, ni de diners.

Dans la «famille du ciel», on se met alors aux préparatifs. La chambre nuptiale va être tapissée à neuf. Partout sur les colonnes, à l'intérieur et à l'extérieur, on écrit sur du papier rouge des sentences: on souhaite à la jeune couple une grande prospérité, une longue vie, beaucoup d'enfants, on compare la jeune épouse à tel ou tel arbre, à telle ou telle fleur, selon les saisons diverses de l'an. En quelque temps, toute la maison est en rouge; car la couleur rouge est celle des réjouissances, et du mariage par excellence.

Dans la soirée qui précède le jour des noces, on offre des offrandes, on fait des libations, dans les deux familles, aux âmes des ancêtres. On leur annonce la célébration des noces qui va avoir lieu, on conjure les âmes de protéger la future couple. La fiancée offre alors pour la dernière fois des offrandes aux âmes de ses ancêtres. Car une fois «sortie de la porte» (mariée), elle doit s'occuper seulement des offrandes pour les âmes des ancêtres de ses beaux-parents.

Vers le midi de ce jour qui précède les épousailles, la famille invite des parents, des amis, hommes et femmes, tous qui accompagneront la fiancée, pour arranger le trousseau de la petite. Les objets suivants forment le trousseau: une lampe, un miroir, une théière, une cuvette pour se laver, des bâtonnets pour se servir au manger, un rideau, un bassin. Le tout est emballé dans une caisse rouge. Dans une autre caisse se trouvent les habits et autres objets pour la toilette de la fiancée. Dans une troisième caisse, sont cachés les petits souliers précieux, les «lis d'or».

Le père de la «famille du ciel» accompagne le cortège jusqu'au seuil de la porte de la maison de la fiancée, il n'entre pas. Le trousseau est reçu par le chef de la «famille de la terre» avec toute la déférence possible. On donne des pourboires aux porteurs des caisses.

Dans la soirée est offert un diner sacré à la fiancée. Les mets proviennent des offrandes offertes aux âmes des ancêtres: seulement les membres intimes de la famille de la petite y prennent part. A la fin du diner, la mère donne à sa fille chérie ses derniers conseils: d'être respecteuse et obéissante envers les beaux-parents, de vivre en bonne harmonie avec son mari, etc. La fille pleure, la mère, ses sœurs et ses petits frères pleurent aussi.

A la tombée de la nuit, le père du fiancé, en costume de cérémonie, se rend à la maison de la fiancée. Sans saluer personne, il se rend dans le salon des ancêtres, donne aux tablettes la prostration, fait des libations, et retourne chez soi. Là, il offre des offrandes à la déesse *Koan-in*, il offre une poule rouge. Dans les temps anciens, on offrait à cette déesse une hirondelle vivante, qu'on laissait voler après.

L'hirondelle est un oiseau de bonne augure pour des jeunes mariés, elle a le pouvoir d'apporter des enfants mâles. Voici ce que raconte à cet égard une legende. Une princesse ayant offert à la déesse *Koan-in* pour en obtenir un garçon, une hirondelle descendit et pondit un œuf dans ses mains. La princesse avala cet œuf et accoucha d'un garçon. Cette déesse est représentée dans quelques pagodes de la manière suivante: elle est assise sur le lotus, et à côté se trouvent deux servantes, tenant dans une main un œuf et des fruits.

IIIº CHAPITRE:

Les noces.

Mariage: *Hoen-in* 婚姻, *hoen* la réunion se fait la tombée de la nuit, 昏 l'instant où le principe *yang* fort (masculin) cède la place au principe *yn* faible (féminin), qu'il accueille[1].

Le caractère *yn* signifie que la nouvelle mariée doit être sous la dépendance de son mari: 姻夫 se marier (d'un homme) *ts'iu-tsi*, *tch'eng-kia* prendre femme, faire une famille; se marier (d'une femme) *tch'ou-kia* sortir de la maison, *tch'ou-men* sortir de la porte, *kouo-men* passer la porte.

S'unir par le mariage *p'ei*, ou *hoen-p'ei*; célébration du mariage *hong-che* c'est-à-dire affaire rouge, ou *hi-che* affaire joyeuse.

A. Le cortège du mariage.

Les entremetteurs, un maître de cérémonie invité, et ceux qui accompagnent le cortège, se rendent de bon matin à la demeure de la familie du fiancé.

Tout le monde est affairé, tout le monde s'occupe des derniers préparatifs pour la célébration des épousailles.

A l'extérieur près de la grande porte, est mis un seau d'eau. Ceci a une signification symbolique: comme on ne saura se passer de l'eau, ainsi un Chinois ne saura se passer d'une femme, d'une compagne.

[1] Autrefois, on célébrait les noces pendant la nuit; actuellement, cela se fait encore dans la province du *Seu-tch'oan*.

Anthropos X—XI.

Coiffure en perles d'une épouse d'un sous-mandarin en Kan-sou.

Anthropos X—XI.

Jeune épouse chrétienne en Kan-sou.

Dans la cour, on dresse une tente ornée, garnie de banderolles d'inscriptions. Vers la region du nord-est de la cour, est mise une table sur laquelle sont arrangés en ordre les objets suivants: un *hiang-lou*, une vase pour recevoir et brûler les bâtonnets d'encens, dix paires de bâtonnets d'encens, deux cierges, un boisseau plein de sons et de la farine, mêlés ensemble. Dans les sons et la farine se trouve un bâton qui sert à pétrir la farine. Au-dessus du bâton, en haut, est pendue une voile neuve, pour couvrir le visage de la fiancée; sur la table se trouvent un miroir et une balance.

Tous ces objets ont un sens soit symbolique soit figuré. Ainsi le bâton: de ce bâton se sert l'époux (après qu'on a accompli les rites du mariage) pour ôter la voile rouge qui couvre le visage de son épouse.

Le miroir est un symbole extérieur: la femme en regardant le miroir (qui mire les choses) doit être sur sa garde, elle doit avoir une bonne retenue, être prudente.

La balance a également une signification symbolique: comme elle est toujours en équilibre, la jeune épouse doit bien garder son cœur en équilibre, en équité et en justesse.

Après avoir fini tous ces arrangements, le cortège s'ébranle pour aller chercher la fiancée. En costume de cérémonie marche en tête un piqueur à cheval. Suivent à cheval (ou à pied) les entremetteurs et ceux qui sont invités par la famille du fiancé pour accompagner la fiancée. Alors viennent quatre hommes portant huit pains monstres, ornés et garnis de couleurs diverses. Suit le palanquin rouge porté par quatre hommes. Le palanquin est accompagné de tireurs de pétards et de musiciens.

Ailleurs c'est aussi le fiancé qui accompagne le cortège jusqu'à quelques pas de la porte, puis il retourne à la maison.

Le cortège et le palanquin sont entrés dans la cour. Dans quelques endroits, on refuse d'abord à laisser entrer le palanquin, pour montrer combien la fiancée est chère au cœur de ses parents. La «famille de la terre» se presse de bien recevoir les gens du cortège. On les sert à manger. L'entremetteur, au nom de la «famille du ciel», offre à la «famille de la terre» les huit pains. La «famille de la terre» en accepte quatre et refuse les autres, cela pour montrer la bonne harmonie qui règne entre les deux familles et la jeune couple.

Des quatre pains refusés, on en donne un aux porteurs du palanquin, les trois autres sont mis dans le palanquin, et arrangés de la manière suivante: la fiancée a à ses deux côtés un pain, tandis qu'elle doit sasseoir sur le troisième.

Le père de la fiancée donne le salut à l'entremetteur et demande *pe-kia*, c'est-à-dire de l'argent pour les dépenses qu'il a eu à faire les habits de la fiancée. L'entremetteur donne une ou deux ligatures, il donne également une ou deux ligatures aux frères de la fiancée; cela s'appelle «donner l'argent pour ouvrir la caisse des bijouteries de la fiancée» *k'ai-siang-tze-ts'ien.*

Une femme choisie et d'accord avec l'animal cyclique, fait la toilette de la fiancée, ou, à mieux dire, doit arranger la chevelure; cela s'appelle *p'ei-mien san-tsiou* «faire trois lignes dans les cheveux», une au milieu, et

deux autour de la chevelure de la tête. Dès ce moment que la chevelure de la fiancée est arrangée, elle doit rester invisible, elle doit porter la voile, et il est défendu à quiconque de regarder la fiancée, sinon on apportera dans la suite des malheurs dans le menage et les deux époux ne s'accorderont pas.

La fiancée également dès ce moment là, n'ose pas avant d'avoir conclu le mariage, toucher de ses pieds le sol; c'est pour cela qu'elle est portée, enveloppée dans un capuchon, par un de ses frères, dans le palanquin.

La toilette de la fiancée est simple, la tresse est entrelacée d'une nouvelle ficelle rouge, elle porte un habit simple, de couleur rouge, sans ornements. La tête et la moitié de son corps est couverte par un capuchon noir ou rouge.

Avant de partir, la fiancée fait trois prostrations au Dieu du foyer et sa dame *(Ts'ao-ie* et *Ts'ao-t'ai-t'ai)*, elle salue trois fois ses parents et elle pleure.

Le moment de partir est arrivé, une matrone l'invite à sortir. Elle fait la sourde, on tire des pétards (un *koei* pourrait nuire et troubler le menage), alors, tandisque tous les hôtes s'enfuient, un de ses frères entre dans la chambre et porte la fiancée dans le palanquin, qui va être bien fermé — la fille pleure encore. Sa mère, ses sœurs, toutes les femmes de la suite pleurent. Puis la mère donne à sa fille chérie ses derniers conseils: «Soyez bien respectueuse envers les beaux-parents!» Toutes les femmes présentes répètent *in choro*: «N'oublie pas les exhortations de ta mère!»

Le cortège part. Tout est bien déterminé d'avance, quelle route le cortège va suivre, quelles femmes *(song-niu-ti*[1]*)* doivent accompagner la fiancée.

Un poète chante la beauté d'une fiancée:

1° C'est une fille de grande taille:
elle porte une robe de soie en fleurs,
elle est la fille du grand Li.

2° Ses doigts sont blancs et délicats comme les jeunes pousses du laiteron,
sa peau est blanche comme la graisse figée,
son cou est blanc comme le ver qui rouge le bois,
ses dents sont blancs et réguliers comme les pepins de la courge,
son front est large comme celui de la cigale,
les sourcils sont minces comme les antennes des papillons,
un gracieux sourire embellit ses joues, ses beaux yeux, qui brillent d'un éclat où le noir et le blanc tranchent bien l'un sur l'autre.

3° C'est une fille d'une taille élevée:
elle se rend à la maison de son fiancé.

B. Cérémonies de mariage devant les tablettes des ancêtres.

Le cortège étant arrivé à quelques pas de la demeure de la famille du fiancé, un homme dont l'animal cyclique doit être d'accord, et pas en deuil, allume une enfilade de pétards pour chasser les mauvais esprits; les musiciens, pour terrifier ces mêmes esprits, entonnent et ne cessent que quand la fiancée est sortie du palanquin.

---

[1] Voir photo «Les femmes accompagnant la fiancée».

Anthropos X—XI.

La jeune épouse donne la salut aux hôtes dans la tente (Kan-sou).

Anthropos X—XI.

Les femmes accompagnant la fiancée (Kan-sou).

Le frère de la fiancée la porte dans ses bras dans la cour jusqu'à devant la tablette, siège du Ciel et de la Terre. Elle est assistée par une matrone, le capouchon couvre entièrement son visage. Le fiancé approche, accompagné d'un maître de cérémonies.

Sur le sol, devant la tablette, on met des coussins rouges. La jeune couple s'approche et reste debout devant la tablette, le fiancé à gauche, la fiancée à droite de la tablette.

Le moment solennel de conclure le mariage est arrivé. On allume les cierges, on brûle de l'encens; la voix du maître de cérémonies se fait entendre: il commande d'adorer le Ciel et la Terre[1]; on tire des pétards, les musiciens entonnent.

Fiancé et fiancée se prosternent à terre; le fiancé donne à la tablette quatre prostrations distinctes avec quatre inclinations de tête, la fiancée ne donne qu'une prostration avec quatre inclinations de tête. Le rite essentiel pour conclure le mariage consiste uniquement dans cette manière d'adorer le Ciel et la Terre.

La jeune épouse donne alors à son mari le simple salut (à la manière comme les femmes saluent quelqu'un), le *lien jen pai*, le salut avec les manches réunies. Pour faire cette cérémonie, elles prennent de la main droite le bord de la manche gauche du manteau et font la révérence en fléchissant un peu le corps. Le jeune mari rend à l'épouse le *tso-i (toei mien i)*, le salut simple, qui peut être employé pour tout le monde, ses propres parents excepté. Il consiste à courber le corps à peu près à angle droit, unir les mains cachées sous les manches un peu au-dessous des genoux, puis élever les manches à la hauteur des sourcils, se relever, et séparer les deux mains et les laisser pendre naturellement.

Alors la matrone conduit la jeune épouse auprès de la table, où sont mis les objets dont j'ai parlé plus haut. L'épouse met sa main droite dans le boisseau, pour en prendre une poignée des sons mêlés de la farine. Prend-t-elle plus des sons (et ce sera toujours) que de la farine, c'est un pronostic de grand bonheur. Des «sons» *fou-tze*, et du «bonheur» *fou*, il n'en faut pas d'avantage: pour avoir du bonheur *fou*, il faut prendre beaucoup des sons *fou-tze*.

Des allusions de ce genre il y en a en masse. Ainsi la fiancée, en passant le seuil de la porte pour entrer dans la chambre nuptiale, doit mettre son pied sur une selle: cela portera bonheur dans le menage, et surtout du repos, une bonne entente, *ngan-tze* selle et *ngan* repos.

[1] *Pai t'ien-ti* «adorer le Ciel et la Terre». Le Ciel et la Terre sont père et mère de tous les êtres: produits eux-mêmes par la matière première, ils deviennent à leur tour père et mère de tout ce qui existe: *ou-k'i cheng t'ai-k'i, t'ai-ki cheng leang, leang cheng seu-yang* = le «non-être» à produit *t'ai-k'i* (ou un), *t'ai-k'i* à produit deux, deux a produit quatre. Ce texte veut dire que le *t'ai-k'i* a été produit par le non-être, et que du *t'ai-k'i* est sorti deux: le Ciel et la Terre (ou les deux principes *yang* et *yn* masculin et féminin), et des deux (Terre et Ciel) sont sorties les quatre régions, d'où est sorti les huit *koa*.

Le Ciel est notre père, la Terre est notre mère, de l'un j'ai reçu le souffle qui m'anime, de l'autre la forme, et par l'union des deux j'apparus un jour au sein du chaos *(tchou-hi)*. La propension du Ciel et de la Terre est d'engendrer et de nourrir tous les êtres.

Le maître de cérémonie présente à la jeune couple deux coupes de vin, liées entre elles par une ficelle rouge.

L'époux et l'épouse boivent chaque à une coupe. Puis, les coupes sont changées: l'époux boit à celle de sa femme, l'épouse à celle de son mari. Cela est pour désigner l'union de corps et de cœur qui doit regner entre les deux.

C. Cérémonies dans la chambre nuptiale.

La matrone conduit alors la jeune épouse dans la chambre nuptiale, le fiancé, accompagné du maître de cérémonies entre aussi. Du bâton, mis d'abord dans le boisseau des sons et de farine, il enlève à sa femme la voile couvrant le visage.

Naturellement, tout ceci ne se passe pas sans des moqueries et des bons mots de la part de ceux qui assistent à cette scène. Le jeune mari fait bonne mine à mauvais jeu, l'épouse est confuse, elle n'ose pas parler. L'époux coupe alors d'une pair de ciseaux une poignée de cheveux de la tresse de sa femme: il est le maître, la femme doit obéir.

A cette cérémonie adhère-t-il une idée superstitieuse? Je ne l'ose pas nier. Car presque toutes les cérémonies, même civiles, sont mêlées d'idées superstitieuses.

Des femmes invitées ad hoc commencent à faire la toilette de la jeune épouse. On lui épile les angles du front, on lui coiffe les cheveux selon la mode des contrées, soit en forme de queue de mouton, soit en forme de bâteau, soit en chignon, soit en forme de pyramide (voir photo «Coiffures chinoises en Kan-sou»). Dans les oreilles, elle porte deux énormes boucles d'argent; dans les cheveux, on pique des fleurs et des épingles d'argent; elle porte le jupon, le pardessus.

Au troisième ou quatrième doigt de la main gauche, elle porte des bagues en argent.

La bague ou l'anneau nuptial est un emblème pour figurer par un signe extérieur le mariage, qui a été assimilé à une chaîne d'or ou de fer, legère ou pesante, aimable ou redoutable, selon les sentiments qui les unit, ou les cœurs qu'elle rive l'un à l'autre.

Bague *kiai-tche* (ou *cheou-kou-tche*) 戒指 : l'explication de ces deux caractères a une signification prononcée; *kiai* veut dire: être sur sa garde, et *kiai-tche*: bague au doigt pour être sur sa garde. L'épouse en recevant le jour des noces, le mettant à son doigt, doit se souvenir qu'elle est liée, et qu'elle doit à son époux les devoirs conjugales. Aussi dès qu'elle s'oublie, l'anneau est là pour lui rappeler son devoir.

La toilette finie, la jeune épouse, accompagnée de la matrone, s'en va saluer ses beaux-parents; puis, elle salue les hôtes, les invités.

D. Le diner de mariage.

C'est le moment d'offrir des cadeaux. Ceux des amis qui n'aiment pas à assister au diner, chargent leurs domestiques, en costume de cérémonie, d'aller présenter des cadeaux.

Anthropos X—XI.

Coiffure en forme de mouton.

Anthropos X—XI.

Coiffure en forme de bateau.

Coiffures chinoises en Kan-sou.

Si le cadeau à été reçu, soit en entier soit en partie, vers midi, on se rend, en costume de cérémonie, soit à cheval soit en palanquin, à présenter ses félicitations. On n'entre pas dans la maison, mais arrivé à la grande porte, sans descendre du cheval ou du palanquin, le premier domestique entre seul, présente au chef de la maison la carte de visite de son maître et dit: «Monsieur vous félicite.» Il faut alors bien traiter le domestique, être irrévérent envers lui serait mépriser son maître. Le chef de la maison, sans donner sa carte de visite, fait remercier le *ta-lao-ie* «grand homme».

Quelques jours après les noces, le chef de la maison, le jeune époux, accompagnés des entremetteurs, se rend au domicile de ceux qui, au jour des noces, ont présenté les souhaits de félicité.

Sans entrer dans la maison, ils font à la porte la révérence soit au maître de la maison, soit à un domestique; et sans dire mot, ils passent outre.

L'époux et l'épouse se rendent dans le salon des ancêtres pour faire des offrandes et des libations aux tablettes des ancêtres; puis, ils se rendent dans la cuisine pour rendre les hommages au Dieu du foyer et sa dame *(Tsao-ie* et *Ts'ao-t'ai-t'ai)*.

Alors le mari et l'épouse saluent leurs parents, ils leur font la grande prostration avec quatre inclinations de tête; ils demandent des instructions de leurs parents *(ts'ing-hiun)*.

L'épouse offre à sa belle-mère une petite caisse, dans laquelle se trouvent des fruits, selon la saison; les fruits sont gardés par la belle-mère.

Le diner des noces a lieu *tsiao* 酉雋. La jeune épouse prend le diner en compagnie des femmes de sa suite dans la chambre nuptiale; tandisque tout le monde s'amuse, rie, elle, la pauvre épouse, semble triste, elle doit manger fort peu, elle doit pleurer, c'est le chique, c'est le *ti-mien*, elle fait mauvaise mine à bon jeu, dirait un Chinois.

Dans la cour, on dresse des tables pour huit personnes. Les hôtes se groupent par groupes de huit personnes, autant de groupes, autant de tables ou de diners.

Chaque groupe présente au jeune mari une écharpe de satin rouge; et on fait la cérémonie *koa-hong* «habiller en rouge». Le jeune époux et les huit personnes se rangent tous sur une même ligne devant une table sur laquelle sont déposées les tablettes des ancêtres. Sur l'ordre du maître de cérémonies, on tire des pétards, et tous donnent aux tablettes la prostration, puis l'époux est révêtu des écharpes. Chaque groupe fait la même cérémonie. A la fin, l'époux est de haut en bas entièrement habillé en rouge. La première écharpe est mise autour de la nuque, de sorte que les deux extrêmités se croisent devant sur la poitrine. La deuxième écharpe mise par devant la poitrine va être liée en forme de croix sur le dos. Une troisième sert comme ceinture, les deux extrêmités sont nouées sur la hanche droite, de sorte qu'elle fixe les deux premières écharpes mises en forme d'étole. La quatrième descend de l'épaule droite, ses extrêmités sont nouées ensemble sur la hanche gauche. La cinquième est mise à l'envers de la quatrième.

Cette cérémonie finie, on sert le diner. A la fin du repas des noces, le jeune mari remercie les hôtes et leur donne la prostration.

La jeune mariée vient aussi remercier les hôtes, et puis elle donne la prostration aux tablettes des ancêtres de ses beaux-parents. Ceci est pour montrer aux hôtes que dans la suite les relations et communications avec les âmes des ancêtres de sa propre famille seront rompues.

E. Us et coutumes observés au soir du jour de mariage.

Dans la soirée de ce jour a lieu une coutume exécrable, nommée *jang-fang*. Les gens qui se respectent, ne permettent pas cette coutume, mais ils permettent bien que des petits enfants, garçons ou filles, viennent féliciter la jeune couple; on leur donne alors des petits présents.

Ce soir donc, de jeunes gens, de 12—20 ans, et de jeunes filles se jouent et se moquent de la jeune couple (souvent l'époux pour ne pas voir et entendre des choses et des actions mauvaises, s'enfuie de la maison). On leurs joue des tours et des farces vilaines; on fait endurer à la nouvelle épouse l'épreuve du feu. On se moque de ses pieds, on lui dit toutes sortes de choses mal à propos, on lui demande si elle a beaucoup de lait, on en vient aux actions — je m'arrête...

Si le mari est présent, on lie la jeune couple ensemble, on leur peint le visage en noir et rouge, on leur chatouille etc.

Une autre coutume qui a lieu dans la soirée, est la suivante qui s'appelle *ngan-fang*. L'époux et l'épouse, assis sur le lit en briques, reçoivent chacun un des pains, refusés le matin par la «famille de la terre». Ils en mangent un coup. La femme qui les sert, change alors les pains des deux: celui du mari, elle le donne à l'épouse, et celui de l'épouse, elle le donne au mari. Chacun de sa part y mange un peu du côté où le mari ou l'épouse à déjà commencé à manger. Ceci est pour désigner la bonne entente qui doit regner entre l'époux et l'épouse.

La matrone verse alors du vin dans deux coupes différentes: chacun vide sa coupe. Les coupes sont de nouveau remplies: la matrone change les coupes, et l'époux boit à celle de l'épouse, l'épouse à celle de l'époux. Le contenu des deux coupes est versé ensemble, et chacun, d'abord le mari, puis l'épouse, boit à la même coupe. Ceci est pour montrer l'union de corps et de cœur qui doit exister entre la jeune couple.

F. Us et coutumes observés après le jour de mariage.

Le troisième jour après les noces, des frères ou d'autres membres de la famille de l'épouse viennent faire visite à la jeune épouse. De la part de ses parents, ils apportent des vivres (*noan-niu* envoyer des vivres à une fille trois jours après les noces).

Ce jour, le matin, si la famille habite tout près (sinon quinze jours plus tard), l'époux va saluer ses beaux-parents. Il y a diner où tous qui ont assisté aux noces, sont invités pour venir déguster le premier manger préparé par la jeune épouse. Ce diner est simple: de la farine, de la viande et des légumes. L'eau dont le seau était rempli lors de la célébration des noces, sert à pré-

parer la farine, et la farine est la même qui se trouvait dans le boisseau. Le bâton planté dans le boisseau, doit servir dès à maintenant à pétrir la farine. Ceux qui assistent au diner, donnent des petits cadeaux, des fleurs, du fard, des douceurs.

Le lendemain, la jeune épouse retourne chez soi pour une quinzaine de jours.

Si la jeune épouse ne retourne chez soi le troisième jour après le mariage, elle doit alors attendre la première quinzaine.

Il est d'usage que chaque année deux fois, d'abord vers le commencement du dernier mois, puis vers le 16ième jour du premier mois, les jeunes femmes retournent pour quelque temps dans leur propre famille.

G. Effets du mariage.

Dans le code chinois, on trouve quelques articles concernant les effets du mariage ayant force de loi; mais à proprement parler, ce sont des coutumes reçues partout:

1° La femme entre dans la famille de son mari, elle n'a plus de relations familières avec sa propre famille. Mais de par la piété filiale, elle doit porter le deuil d'un an lors du décès d'un de ses parents propres. L'époux peut ou non porter le deuil pour ses beaux-parents[1].

2° L'épouse doit vivre avec son mari, pas avec d'autres; il est permis au mari de répudier sa femme ou ses femmes. En pratique, ces deux cas arrivent souvent, avec le cortège de misères sans nombre. Ou bien dans le premier cas, l'épouse si elle a eu des relations avec d'autres gens, c'est le suicide: prendre de l'opium. Quand au second cas, il arrive fréquemment que le mari répudie sa femme, et s'il lui donne «libellum repudii», la femme peut se remarier, elle est libre. Mais il arrive fréquemment que le mari répudie sa femme sans lui donner le libelle: alors la femme n'est pas libre, les deux vivent séparés, et chacun doit de son côté chercher à trouver de quoi vivre. Aussi arrive-t-il que la femme s'enfuie de la maison de son mari, qu'elle ne veut plus cohabiter avec son mari, et alors, ou bien le mari tâche de faire revenir sa femme avec force, ou bien il exige de la part de l'entremetteur l'argent qu'il a dépensé pour la femme lors du mariage.

3° L'épouse n'a pas de propriété et tout ce qu'elle a reçu lors du mariage, revient à son mari.

Il est de coutume que les femmes peuvent dépenser des sapèques qu'elles ont gagnées soit en faisant des œuvres manuelles soit en élevant des poules. En pratique, si le mari est fumeur d'opium ou joueur des tripots (il y en a beaucoup), et s'il n'a rien pour vivre, la première chose à faire est de mettre les bijouteries, habits et autres objets de sa femme dans le «mont de piété». Ici à Tou-tsiang, la plu-part des femmes des paysans, fumeurs d'opium, n'ont pas d'habits, et pour sortir, on prête par ici ou par là un habit.

4° Il est défendu à la femme de traiter des affaires, soit en son nom, soit au nom du mari.

---

[1] Voir IIIe Partie: Les funérailles.

Si dans une famille, il n'y a pas de garçons mais seulement des filles, on cherche un mari pour l'une des filles: c'est prendre un gendre. Le mari renonce à son nom de famille, il prend celui de ses beaux-parents, il est considéré comme fils. Il lui est permis d'aller demeurer pour quelque temps dans sa propre famille, il peut même travailler et gagner de l'argent en faveur de ses propres parents. En pratique, de cet usage naissent beaucoup de misères dans la famille. Le gendre, soit qu'il est comme forcé de changer de nom, souvent ne s'accorde pas, soit avec ces beaux-parents soit avec sa femme. De là, des disputes, et la fin est le plus souvent qu'il s'enfuie de la maison et laisse sa femme aux soins de ses parents.

H. Quelques particularités dans les cérémonies des fiançailles et dans la célébration des noces dans la préfecture de *Ts'ing-iang-fou* (Kan-sou).

Le jour qui précède les noces, la famille donne un diner. On n'envoie pas des invitations, mais les amis et parents et connaissances viennent offrir des cadeaux. Alors de fait même qu'on offre des présents, on est invité au diner.

Il est de coutume que chacun donne 100—500 sapèques pour prendre part au diner; on tient compte, et on écrit la somme d'argent que chaque hôte a donnée. Ceci se fait pour que plus tard, si un des invités d'aujourd'hui donnera un diner, on sache combien de sapèques il faudra donner.

Le matin des noces, la fiancée, avant d'entrer dans le palanquin, doit faire des libations aux âmes des ancêtres.

Au moment de partir de la maison maternelle, on tire des pétards.

La fiancée, soit qu'elle est assise à cheval, soit qu'elle se trouve dans le palanquin, porte l'habit rouge, sa tête et son visage sont entièrement voilées.

Si les *song-mu-ti*, les femmes qui accompagnent la fiancée, sont également à cheval, les brides des chevaux sont tenus par les mains des femmes ou des frères. Sur le long de la route, si le cortège passe devant les demeures des amis soit de la famille du fiancé, soit de celle de la fiancée, on rend des honneurs à la fiancée. Devant la maison sont disposés des mets du vin. On invite les gens de la suite à s'arrêter et à manger et boire. On s'arrête un moment, puis le cortège s'ébranle.

A mi-chemin, le fiancé, accompagné d'une escorte, vient à la rencontre de la fiancée, de l'un et de l'autre part on il faut rendre de la politesse.

I. Particularités dans la célébration des noces chez les émigrants de la province du Seu-tch'oan.

Le cortège étant arrivé auprès de la grande porte, tous entrent, excepté le palanquin, qu'on refuse. L'entremetteur plaide alors la cause de la fiancée. Puis, le palanquin entre, on tire des pétards.

Dans la cour est placé un tabouret sur lequel est mis une cuvette contenant des froments. Dans le froment sont piquées deux cierges et de graines d'encens. Le palanquin entré dans le cour, s'est arrêté près du tabouret. Le beau-père approche et tue à côté du palanquin un coq blanc. Le sang est sacrifié en forme de libation, la tête et le reste du coq immolé sont jetés de par derrière le palanquin.

Voici le sens de cette coutume. Le coq joue un grand rôle, il est censé d'avoir le pouvoir de reconduire dans les tablettes les âmes des défunts errantes. Il y a des jours où les âmes quittent leur siège respectif. Le beau-père tuant le coq, puis jetant la tête et le reste de par derrière le palanquin, veut montrer que la fiancée, conduite par les âmes de ces propres ancêtres, doit rompre les communications avec ces âmes, elle n'a qu'à s'occuper des offrandes à faire aux âmes des ancêtres de ses beaux-parents.

Cette cérémonie finie, la fiancée sort du palanquin et la célébration du mariage a lieu. Le second jour après les noces, tous ceux qui ont assisté aux noces, sont invités au déjeuner. Si alors (ce qui n'arrive pas toujours) la jeune épouse vient se montrer aux invités, tous doivent donner 100 sapèques. Si elle n'apparaît pas, on en est quitte, on ne donne pas d'argent. Si l'épouse accompagnée d'une femme, l'époux accompagné du maître de cérémonie, viennent avant le déjeuner saluer les hôtes, on tire des pétards. Puis la jeune couple s'installe sous une tente garnie de banderolles rouges et là, tête à tête, ils prennent le déjeuner.

4° CHAPITRE:

Chansonettes relatives aux fiançailles et aux noces.

A. Chansonettes chantées par des «troubadours».

La chansonette qui va suivre, peint minutieusement les rites (us et superstitions) des fiançailles et du mariage. Elle est chantée par une espèce de troubadours, dans les soirées du 13ième, 14ième et 15ième jour du premier mois. Ces troubadours ce sont des groupes d'hommes, les uns habillés en hommes, les autres en femmes, et de garçons, habillés les uns en garçons et les autres en filles. Ils se rendent dans les cours des familles, et là, ils exécutent cette chansonette, des éventails en main, sur un pas cadencé, accompagnés de la musique, le guitare et le violon.

1° *Che-lieou k'ai hoa, ye ie ts'sing.*
Du grenade (quand) sont ouvertes les fleurs, les feuilles (sont) encore vertes.

2° *Wo niang cheng-ti, wo niang t'eng.*
Ma mère en accouchant, ma mère souffrait.

3° *Cheng-hia nan-eul tou-chou han.*
En accouchant d'un garçon, c'est pour étudier et à manier le pinceau[1].

4° *Cheng-hia niu-eul, cheou-ngao ts'ien.*
Accouchée d'une fille, c'est pour bouillir et frire[2].

5° *Jou-pou san-nien, sin tch'ao ts'in.*
Elle m'allaitait (pendant) trois ans, de cœur, avec beucoup de fatigues.

6° *Tchoan mou you seu ou nien.*
Elle a tourné et retourné les yeux quatre ou cinq ans[3].

7° *Chou-t'eou, pao-kio, sin fei-ts'in.*
Peignant la tresse, bandant les pieds, elle s'est donnée beaucoup de peine.

---

[1] Pour devenir lettré.
[2] Pour aider dans le menage.
[3] Pendant quatre et cinq ans, elle m'a veillé.

8° *Pou-leao-you, che kiou-che tch'oen.*
Sans le savoir (inaperçu), ayant neuf à dix printemps (ans).

9° *Kiao niu mao-long, you ts'e fong.*
Elle apprit à la fille[1] à peindre des dragons, à piquer des phénix[2].

10° *Kin tch'oen iou che che-eul nien.*
Ce printemps-ci, j'aurai alors douze ans.

11° *T'ie-ma i-tch'ou tchoang chang-i:*
Père et mère ensemble sur le lit ont délibéré:

12° *«Yao siun kia sin tao ment'ing.»*
«Il faut chercher un gendre pour la jeune fille.»

13° *Tsing-tch'en i-k'i tsao t'ang tso,*
De bon matin à peine levés, assis dans le salon,

14° *Hi-kiao tchan ts'ien kiao ki-tja,*
L'oiseau chanteur à peine ayant fait entendre sa voix,

15° *Tang-men kou-wa tiao i-cheng,*
Devant la porte le chien ayant aboié un coup,

16° *K'ing-kin k'o-sao wen ho-jen?*
Empresses les pères et la belle sœur demandent: «Qui est là?»

17° *«Yuan-men lai-leao t'an-mei-jen.»*
«A la première porte est arrivé de parlant d'affaires l'homme[3].»

18° *«Ts'ing tsai ts'ao-t'ang, mang tso ts'inn!»*
«Qu'on le veuille dans le salon vite faire entrer!»

19° *«Ni kin-lai kia ho che-ts'ing?»*
(Le père dit:) «Toi à présent venu, pour quelle affaire?»

20° *«Wo-lai pou wei pien kien-che,*
(Entremetteur:) «Je suis venu pas pour d'autre chose,

21° *Tchoan-wei siao-niu chouo mei-jen.»*
Seulement pour la petite fille, parler comme entremetteur.»

22° *«Ki-jan ni, kin-lai t'an-mei,*
(Le père:) «Quoique tu aujourd'hui viens parler (comme entremetteur),

23° *P'ouo-kia[4] ki-tang che-ho-jen?»*
La famille du garçon à présent, ce sont quelle espèce de gens?»

24° *«T'i-k'i p'ouo-kia ming fei-ts'ien.*
(L'entremetteur:) «Je mentionne seulement, la famille a un renom, des richesses.

25° *Ie-che t'a-hiang iou ts'ien jen!»*
Aussi est-ce que les voisins disent: Que ce sont à avoir des sapèques des gens!»

26° *I-k'oa nieou-yang kiu tch'eng-choang.*
Il vante les bœufs, les moutons, tous en paires.

---

[1] C'est-à-dire à moi.
[2] A faire des travaux à l'aiguille.
[3] = L'entremetteur.
[4] *P'ouo-kia* famille de la mère du mari (les parents propres du mari), *niang-kia* famille de la femme (les parents propres de la femme).

27° *Kiao-iu fei-t'ien tou na leang.*
Ayant beaucoup de terres, de toute la famille a à donner des impôts.

28° *Siao-eul ts'ong-ming iou ling-t'iao.*
Du petit garçon, l'esprit est ingénieux[1].

29° *T'a men ting jan tan koei-siang.*
Son année destinée arrivée, il deviendra un heureux.

30° *Mei-jen kien-kien k'oa ta hoa.*
L'entremetteur toutes choses vante à grands mots[2].

31° *Ma-ma tchou ting siu iu t'a.*
Ma mère, ayant pris la décision, donne la parole à lui.

32° *Mei-jen kao-seu hoei-lai tchoan.*
L'entremetteur pour annoncer (cette nouvelle) retourne dans la famille du garçon.

33° *P'ouo-kia ting-che, hi-hoan-hoan.*
La famille du garçon ayant fixé l'affaire, est dans la joie.

Les *pa-tze* sont écrits, le destin des deux est faste:

34° *Ta-fa jen-kia chang-kai mai:*
Envoyer (on envoie) des gens sur la rue acheter:

35° *Hien mai lou-hong ho ts'ai toan,*
D'abord acheter vert rouge noir du satin,

36° *You mai yen-fong seu-ou ts'ien,*
Aussi acheter du fard en poudre pour quatre ou cinq sapèques,

37° *You mai seu-sien eul-che-kia,*
Aussi acheter des fils de soie vingt bombines,

38° *You mai t'eou-cheng kiou che kenn,*
Aussi acheter des ficelles[3] neuf ou dix pièces,

39° *You koan chao-tsieou tcheng eul ts'oen.*
Aussi acheter du vin juste deux cruches.

40° *Ko-che li-ou pou tsi-ts'uan.*
En fait de présents, on achète au complet.

41° *Ts'ai-te ts'ai-li eul-che-seu.*
La valeur de tout monte à 24 taels.

42° *Teng-heou ki-jeu k'i-che tch'en,*
Il ne reste plus qu'à attendre le jour et l'heure fauste,

43° *Seu tao ki-jeu pa k'o-ts'ing.*
Attendre le jour choisi pour inviter des hôtes.

44° *Ts'ing-lai ts'in-pen che chou-jen.*
On a invité des parents, des amis, une foule de gens.

45° *Tch'eng-chang ta-ma, k'i hao lu.*
Ils viennent assis sur des grandes chevaux, sur de belles ânesses.

46° *Ko-ko hiao-hi p'ou-kia-li.*
Mes frères rient de plaisir de la famille du garçon des cadeaux.

---

[1] Il a un esprit ingénieux.
[2] = hautement.
[3] Pour la tresse.

Fiançailles.

Mes parents sont fort occupés à préparer le diner:

47° *Wei-tsieou, tcheng-jou nao-hong-hong.*
A chauffer du vin, au bain mari préparer de la viande, un tumulte confus.

48° *T'ang-ts'ien koa-ki hien-ling-tchou,*
Dans le salon en avant, est suspendue la tablette des ancêtres,

49° *Tcho-chang la-tchou pe-tsi-tchenn,*
Sur la table des candelabres arrangés en ordre [1],

50° *Kong-kong t'ang-ts'ien hing ta li.*
Le beau-père en avant dans le salon exécute le grand rite.

51° *Ko-yang li-ou pei-te-tsi.*
De toute espèce les présents sont étalés sur la table.

52° *I-kia hoan-lo tso-ien-si.*
Toute la famille en joie s'asseoie au festin.

53° *Tchou Tch'e-tze kou loan choang-sing.*
Les héros Tchou et Tch'e étaient comme des frères [2].

54° *Ts'ing Koei eul king che i kia.*
Ts'ing et Koei, les deux empereurs, étaient comme une famille.

55° *Ien-si wan tch'oan hoei siang.*
Le festin fini, tous retournent chez soi contents.

56° *Yao ts'e leang-ken ts'iu eul si.*
On n'attend que le jour faste pour chercher la fiancée.

57° *Tze-toan, koen-tchou tsie pou tsi.*
Tout est fini, on ne parle plus de rien.

58° *Tsai t'an niang-kia mong leao t'a.*
Mais on vante la famille de la fiancée, qu'elle soit pressée elle.

59° *Kiao ts'ing ts'in ho sao-sao,*
On a invité des parentes des belles-sœurs,

60° *Mang-iu siao-niu tso tchoang-lan:*
Vite pour la petite fille faire le trousseau:

61° *Chang-chen fong tien-ping ts'ou-ngao,*
Pour le haut du corps coudre un habit longue d'étoffe fine,

62° *Hia-chen iou fong hou-ts'ou kiun,*
Pour le bas du corps aussi coudre de couleur au coriandre un jupon,

63° *Kio-hia siao-wa tso-te kin.*
Pour aux pieds (faire), des petits bas tres serrés.

64° *Ko-yang kia-tchoang fang tsi tcheng.*
De toute espèce des habits sont préparés bien.

---

[1] On allume les cierges au moment où le beau-père viendra saluer les tablettes.

[2] La fille fait une comparaison: Comme dans l'antiquité, un certain Tchou et un certain Tch'e s'invitaient mutuellement au diner et ne faisaient qu'une famille, de même les deux familles (*p'ouo-kia* et *niang-kia*) ne forment qu'une famille.

65° *Tchoang teng hao-jeu hao-che tch'en.*
Il faut attendre le jour et l'heure fastes.

66° *Siao-niu tsai-kia ngon-tze chang.*
Moi petite fille à la maison, mon repos est blessé.

67° *Nan houo jen-tze, nan che tch'en.*
Dans l'angoisse je passe les jours, dans l'anxieté je passe les heures.

68° *Pei-ti wo pa mei-jen ma.*
En cachette, je maudis l'entremetteur.

69° *Wo ma mien-ts'ien k'oa ta hoa.*
Car de ma mère en présence, il à vanté a grands mots[1].

Qui sait si la *p'ouo kia* est une famille honnête:

70° *Mei-jen lai-kia k'oa-ta ts'oei.*
L'entremetteur venu à la maison a parlé en tapageur.

71° *Siao-niu chang-tang tsen houo jeu?*
Moi, petite fille, tombée dans le panneau, comment pourrais-je passer les jours?

72° *Mei-jen tch'ong yen, i tch'ang ts'oei,*
L'entremetteur à bouche gracieuse,

73° *Tao-tch'ou ho-ti, ts'oei-hiong fong.*
Partout ayant bu, de son ivresse l'odeur suffocante se répand.

74° *Mei-jen che-ko wo-lao-wa:*
L'entremetteur c'est d'un aigle un petit:

75° *T'a tsai jen cheou pa jou tchoa.*
Lui dans les mains des gens il s'empare de la viande.

76° *Ts'ing-ché li-ts'oei t'e ma tche.*
Sa langue frivole, sa bouche aiguisée sert iniquement à bien manger.

77° *T'a hiang p'ouo-kia sie li-touo.*
Il pense de la part de la *p'ouo kia* être remercié de beaucoup de cadeaux.

78° *Tse yen ts'ien iu, pa mei ma.*
De mille mots et paroles, je pourrais maudire l'entremetteur.

79° *Tche yuan ho-je leao ts'ai kia!*
J'ai lui fait cette injustice, comment peindre ses talents!

80° *Tse toan hien hoa, tsie pou tsi.*
Cette courte causerie, je n'en parle plus.

81° *Iou chouo p'ouo-kia ts'iu ts'iu niu.*
On dit que la famille du fiancé va venir chercher la fille.

82° *Ts'ing-lai ts'in-p'en hao-yn song.*
Les invités, les parents et amis, pour bien reconduire la fiancée, sont arrivés.

83° *Hoan lai hoa-t'iao che i t'ing.*
Aussi est arrivé le palanquin en couleurs.

84° *I-p'ien hong-tchan pa t'iao kai.*
Un tapis rouge couvre le palanquin.

85° *Kou-io tch'oei-cheou lie-ti toan.*
Des tambours, des cymbales se sont mis en ordre.

---

[1] La *p'ouo kia.*

86° *Tch'ao-tch-ao nao-nao niang-kia men.*
Un tapage, un tumulte est à la porte de la famille de la fiancée.

87° *Siao-niu niang-kia fang k'ou-cheng.*
Moi, petite fille (chez mes parents), dans ma famille je pleure un coup.

88° *Kiao-cheng ko-ko lai pao tiao.*
Est appelé mon frère âiné pour venir me porter dans le palanquin.

89° *Siao-mei tsi-k'o yao li-men.*
La petite sœur cadette à l'instant va quitter la porte.

90° *I-cheou tchao tao lai kiao men,*
D'une main arrivée et tenant du palanquin la porte,

91° *Niang sao-kia tchong fang k'ou cheng.*
Ma mère, mes sœurs (belles-sœurs), toutes pleurent.

92° *Tsai pa siao-niu song tch'ou-men.*
Alors la petite fille va être conduit (pour) sortir de la porte.

93° *Kou-io hiuen t'ien, tchen-hao k'an.*
La musique résonne en l'air, vraiment beau à voir[1].

94° *I-lieou lai-tao p'ouo-kia-men.*
A la fil le cortège est arrivé de la famille du mari à la porte.

95° *Ts'in-leao tong-fang tso sin-je.*
La fiancée est entrée dans la chambre de l'est pour être bru.

96° *Mang-leao pei-tsin i fou-jen.*
Vite lui donner pour lui servir une femme.

97° *T'eou-chang sou-ti long-pei wei.*
De la tête la chevelure est dressée en forme de queue du dragon.

98° *Leang-ping iou tch'a-eul to-hoa.*
Sur les deux tempes sont piquées (dans les cheveux) des fleurs.

99° *Chang-chen tch'oan siou niao ts'ien hoa.*
En haut du corps est mis un habit long brodé.

100° *Hia-chen iou tch'oan hou-ts'ong kiun.*
En bas du corps aussi est mis de soie fine un jupon.

101° *K'iong-pien kin-lien eul-ts'oen-pan.*
Au-dessous des bords du jupon (on voit) les lis d'or[2] de deux pouces et demi.

102° *Hao seu sien-tze, hia leao fan.*
Elle est comme une fée tombée du ciel, et pourtant c'est une mortelle.

103° *Ko-yang i-ou tch'oan-ti hao.*
Toutes sortes d'objets et vêtements qu'elle porte sont bien mis.

104° *Tang-yuan tcho-li pei-tsi cheng.*
Dans la cour sur la table, se trouve étalé le trousseau.

105° *Pe-k'o eul pien siao hoen-hoen.*
Les hôtes en deux rangées rient en éclat.

---

[1] = entendre.
[2] Petits pieds.

106° *I-pou tchan-tze seu tche k'oan.*
Un tapis de quatre mètres large est mis sur le sol.

107° *Fou-fou eul-jen li-tchong yang.*
Mari et épouse les deux se trouvent au milieu.

108° *I, pai t'ien-ti wan-ou ngen.*
D'abord, ils adorent le Ciel et la Terre pour tous les bienfaits reçus.

109° *Eul, pai fou-mou tai ta ngen.*
En suite, ils adorent le père et la mère pour les remercier des grands biens.

110° *San-pai t'ie-ma sien-ling ngen.*
Troisièmement, ils adorent des parents (de l'épouse) les tablettes pour les remercier.

111° *Seu, pai ts'in-p'en chouo to-ngen.*
Quatrièmement, ils adorent parents et amis en les remerciant beaucoup.

B. Fragments des chansonnets chantées sur un tou pleurant par la fiancée et par le peuple pendant les soirées des jours de la nouvelle année.

La fille est promise en mariage, elle a peur d'être donnée á une famille pauvre:

1° *Iche-chou kan, na i-chou hoang?*
De ces arbres-ci les oranges, de quelle arbre les fruits sont-ils mûrs?

2° *Na-chou kan lieou t'ie-ma tch'ang.*
De cet arbre là les oranges, (il faut les) garder pour mes parents faire guster.

3° *T'ie-ma na-kan, pou hoei tch'ang.*
Mes parents prenant les oranges, ne savent pas les goûter.

4° *Na-tcho siao-niu pou hoei fang.*
(Prenant) la petite fille, (elles) ne savent pas la protéger.

5° *Leou fang, wa-ou ni pou fang.*
A étages des maisons, à tuiles des maisons vous ne faites pas attention.

6° *Mao-ts'ao fang-eul, ni k'an chang.*
Couvertes de jonc à des maisons, vous les estimez (regardez).

7° *Ts'ien-t'eou ta pa seu mao-ts'ao.*
Devant (le toit) est couvert sec du jonc.

8° *Heou-t'eou ta pa long koa t'eng.*
De derrière (le toit) couvert d'un melon des ratins.

9° *I-fong ts'oei tao kiou-t'ien yun.*
De vent un coup, (la chaumière) s'en vole jusqu'aux nuages du neuvième ciel.

10° *Tiao ni siao-niu tsen-houo jen?*
Faites-vous la petite fille comment là vivre?

11° *T'ong-p'en ta-choei, leou yeou-yeou.*
Dans une en cuivre cuvette, puiser de l'eau, l'eau s'échappe.

12° *Wo-ma pa wo iu-li k'iu.*
Ma mère me fera aller dans le prison.

13° *Che-t'eou k'ai-hoa wo hoei-lai.*
(Aussi quand) les pierres porteront des fleurs, j'en reviendrai.

14° *Ho-ye tchang-ta, wo hoei-lai.*
(Quand) des nénuphars les feuilles grandes, je reviendrai.

15° *Tche-p'i ho-ye pao cha-t'ang.*
Ces nénuphars portent du sucre en poudre.

16° *Ts'ao-k'i tche-ti k'ou-ts'ing-fan.*
Le matin, il faudra manger amèrement le déjeûner.

17° *Chang-ou tche-ti k'ou ts'ai-ken.*
A midi, il faudra manger du laiteron les racines[1].

18° *Ho-leao, tche-ti k'ou ts'ai ye.*
Le soir, il faudra manger du laiteron les feuilles.

19° *Tiao ni siao-niu tsen-houo jen?*
Faites-vous votre petite comment vivre?

Explication: La petite fille promise suppose qu'elle est donnée à une famille pauvre. Elle fait une comparaison et dit: Comme mes parents ne font pas attention quels oranges sont bon à manger ou non, de même ils ne font pas attention aux maisons, si elles ont des étages ou non, ni ces maison sont couvertes de tuile ou du jonc (l'état des maisons indique la condition des gens riches ou pauvres). Alors elle continue à décrire la condition d'une famille pauvre.

La fille maudit l'entremetteur:

1° *Tchou-ye ts'ing, liou-ye hoang.*
Du jonc les feuilles (sont) vertes, du saule les feuilles (sont) jaunes.

2° *Tche pa liou-ye, chao t'ien-k'ang.*
Ces du saule les feuilles chauffent le lit en briques.

3° *Tchou-ye ts'ing, lieou ye ts'ing.*
Du jonc les feuilles sont vertes, du saul les feuilles sont vertes.

4° *Tche-pa lieou-ye sao-hoa-t'ing.*
Prenez du saul les feuilles pour balayer le salon des étrangers.

5° *Tsai hoei ta-sao ngan mei-k'o.*
De nouveau balayer et arranger (le salon) pour l'entremetteur.

6° *Tang-men kou-eul t'iao i-cheng.*
A la grande porte le chien a aboyé un coup.

7° *Wo-wen: «Sao-sao na ko lai?»*
Je demande: «Belle sœur, qui est venu?»

8° *Sao-sao ta ing: «Che mei-k'o.»*
La belle sœur répond: «C'est l'entremetteur (hôte).»

9° *Nao ts'oei-mei-jen, pa mei t'an!*
(Qui fait du) tapage[2] avec la bouche, entremetteur, discute bien l'affaire!

10° *Mei-jen tao-ou ts'oei, k'oa-k'oa.*
Entremetteur arrivé à la maison, de la bouche il blague.

11° *I-k'oa: «P'ouo-kia tze ti-hao*[3].»
Il blague: «De la famille du (mari) garçon les fils sont bien.»

---

[1] Plante à goût amer.
[2] La fille commence á maudire.
[3] *Tze-ti* garçons, terme du langage élevé.

12° *Eul k'oa: «Niang-kia tze-mei chao.»*
Il blague: «De la famille de la fille les sœurs (cadettes et aînées) ne sont pas nombreuses.»

13° *You k'oa: «P'ouo-kia iou ta ts'ien.»*
Encore il blague: «La *p'ouo-kia* ayant beaucoup de sapèques.»

14° *You k'oa: «Niang-kia iou p'e-lien.»*
Encore il blague: «La *niang-kia* ayant de meubles (des armoires).»

15° *Ko-ko ts'in-k'iu ma mei-jen.*
Mes frères en entrant et sortant maudissent l'entremetteur.

16° *Ma-ti mei-jen, mei-sin tch'ao.*
Ayant maudit l'entremetteur, de l'entremetteur le cœur est de mauvaise humeur.

17° *Pie-jen ma mei-jen san pei kiu.*
Les autres maudissent l'entremetteur de trois cent mots.

18° *Wo ma mei-jen tan-tan t'i.*
Moi en maudissant l'entremetteur, je dirai peu.

19° *Pe-che mei-jen, pe-che koei!*
Merle d'un entremetteur, bâtard!

20° *Pou-tso mei-jen, hoen tsieou houo.*
Pas faisant l'entremetteur, tu es troublé du vin bu.

21° *Tso-ti mei-jen, hong kiu-hoa.*
En faisant l'entremetteur, tu trompes en paroles.

22° *P'in-kia ts'ing-ni tch'e-leao fan.*
Une pauvre famille à invité toi au diner.

23° *Pa wo niang-niu k'an te tan.*
Moi de la mère la fille, tu l'as méprisée.

24° *Mei-jen, che-ko tchou-lao-t'ou.*
Entremetteur, tu es une de cochon vieille tête.

25° *Tseou-tcho ts'ao-men, hia pao-chou.*
Etant allé jusqu'à la grande porte, tu as donné enveloppée la lettre[1].

26° *Mei-jen che-ko yeou ts'oei-kou*[2].
Entremetteur, tu es, ayant de la graisse à la bouche, un chien.

27° *Tche-t'eou tche-ti, na-t'eou tseou.*
Ici ayant mangé, ailleurs il s'en va (pour manger).

28° *Pai-k'o kouo-lou hien yeou-yeou.*
(Que) les hôtes en (faisant) route (étant ivres) tombent, j'en suis triste.

29° *Mei-jen kouo-lou hien toan-t'iao!*
(Que) l'entremetteur en route (ivre) tombe positivement du pont!

---

[1] Le billet d'échange.

[2] L'entremetteur est comme les chiens qui sont affriandés à lécher l'huile et la graisse autour et dans les lampes. Le proverbe dit:

Kou-tsiang teng-tchan, sin tsai yeou chang.

Le chien se tient tout près où est déposé la lampe, son cœur s'est fixé sur l'huile.

Sens: Le chien ne pense pas à d'autres choses qu'à lécher l'huile de la lampe. Ce proverbe se dit de quelqu'un qui voudrait un bon diner, mais n'ayant pas l'occasion, son cœur y est fixé.

30° *Li-iu tch'an-tchou yao tche ni,*
Pour que les carpes prennent et mangent toi,

31° *T'ien-chang lao-wa yao tchoa ni.*
Et que du ciel les corbeaux s'emparent de toi.

32° *P'ouo-kia sie-ni tchou-lao-t'eou:*
La *p'ouo-kia* remerciant toi de porc d'une tête:

33° *Mei-jen tche-leao, cheng tch'oang wo!*
Que l'entremetteur en ayant mangé, en attrappe des ulcères!

34° *Yao ni mei-jen pao-ti-yuen.*
Il faut toi, entremetteur, protéger (moi) bien.

35° *Pao wo san nien pou t'iao choei!*
Protégez-moi trois ans pas porter de l'eau!

36° *Pao wo san nien pou pei tch'ai!*
Protégez-moi trois ans pas porter du combustible!

37° *Pao wo i cheng hiang p'ing-ngon!*
Protégez-moi toute ma vie de jouir du repos (bonheur)!

Cinq jours avant la célébration des noces la fiancée pleure:

1° *Sin ta tsien-tze nan k'ai k'ou:*
Nouvellement frappés des ciseaux (sont) difficile à ouvrir:

2° *Siao-niu, kin ts'ao nan k'ai cheng.*
Moi, petite fille, ce matin difficile à ouvrir ma voix.

3° *Koei-eul koei-niu mang k'ai cheng.*
Pour les fils les filles chéries, la mère ouvre la voix [1].

4° *Kin-ki k'ai-cheng i ta kiun.*
Les faisans dorés ouvrent la voix par bandes.

5° *Siao-niu, k'ai-cheng i-ko jen.*
Moi, petite fille, j'ouvre la voix moi seul.

6° *Kin-ki k'ai-cheng, ts'oei t'ien ming.*
Les faisans dorés ouvrant la voix, poussent le ciel au clair [2].

7° *Siao-niu, k'ai cheng, k'ing-kin jen.*
Moi, petite fille, ouvrant la voix, je trouble les voisins.

8° *K'ing-kin, wo-mang hao chang sin.*
En faisant d'alarme, ma mère a bien blessé le cœur.

9° *K'ing-kin, wo ye fa sin t'iao.*
En faisant du tapage, mon père a du cœur des palpitations.

10° *K'ing-kin, sao-sao ts'in ts'ao fang.*
En faisant du tapage, la belle sœur entre dans la cuisine [3].

11° *K'ing-kin, ko-ko kan tch'ao tchang.*
A cause de l'alarme, mon frère s'en va dans le tumulte près de l'estrade [4].

12° *Chang-tch'ang, iou ko tch'e hoa pou.*
En haut (d'un côté) de l'estrade, il y a un de fleurs boutique.

---

[1] Elle les apprend à chanter, moi je n'ai personne.
[2] Il commence à faire clair.
[3] Me préparer à manger.
[4] Où l'on chante les comédies.

13° *Hia tch'ang, iou-ko ts'oei hoa kai.*
En bas (à l'autre côté) de l'estrade, il y a (ou on achète) des fleurs en plumes de martin une rue.

14° *Chang mai lin-lo, hia mai cha.*
En haut achetez du gaze, en bas achetez du crêpe.

15° *Che na ts'oei-hoa mai i toei.*
De ces du martin pêcheur-de fleurs achetez une pair.

16° *Che na ts'ao-hoa, pou yao t'a.*
De ces en paille de fleurs, pas je ne veux les.

17° *T'eou-chang ts'oei-lai, mai i p'i.*
Pour la tête-sur une couronne, achetez une.

18° *Cheou-chang kiai-tche, mai sen-ken.*
Pour les doigts-à des bagues, achetez en quatre pièces.

19° *Cheou-chang kin-k'iuan, mai i choang.*
Aux bras-pour en or des bracelets, achetez une pair.

20° *Mang-mang lou-lou tch'oan hoei siang.*
Vite, vite, je suis pressée de les mettre pour partir.

La famille du fiancé envoie le palanquin pour chercher la fiancée:

1° *Wo ye tang-men tsai ngeou lien.*
De mon père près de la porte, se trouve un nénuphar.

2° *Fong-ts'oei, ngeou-ye hiang houo-houo.*
Le vent-soufflant, du nénuphar les feuilles répandent une odeur odorante.

3° *Che-tze kai-chang kouo i pao.*
Du carrefour la rue sur, (est) passé un cortège.

4° *Wang-t'ien fang-p'ao ko chan in.*
Le 15ème de la lune tirant des pétards, j'en ai entendu dans les montagnes l'écho.

5° *Kin t'ien fang-p'ao yn ts'ao-men.*
Aujourd'hui, on a tiré des pétards près de la grande porte.

6° *Wang-t'ien hoa-kiao pie-kia ts'in.*
Hier, un peint palanquin pour une autre famille aller prendre une fiancée.

7° *Kin-t'ien, hoa-kiao tao-kia-t'ing.*
Aujourd'hui, le palanquin est arrivé près du salon.

8° *Ta-fou-jen kia lai kiao-li,*
De grands richards sont venus apporter des présents,

9° *I-t'an tsieou lai, i t'an mi,*
Une jarre du vin, un picul de riz mondé,

10° *Siao fou-jen kia ou li lai.*
Tandisque les gens du peuple (pauvres) sont venus sans des présents.

11° *Pan kin seu-leang kiao ki ni.*
Un demi livre, quatre onces ils ont donné à vous.

12° *Koa tsai t'ang-ts'ien, pe-k'o siao.*
En déposant dans le salon, les hôtes en rient.

13° *Koa tsai kai-ien, tou kou tiao.*
En les mettant dans le véranda, les chiens se disputent à les manger[1].

[1] Il n'y a pas assez.

14° *Ta fou-jen kia lai kiao li,*
De richards sont venus apporter des cadeaux,

15° *Si-fou-i, si-fou kiun-tze,*
De soie un élegant habit, de soie un élegant jupon,

16° *Pou tch'ang, pou toan, tchen k'o chen.*
Pas (trop) longue, pas (trop) court, juste fait pour le corps.

17° *Siao-fou jen kia ou li lai,*
De gens pauvres sont venus sans cadeaux,

18° *T'sou pou i, ts'ou pou kiun-tze,*
Grossière de toile un habit, grossière de toile un jupon,

19° *Tch'ang-san ts'oen, toan ou fen*[1].
Trop long de trois pouces, trop court de cinq centimètres.

20° *Siao niu tch'oan-k'i pou ho chen.*
Moi, petite fille, les mettant, pas fait pour le corps.

21° *Kiao men ta fou tiao ni ts'in.*
Le palanquin les riches qu'on les fasse entrer.

22° *Hoan you cheng ts'ing k'ou ts'ai ken.*
Encore il y a à manger d'une plante amère la racine.

23° *Hoan yao wo ye fang koan sin.*
Encore faut-il de mon père tranquilliser le cœur.

La fiancée est habillée:

1° *Kio hia tch'oan-chang liu lo hai.*
Aux pieds sont mis de soie des souliers.

2° *Yao tchong tch'oan-ti cha-lo kiun.*
Des reins-autour est lié en satin brodé le jupon.

3° *Chen-chang tch'oan-ti fou-ts'ong-chan.*
Au corps en haut est mis de soie en fleurs l'habit.

4° *T'eou-chang tai-ti long fou ts'ai.*
La tête-sur est mise la couronne étincelante (de pierre).

5° *Sou-chou ien-wei eul-ts'oen pan,*
La chevelure dressée en forme de queu d'hirondelle de deux pouces et demi,

6° *Ts'ien-t'eou sou-sou iu-la-ts'oei,*
Sur les tempes la coiffure à la forme des nageoires du carpe,

7° *Leang-pien sou-sou ou yun kai,*
Les deux tempes fardés en couleurs de l'arc en ciel,

8° *Tsie-tsie mei-mei pa wo t'ouo.*
Sœurs aînées et cadettes me retiennent.

9° *Cheou pa men-choan yuan iou yuan*[2].
Des mains prenant les barres (du palanquin) en circulant autour.

---

[1] Souvent on loue des habits dans le mont de piété, ou bien on les prête.

[2] L'expression *yuan iou yuan* indique le mouvement pas sûr des femmes à petits pieds.

10° *Tsie eul heou wo choa sin nien.*
Ma sœur aînée veut me retenir à m'amuser la nouvelle année.

11° *Cheou pa men-choan, kien you kien.*
Des mains prenant de la porte du palanquin les barres, pour me soutenir.

La fiancée fait la description du palanquin et y entre:

1° *I kiu kia tao lai kiao men,*
Arrivée, soutenue par une matrone, près de la porte du palanquin,

2° *Yao siang tang niu wou pou neng.*
Il faut penser moi fille absolument pas (avoir) des talents.

3° *You chouo p'ouo-kia iou ming jen.*
On dit que la *p'ouo-kia*[1] sont des gens de renom.

4° *You ou kin kiao, yn kiao-men.*
Aussi si pas d'or est le palanquin, il est d'argent.

5° *You you teng-long tiao seu-kio.*
Aussi il y a des lanternes sur les quatre coins.

6° *You you pouo-li wan ts'e k'an.*
Aussi il y a des vitres pour partout les sites à regarder.

7° *You-you hong-tch'eou kouo kiao kan.*
Aussi de la rouge soie enveloppées du palanquin les barres.

8° *You you jou-tze lai pa kiao.*
Aussi il y a un tapis est venu le palanquin.

9° *T'ai-kiao, ko-ko, t'ai kiao ko.*
Porteurs du palanquin, mes frères, bis.

10° *T'ai ts'ing-mei-tze, man-man tseou.*
Portez votre alliée sœur, doucement avancez.

11° *Chang-p'ouo tchai-kio hoang kin t'ou.*
En montant, vos pieds toucheront de jaune or le sol[2].

12° *Hia p'ouo tchan-kio, lieou-chou t'ong.*
En descendant, vos pieds marchent entre les saûles.

13° *Chang-p'ouo tchoa-tao ts'ong pouo-mao.*
En montant, je prends de la nuque vos crinières[3].

14° *Hia-p'ouo pa ni tang ma k'i.*
En descendant, je vous prends comme assise sur un cheval.

La fiancée tarde à partir:

1° *Hou pou k'ai cheng, lieou siao niu.*
Je ne sais pas ouvrir la voix, delaissée (moi) petite fille.

2° *Mo you ki-ko che-heou.*
Pas il y a encore quelques moments.

---

[1] Famille du fiancé.

[2] Des fleurs et de la verdure.

[3] *Ma-ts'ong* crinières du cheval. Il arrive que les porteurs ne marchent pas d'un pas égal, alors celui qui se trouve dans le palanquin est balancé, et en ressent quelque chose, comme le mal de mer.

3° *Tsai wo t'ie-ma siou-fang ts'ao.*
Alors j'étais de mes parents dans la chambre privée.

4° *Han you ki-ko che-heou.*
Encore il y a dans quelques moments.

5° *Tsai wo t'ie-ma chen pien hoan.*
Alors de mes parents les corps seront changés.

6° *Koei-ki-jeu-tze, hia kouo-leao.*
De jeune fille les heureux jours sont passés.

7° *Hia-t'ien jeu-tze, long lai leao.*
D'été les jours, seront arrivés (seront proches les mauvais jours).

8° *Mo-yao ts'oei lai, mo yao mang.*
Pas il faut se presser, pas il faut se hâter (de partir).

9° *Yao teng ou-che, tsai li mang.*
Attendez l'heure du midi, alors je quitterai ma mère.

10° *Teng tao tcho-tze, kien lieou yang.*
Attendez jusqu'à la table voit de derrière le soleil[1].

11° *Mo yao ts'oei lai, mo yao mang.*
Pas il faut se presser, pas il faut se hâter.

12° *Yao teng tong fang, tch'ou t'ai-yang.*
Attendez jusqu'à ce que aux maisons de l'est est sorti le soleil.

13° *Yao teng tong-fang, ou yun hien.*
Attendez jusqu'à ce que dans les régions de l'est les noirs nuages apparaissent (le soir).

La fiancée donne le salut à ses parents, adore le ciel et la terre, le palanquin étant arrivé dans la cour de la maison du fiancé:

1° *Tchong ts'in pe-k'o tchou leang-pien.*
Tous les parents, les hôtes se tiennent debout en deux rangées.

2° *Siao-niu i-jen tchan tchong yang.*
Petite fille moi seule je me trouve dans le milieu.

3° *I, pai t'ie-ma tai-to wo.*
1° Je salue mes parents (propres) m'ayant traité à devenir grandelette.

4° *Eul, pai t'ie-ma sie ning ngen.*
2° Je salue mes parents pour les remercier des bienfaits reçus.

5° *I-pou tchan-tze eul mien hoa.*
Un feutre et de surface en couleurs est déposé sur le sol.

6° *Koei-hia san-pou, pai t'ien-ti.*
Agenouillée trois pas en arrière j'adore le ciel et la terre.

C. Chanson des mendiants.

Il est de coutume que là où se célèbrent des noces, des mendiants par bandes se rendent pour féliciter; il faut les traiter aves la politesse exigée, on leur donne à diner, ils chantent, pour recréer les hôtes, des chansons. Le fiancé doit même leur donner la prostration pour les remercier d'avoir pris part aux noces:

[1] En été, on dine à l'extérieur, au moment où la table se trouve dans l'ombre.

1° *Tch'ou koan che, chou-men chang*[1].
Cuisinir, soigne bien pour le diner.

2° *Sien cha tchou, heou cha yang.*
D'abord tuez le cochon, puis tuez le mouton.

3° *Fei-jou la, lai tchen tsja.*
De la grasse viande apportez-la pour la cuir au bain-marie.

4° *Sou-jou la, lai ts'oan-t'ang.*
La viande maigre apportez-la, pour en faire de la soupe aîgre.

5° *Pao-pao p'iao, pao-pao p'iao.*
Hachez en petits morceaux la viande grasse (bis).

6° *P'iao yong kouo, fan fou t'iao.*
Un gras mouton préparez, ajoutez-y du poivre.

7° *Fan-fou t'iao, tch'eou-hiang leao*[2].
Ayant y ajouté du poivre, l'odeur mauvais deviendra odorant[3].

8° *To-fang-kiang, chao fang ien.*
Plus ajoutez-y de gingembre, peu ajoutez-y de sel.

9° *Pe-k'o tche, mei-wei t'ien.*
Les hôtes en mangeant, le gôut en est exquis et doux.

(A suivre.)

[1] Cuisinir se dit aussi *tsao ie*. *Tsao ie* est le génie protecteur du foyer, donc n'importe quel cuisinier est un génie du foyer.

[2] La viande de mouton a une odeur désagréable et puante. Pour en faire disparaître cette odeur, voici la recette: il faut lier la viande entre deux briques et la pendre pendant deux jours dans une chambre aérée, puis la préparer avec des épiceries.

Les anciens esclaves à Zanzibar.

Par le P. J. BLAIS, C. S. Sp., Kombe B. East Africa.

Parmi les personnes qui s'intéressent aux questions africaines, et en particulier à la question de l'esclavage, nulle n'ignore les noms de Bagamoyo et de Zanzibar. Bagamoyo, ce port arabe de l'Océan Indien, bien déchu de nos jours, où naguère s'entassaient par milliers les esclaves, fruits des expéditions dans l'intérieur des trafiquants arabes et de leurs dévoués auxiliaires, les Waswahili. Dévorés par la faim, minés par la fièvre, accablés de coups, les malheureux attendaient dans cette ville que leurs maîtres veuillent bien décider de leur sort. Beaucoup ne pouvaient résister à de telles souffrances et finissaient là leur triste existence[1], quelques-uns étaient vendus sur place, et la plupart, embarqués sur des boutres[2], étaient expédiés à Zanzibar, le grand marché d'esclaves de la côte orientale d'Afrique. Là, vendu comme un vil bétail (qui n'a lu le récit de cet honteux trafic!), l'esclave devenait la chose de son nouveau maître, qui avait sur lui droit de vie et de mort, et Dieu seul sait combien les maîtres arabes ont usé de ce droit.

Mais les temps ont changé; Bagamoyo, privée de son infame commerce par le gouvernement allemand, a perdu beaucoup de son antique grandeur. Le Sultan de Zanzibar, forcé par l'Angleterre, a dû, lui aussi, abolir l'esclavage dans ses états, il y a de cela déjà plus de quatorze ans. Les lecteurs qu'intéresse la question de l'esclavage, aimeront peut-être à savoir ce que sont devenus, ce que font tous ces anciens esclaves. Répondre à ces deux questions fera le sujet de notre étude. Mais comme en toutes choses il faut savoir se borner, «qui ne sut se borner ne sut jamais écrire» a dit le poëte, je n'irai pas étudier ce que sont devenus les esclaves expédiés de Zanzibar pour Mascate, les Comores, ni même la côte africaine. Non, je me bornerai aux seuls esclaves demeurés dans le Sultanat de Zanzibar, ces derniers d'ailleurs forment la grande majorité des esclaves, vendus autrefois sur le marché de la capitale[3]. Cela me permettra de donner en même temps un court aperçu des productions des îles de Zanzibar et Pemba, seules possessions actuelles du Sultan, à part de nombreuses petites îles très peu ou pas du tout habitées.

I° Ce que sont devenus les anciens esclaves.

Libérés, les esclaves de l'Etat de Zanzibar ne pouvaient quitter les possessions du Sultan, car, d'abord il leur eût fallu une permission du gouvernement, ensuite, faute de ressources. Mais ils pouvaient soit demeurer sur la propriété de leur ancien maître, soit chercher fortune ailleurs. Ce à quoi beaucoup se résolurent, car se souvenant des multiples coups de *kiboko*[4]

[1] Grâce à la mission catholique établie à Bagamoyo dès 1868, beaucoup d'entre eux eurent le bonheur de recevoir le baptême avant de mourir.

[2] Petits voiliers.

[3] Le Sultanat de Zanzibar a pour capitale Zanzibar, immense ville cosmopolite, placée dans l'île de même nom.

[4] Lanière de peau d'hippopotame dont on se sert pour donner la bastonnade.

dont les avaient gratifiés leurs maîtres[1], ils n'eurent rien de plus pressé, une fois libérés, que de quitter le lieu de leurs souffrances, que de s'éloigner de leurs tyrans. Il y eut cependant des exceptions, l'on put voir un certain nombre d'esclaves refusant d'abandonner leurs maîtres auxquels ils s'étaient attachés; c'est qu'en effet, et l'on doit rendre ce témoignage à la vérité, plusieurs Arabes, malheureusement peu nombreux, loin de traiter leurs esclaves avec dureté, les regardèrent et les traitèrent comme des membres de la famille.

Quand ces esclaves d'hier eurent librement choisi soit de rester sur la propriété de leur ancien maître, soit de s'établir sur une autre, ils devinrent les hommes de cette propriété, à ce point qu'ils ne purent la quitter sans une permission soit du gouvernement, soit du maître de la *shamba* (propriété). Par ailleurs ils furent libres, et leur travail dut être rétribué. Cet état de choses exista jusqu'en juillet 1909, alors un nouveau décret du Sultan libéra complètement les anciens esclaves, en leur enlevant cet espèce de lien à la propriété. Et c'est ainsi qu'actuellement les esclaves d'antan sont aussi libres que ceux qui ne connurent jamais l'esclavage, et nous verrons qu'ils savent faire sentir à tous, Arabes, Indiens ou Européens, qu'ils sont libres.

Ces quelques lignes d'histoire achevées, après avoir vu ce que sont devenus quant à l'ordre social les anciens esclaves, tout naturellement nous désirons savoir ce qu'ils sont devenus eux-mêmes, c'est-à-dire quelle est leur langue? quels sont leurs mœurs? leurs coutumes?

Le voyageur qui, pour la première fois, visite un village d'anciens esclaves, est fort étonné de constater dans ce village une unité de langue, d'habillement, d'habitation, de coutumes. Son étonnement est d'autant plus grand, que souvent auparavant, un guide complaisant lui avait fait savoir avec force détails que les Noirs de ce village venaient de tribus multiples: un tel venait de telle tribu, tel autre d'une tribu beaucoup plus éloignée, et ainsi de suite. Mais comment se fait-il qu'il y ait une telle unité chez un peuple si cosmopolite? La raison en est que la grande majorité, j'oserais presque dire la totalité, de ces anciens esclaves s'est swahilisée. Et ils se sont tant et si bien swahilisés que bien peu parmi eux désirent revoir leurs tribus, retourner au pays qui les a vu naître, d'ailleurs aucun n'en prend les moyens.

En considérant ce en quoi et comment les anciens esclaves du Sultanat de Zanzibar se sont swahilisés, nous connaîtrons ce qu'ils sont devenus.

Les anciens esclaves se sont swahilisés quant à la langue. Cette unité de langage a été le résultat nécessaire de l'esclavage en pays swahili. Une langue connue de tous était nécessaire pour qu'ils puissent se comprendre à tous ces hommes de tribus si différentes qu'un même destin réunissait dans une commune infortune. Cette langue, et cela devait être, fut celle du pays où ils étaient esclaves, le kiswahili, que comprenaient et parlaient leurs maîtres arabes. Cependant beaucoup, au moins ceux qui ne sont devenus esclaves qu'après un certain âge, n'ont pas oublié leur langue maternelle, aussi quand

[1] Quelques jours seulement avant la libération, sur un terrain appartenant maintenant à la mission catholique de Pemba, un esclave fut roué de coups par ordre de son maître, et il serait mort attaché à l'arbre où il avait été frappé, si ses compagnons d'infortune n'étaient venus le délivrer pendant la nuit.

deux ou trois de même tribu ont la bonne fortune de se rencontrer, se gardent-ils bien de se servir du kiswahili. Mais les enfants, en presque totalité, ignorent la langue de leurs parents, et d'ailleurs, la savoir eût été pour eux souvent chose très difficile, étant donné que la plupart du temps le père et la mère sont de tribus différentes, d'où pour eux obligation de s'entretenir en kiswahili, qui ainsi est devenu naturellement la langue des enfants. Bien plus, les noms même donnés à leurs enfants par les parents sont ou arabes ou swahilis, tels *Dyuma* vendredi, *Hamisi* pour *Alh'amisi* jeudi, *Panya* rat, *Sungura* lapin, et autres.

Swahilisés quant à l'habillement. Oubliant les accoutrements de leurs tribus d'origine, les anciens esclaves se sont aussi complètement swahilisés dans l'habillement. On ne rencontre pas parmi eux de ces hommes nus comme dans quelques tribus de l'intérieur, ni même de ces hommes vêtus d'un simple linge, de ces femmes aux innombrables colliers de perles, aux habits de peaux. Non, les anciens esclaves sont habillés et bien habillés. Une flanelle, un pagne sont généralement les habits de dessous des hommes, un ample *kanzou*[1] recouvre le tout et une *kofia* bien rouge coiffe leur tête. Les femmes sont invariablement revêtues de deux grands *leso*[2] selon la mode swahilie; l'un, faisant le tour de la taille, est noué au-dessus des seins et tient lieu de robe, l'autre recouvre les épaules et les bras à peu près comme le châle de nos matrones d'Europe. Au cou, ces anciennes esclaves portent un, deux ou trois colliers de perles de verre, achetées chez les Indiens; celles que la fortune a favorisées, portent au lieu de ces colliers des chaînettes d'argent fabriquées par les *fundi* (ouvriers) indigènes avec des pièces de monnaies fondues. Aux poignets, un ou deux bracelets de perles et souvent au moins un bracelet en argent. Au nez, ordinairement sur la narine gauche, ces dames portent une petite décoration, le *kipini*, consistant en une pièce de monnaie d'argent ou en une rosette de métal, cuivre, argent ou même or.

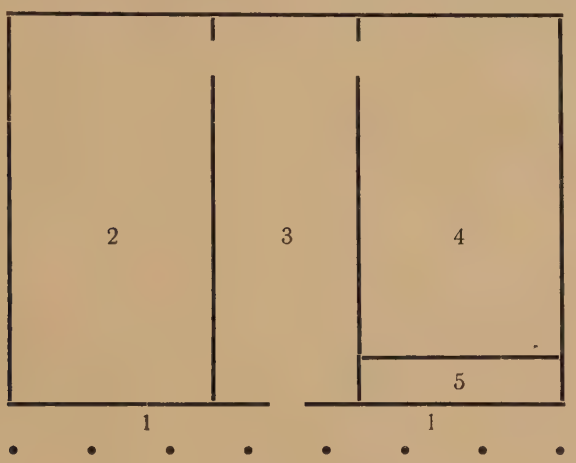
Les habits des hommes et des femmes, exception faite des habits de travail, sont en règle générale d'une propreté remarquable. Chez eux, jamais de nudité, même dans le travail, l'homme gardera au moins son pagne, la femme un de ses *leso*. Enfin, pour être complet, il est bon de noter que ces messieurs et ces dames ne dédaignent pas les habits européens quand ils peuvent s'en procurer. Et voilà les anciens esclaves! A les voir le voyageur est bien embarassé de dire à quelles tribus de la grande terre ils appartiennent, et si lui-même connaît leurs tribus, il a peine à voir qu'ils en sont des membres.

Swahilisés quant à l'habitation. Ici encore, oublieux des cases de forme ronde, où logent pêle-mêle hommes, femmes, enfants et animaux, et dans lesquelles beaucoup d'entre eux passèrent leurs premières années, les anciens esclaves ont construit des habitations selon la mode swahilie, d'ailleurs beaucoup plus confortables, plus aérées, et par le fait beaucoup plus appropriées au climat de la côte, que les huttes des tribus de l'intérieur. Ils ont donc

[1] Ample habit, ordinairement blanc, à peu près semblable à une chemise, mais descendant jusqu'aux talons.

[2] Vastes morceaux d'étoffe ornés de dessins multiples et variés.

élevé des maisons rectangulaires, composées de deux, trois, quatre et même cinq chambres. Sur le devant de chaque maison se trouve une *baraza* (véranda) rehaussée de vingt, trente et jusqu'à cinquante centimètres, où, quand le temps le permet, l'on reçoit les amis, l'on discute, l'on mange. Le maître de l'habitation en a-t-il les moyens, une ou plusieurs fenêtres donneront de la lumière et de l'air à sa demeure, et sa porte, travaillée avec goût, sera ornée de quelques sculptures selon le style arabe. Les différentes chambres communiquent entre elles par des ouvertures que ferment de simples rideaux. Ordinairement, la chambre où se trouve la porte, sert de cuisine, et l'une des autres chambres est réservée aux amis, aux visiteurs, car, d'ailleurs comme tous les Noirs, les anciens esclaves sont très hospitaliers. Point d'animaux dans la maison, à l'exception des poules qui y entrent par une petite ouverture ad hoc, et encore,



Plan d'une maison à trois chambres.

1 véranda, 2 chambre familiale, 3 cuisine, 4 chambre des étrangers, 5 poulailler.

cette ouverture ne communique-t-elle souvent qu'avec une petite chambre spécialement réservée à la gent gallinacée.

L'ameublement lui aussi est celui des Waswahilis. Un ou deux lits dans la chambre familiale, un autre dans la chambre des étrangers, lits très simples, il est vrai, mais cependant bien appropriés au climat. Le lit se compose en effet de quatre pieds supportant un cadre sur lequel est monté un treillage fait avec des cordes de feuilles de palmier tressées, treillage qui remplace, et très avantageusement pour ces pays tropicaux, et nos sommiers et nos matelats. Sur ce treillage une *mkeka* (natte), et voilà tout le lit. Dans beaucoup de maisons, l'on trouve aussi des tables plus ou moins riches, suivant les moyens du propriétaire.

Commes ustensiles de cuisine: une grande marmite en terre *(chungu)* servant à la cuisson du riz, du manioc, des patates, etc. et une petite *(kaanga)*, surtout destinée à faire cuire les *mchuzi* (sauce). Une grande cuillère *(mwiko)* pour tourner sauces et autres aliments. Un grand vase en terre cuite *(mtungi)* pour réserver l'eau et la cuillère *(upawa)*, faite d'une demi noix de coco pour l'y puiser.

Toutes les demeures d'anciens esclaves possèdent ces divers objets d'ameublement ou de cuisine, mais beaucoup possèdent mieux. Ce sont aux murs de certaines cases des tableaux achetés chez les Indiens et représentant le roi d'Angleterre, le Sultan de Zanzibar, des scènes de la guerre russo-japonaise, ou des tableaux religieux représentant les scènes du nouveau testament, des figures de saints, même chez les Washenzi (païens). Enfin, dans beaucoup de cases, l'on trouve des assiettes, des plats, des verres à boire, des cuillères, des cafetières, des tasses, etc. Cependant si j'ai rencontré dans certaines cases des fourchettes, je n'ai jamais vu un Noir s'en servir pour manger, ils préfèrent toujours la fourchette de notre père Adam.

Swahilisés quand aux coutumes. Toutes les coutumes swahilies sont les leurs. Coutumes touchant le mariage, les respects aux défunts, le creusement et l'entretien des tombes, les offrandes aux esprits *(wazimu)*. Coutumes concernant la circoncision qui s'accomplit très simplement pour un ou quelques sujets; cependant avant de circoncire, l'opérateur prendra soin de sacrifier un coq blanc, et quelques jours après il y aura réjouissance. Coutumes concernant les fêtes swahilies, tout particulièrement le premier jour de l'an, qui se célèbre par une grande danse sur la plage, alors que la mer est retirée, et qui s'achève quand la mer revient pour la dernière fois de l'année, alors la nouvelle année commence. Mais il faudrait un volume pour décrire toutes les coutumes swahilies prises par les anciens esclaves, je me contente de les avoir signalées.

Enfin, les anciens esclaves se sont tant et si bien swahilisés, qu'ils ont pris jusqu'aux défauts waswahilis, «en perdant la simplicité de la vie primitive de leurs ancêtres[1]». Fiers, ils savent remettre à l'ordre et promptement qui les a froissés, ils aiment à se promener revêtus de leurs plus beaux habits, une baguette ou une canne à la main, ils n'acceptent pas toutes espèces de travaux, ne sont-ils pas libres? et ils ne manquent pas de le proclamer, joignant l'insolence à la fierté: *Si mtumwa wako* «je ne suis pas ton esclave». Aussi ne se gênent-ils pas pour refuser un travail, un service, en disant clairement: *Si taki* «je ne veux pas» ou: *Si wezi* «je ne puis pas», qui est une forme plus polie pour exprimer la même idée. Paresseux, à part leur grande occupation, la cueillette du girofle, qui sera le sujet de l'article suivant, ces hommes libres préfèrent se promener et rendre des visites que de travailler. Tâchant d'avoir avec le moins de peine le plus de bien-être possible, ils sont devenus très exigeants pour le salaire qui depuis dix ans a plus que triplé. Voleurs, ils se gardent bien de rapporter au propriétaire les cocos tombés de l'arbre, et ne se gênent pas d'en cueillir pour faire leurs sauces. Pris en flagrant délit, ils avouent franchement leur faute actuelle, *nimekosa leo* «j'ai manqué aujourd'hui», mais se gardent bien d'avouer leurs vols antérieurs. *Si dyui* «je ne sais pas», ou *si miye* «ce n'est pas moi», sont les réponses invariables à vos interrogations.

Un ancien missionnaire résume très bien tous ces défauts des anciens esclaves[1]. «Là surtout (Zanzibar), dit-il, le Noir, tout en demeurant bon enfant,

[1] Au Zanguebar anglais, par le R. P. LECONTE. Au presbytère de St. Christophe, le Jajolet, par Mortrée (Orne).

aime le jeu, le plaisir, et est ennemi de la gêne, travaillant juste assez pour vivre, et vivant pour manger, «quorum Deus venter est», mendiant toujours, flatteur à l'occasion, ivrogne à ses heures, menteur par habitude, et voleur par besoin.»

Swahilisés en tout, les anciens esclaves ont-ils donc adopté aussi la religion que les Waswahilis, eux, embrassèrent si facilement lors de l'invasion arabe, le Mahométisme, ou bien, dédaignant la religion de leurs maîtres, ont-ils conservé les coutumes religieuses de leurs tribus? C'est un fait absolument certain que bien peu d'entre eux se souviennent de leur première idée religieuse, de la religion de leurs ancêtres; mais ont-ils pour cela embrassé le Mahométisme? Un certain nombre, plus dévots ou poussés par quelque intérêt, l'ont embrassé et observent tant bien que mal les préceptes du Coran; beaucoup cependant, ayant en horreur tout ce qui rappelle l'Arabe, ne voudraient pour rien au monde se faire musulmans. Et néanmoins, tous ressentent l'influence néfaste de l'enseignement du prophète: influence néfaste au point de vue moral qui leur a donné toute liberté de ce côté, influence néfaste au point de vue religieux qui leur a imprégné, sans qu'ils s'en aperçoivent, comme une espèce de répulsion pour la sainte religion du Christ. De là, n'ayant devant les yeux que la religion du prophète, dont ils ne veulent à aucun prix, et la religion du Christ, qu'ils méprisent, tous ces anciens esclaves non musulmans sont tombés au point de vue religieuse dans une telle indifférence, dans une telle insouciance, que toute la bonne volonté des missionnaires en est comme annihilée. Pour eux, la religion, je ne crois pas me tromper en le disant, est le moindre de leurs soucis, s'ils en ont. Aussi comprend-t-on que catholiques et protestants n'aient fait parmi eux que bien peu d'adeptes. La religion de ces anciens esclaves non musulmans se borne à peu près à une certaine connaissance de Dieu, des esprits bons et mauvais, surtout des mauvais, à un certain culte envers les esprits et les morts, puis... c'est tout. Tous possèdent bien aussi quelques notions sur le jeûne et la prière, mais jeûner, prier, cela est bon pour ceux d'entre eux qui ont embrassé la religion du prophète, et encore ces derniers ne pèchent pas par excès.

Avant de passer à l'article suivant dans lequel nous considérons les occupations des anciens esclaves, il me reste, pour être complet, à dire quelques mots au sujet d'un vice honteux que les anciens esclaves ont encore emprunté aux Waswahilis; je veux parler du nombre toujours décroissant des enfants parmi eux. Tandis que la plupart des peuples de l'intérieur mettent leur gloire et leur honneur dans le nombre de leurs enfants, les anciens esclaves au contraire ne veulent pas d'enfants, ou limitent leur nombre. A cet effet, ils se procurent chez les Arabes des *dawa* (préparations pharmaceutiques), ou s'en fabriquent eux-mêmes par la décoction de certaines plantes. Ils achèvent ainsi l'œuvre de destruction que les Arabes avaient autrefois commencé en les réduisant en esclavage et en arrêtant la fécondité chez les jeunes esclaves dont ils avaient eu le premier et souvent dernier enfant. Et ainsi se détruit elle-même cette masse d'hommes dont l'infortune, naguère, et à juste titre, avait ému l'Europe toute entière.

II° Ce que font les anciens esclaves.

Au cours de l'article précédent, nous avons vu que la paresse n'est pas le moindre défaut des anciens esclaves, certes ce sont des gens qui connaissent et pratiquent à la perfection la loi du moindre effort. Cependant il leur faut vivre, il leur faut des ressources pour se procurer leurs beaux habits, pour payer l'impôts etc., ainsi, malgré leurs répugnances, se voient-ils dans la nécessité de travailler quelque peu.

Pour étudier les occupations des anciens esclaves de Zanzibar et de Pemba, on ne peut mieux faire que de diviser l'année en deux parties à peu près égales. La première commençant fin janvier pour s'achever fin juillet, c'est l'époque des cultures particulières aux Noirs, l'époque où ils travaillent dans leurs champs, c'est aussi le temps où les propriétaires font soigner leurs girofliers[1]. La seconde partie s'étend de juillet à fin janvier, c'est l'époque de la cueillette et du séchage du girofle, c'est le temps où les anciens esclaves travaillent le plus. Il est inutile de parler de la descente des cocos qui n'occupe les ouvriers que quelques jours chaque trimestre.

Considérer l'entretien du giroflier et la récolte du girofle c'est donc considérer les principales, pour ne pas dire les uniques occupations des anciens esclaves du Sultanat de Zanzibar[2]. Le girofle, le clou de girofle comme on l'appelle, ce petit bouton d'une fleur pas encore éclose que les ménagères d'Europe aiment à mettre dans leurs soupes et leurs ragoûts pour les aromatiser, est donc comme le centre des occupations des anciens esclaves.

L'entretien du giroflier comprend deux travaux distincts: débarasser les arbres des lianes et herbes parasites qui les envahissent très facilement, et piocher la terre au pied de chaque arbre avant la saison des pluies. Pour ces travaux, les propriétaires trouvent difficilement des ouvriers, à moins de salaires exorbitants, les Noirs n'aiment pas ces travaux fatigants et quelque peu délicats. D'ailleurs, l'époque de ces travaux est aussi, comme nous l'avons vu plus haut, celle où ils s'occupent de leurs champs, plantent leur manioc, leur patates. Cette pénurie d'ouvriers pour le piochage et le nettoyage des arbres a été la cause, particulièrement dans l'île de Pemba, de pertes énormes pour les propriétaires, car le giroflier non soigné, ou mal soigné, ne produit plus, s'étiole et souvent meurt.

La cueillette du girofle c'est autre chose, les anciens esclaves, en effet, aiment ce travail, surtout quand la récolte est abondante, car avec peu de fatigue ils font des gains excellents qui leur permettent de se procurer maintes fantaisies. Oh! alors ils ne se privent de rien, les patates et le manioc ne leur suffisent plus comme nourriture, il leur faut du riz, de la viande, et une bonne tasse de *tchay* (thé) le matin avant d'aller à la cueillette. C'est alors aussi qu'ils se procurent les multiples objets européens que l'on trouve dans leurs cases, assiettes, cuillères, verres à boire, tableaux et autres, car ils n'ont aucune idée d'économie, ils ne savent pas mettre d'argent de côté, après la

---

[1] Le girofle et le cocos sont les principales productions des îles de Zanzibar et Pemba.

[2] Bien entendu, nous ne nous occupons que des anciens esclaves habitants la campagne, et ils sont le grand nombre.

récolte ils sont aussi pauvres qu'auparavant, mais c'est pour eux une consolation que de pouvoir se dire: «Ce que j'ai bien mangé pendant la dernière récolte», quorum Deus venter est.

Le temps de la cueillette est donc dans les plantations de girofliers un temps d'activité, de travail et aussi de bavardage, les Noirs ne conçoivent pas le travail en silence. Montés de bon matin dans les arbres, hommes et femmes se mettent promptement à la cueillette, après avoir eu soin de relier entre elles plusieurs branches de l'arbre. Ils ne quittent la plantation que vers trois heures du soir, chargés de girofle. Alors ils rentrent chez eux, ou se rendent dans un lieu désigné, afin de séparer le clou de girofle de sa tige, car le propriétaire ne mesure et ne paie que le clou de girofle, cependant les tiges *(vikonyo)* doivent aussi lui être remises. Le lendemain, le propriétaire et ses boys étendent les clous de girofle sur des *dyamvi* ou nattes grossières, où ils sècheront au soleil pendant deux ou trois jours. Et ainsi pendant les cinq ou six mois de la récolte. Mais bien entendu, chaque Noir ne travaille pas sans discontinuer pendant six mois consécutifs, oh non! il ne faut pas leur demander autant que cela, aussi si chacun travaille la moitié du temps, le propriétaire peut se réjouir.

* * *

Nous avons vu, assez brièvement il est vrai, ce que sont devenus, ce que font les anciens esclaves du Sultanat de Zanzibar. Ils auraient pu, en se multipliant, fonder un nouveau et grand peuple issu de multiples tribus, ils ont préféré se laisser aller à leurs passions, à leurs vices et à ceux du pays où ils avaient été esclaves, et ainsi ils se détruisent eux-mêmes. Dans quelques années, ils auront vécu, et de ces milliers d'esclaves ils ne restera plus que le souvenir.

The Vellalas of Nanjanad, Travancore State, India.

By C. HAYAVADANA RAO BA. BT., Madras, India.

So little is known of the Vellalas of Nanjanad in the Travancore State of South India[1], that Anthropologists interested in the study of the results of the contact of races and tribes in different grades of civilization should welcome any material addition to it. These Vellalas are all Tamils by birth, and have long been settled in what is now Travancore state. They have retained many of their Tamil customs and habits but the force of example has led to the adoption of many Malayalam customs by them. Thus their present customs form a curious combination of ideas borrowed from the patriarchal and matriarchal modes of thought and living. Some of their customs, more especially those regarding the rights of a son to a share of his father's property and of the widow for an allotment from her husband's estate to meet her maintenance charges and the questions of divorce, partition, and the necessity to lay some checks on the Karanavan's powers over the *tarawad* (family) property were referred to a Committee by the Governement of Travancore and the Report issued by it was published for general information in the "Travancore Government Gazette" of 19th September 1911, from which some interesting particulars about this community may be gleaned.

"1. Tradition has it that the tract of country now known as Nanjanad was originally colonised by people from the Coromandal Coast. Several families from Pandy migrated to this land, cleared the jungles by degrees, and settled there. The term *Nanjanad* means the land environed by Nanja lands or one fortified by natural barriers. The names of the present villages of Azhagiapandipuram, Kulasekaranputhur and Cholapuram are supposed to indicate the supremacy of the Pandyan, Cheran and Cholan kings at one time over these lands. It is believed that a Kuravan by name Nanjikuravan subsequently conquered these lands and ruled them. The last Kuravan ruler insisting upon his marriage with a girl of the Mudaliar's family, the Mudaliar and the people (Nattars) became indignant at the Kuravan's audacious proposal and, in order to revenge themselves upon him, feigned to agree to the alliance and got a huge *pandal* erected with-granite stone with mechanism for its sudden collapse at a given signal. When the Kuravan and all his people entered the *pandal,* the signal was given and the whole thing collapsed, crushing and burying the Kuravan and his family with all his adherents. The remnants of the granite structure are extant to this day at the village of Kurathyara. Nanjanad thus became free and was declared the commonwealth of the people.

"2. While the Government of the commonwealth was being conducted by the people themselves, negotiations were opened between the ruler of Travancore and the Nanjanadians, which were concluded with the result that the Nanjanadians agreed to place themselves under the Travancore Government

---

[1] [Conf. E. THURSTON, Castes and Tribes of Southern India. Madras, Government Press, 1909, vol. VII, p. 361—389.]

with a certain share in the administrative functions, providing for their own requirements and convenience. Their relations to the ancient Maharajas of Travancore were characterised by much loyalty and fidelity, especially in the troublous days of Travancore before 984 M. E. The Nanjanadians were particularly skilled accounts and one of their class used to be given the post of Valia Melezhuthu.

"3. When the Nanjanadians became isolated from their kinsmen beyond the Ghats, they began to change their social and domestic constitution. Their inheritance became modified, their matrimonial ideas altered, and their caste structure became in course of time an interesting medley of Tamil and Malayalam social characteristics. Thus, the first marriage of the Nanjanad Vellala is purely of the *Pandy* type, and the second is the *Sambandham* of the Malayalees. The law of inheritance, so far as it relates to Nankudama and Ukanthudama, is of the *Pandy-Makkathayam* system, but in all other respects it is the *Marumakkathayam* of the Nairs. The dress and ornaments of the females are those of the Tamilians but the attire and mode of wearing front tufts, &c., of the men are similar to those of the Nairs. The compulsory performance of obsequial ceremonies by the son is a relic of the *Makkathayam* system. The performance of such rites by nephews in the absence of son is in accordance with the *Marumakkathayam* custom. In fact, in all their important social and religious customs, the combination of *Makkathayam* and *Marumakkathayam* ways can be observed to exist.

"4. The following inscription found on a granite stone near the Pandyan Dam gives particulars as to when and how the Travancore Maharajas acquired Nanjanad:

'In the Kollam era 291, Avani 11th, Monday, when the Jupiter was in capricornus, having demolished the Paralyar Dam and having conquered the Tamil Pandyan King Rajasimha, the King of Travancore acquired the luxuriant lands of Kottar and Nanjanad'.

Mr. Nagam Aiya gives a slightly modified date in his "State Manual":

"On Wednesday the 11th of Chingom, in the Kollam year 282, when Jupiter was in capricornus, the King of Kupaka (Venad) defeated king Rajasimha of Tamil Pandy and broke the Parali Dam and conquered the country of Kottar and Nanjanad."

"5. The following tradition is extant to show how the Nanjanadians who were Makkathayees before, became Marumakkathayees. There was once a dispute as to the sovereignity of Nanjanad between the Pandyan and Travancore kings. It was contended by the Pandyan king that the whole of Nanjanad was under his sway, that the Pandyan Anai was constructed in memory of the Pandyan king and that, for these and other reasons, the sovereign right vested in him. He also said that the Travancore king and his people are Makkathayees, whereas the people of Nanjanad were Marumakkathayees like the Pandy people. This was opposed by the Travancore king who said that the Nanjanadians were Marumakkathayees, that the Pandyan Dam was constructed by the Travancore Government in memory of a Pandyan king who was friendly with his contemporary king of Travancore. The dam

was soon after became Travancore subjects and made a solemn statement before the Madura Temple that they followed the *Marumakkathayam* law of inheritance. Subsequently they adopted the *Marumakkathayam* and widow-marriage custom obtaining in Malabar, retaining some of the *Makkathayam* customs as they had been followed before.

"6. Of the three subdivisions among Vysias, the Vellalas belong to one that is known as Bhoo-Vysias. Agriculture is their chief occupation. But Government service is also largely resorted to by them. Tamil is their mother tongue. The total number of Nanjanad Vellalas is about 20.000 of whom the number of literate males is about 33 per mille, and that of literate females, 18 per mille.

"The important places of their residence are the Nanjanad-takuks of Thovala and Agasteeswaram. But they are also scattered in some parts of Edanad, Vaikom, Maveilkara, Changanacherri, Alangad and Cochin. The Vellala men are front-tufted like the Nairs. The women do not wear white cloths when their husbands are alive, except in North Travancore, where, owing probably to their contact with Nair women, white cloths are usually worn. Their marriage, obsequial ceremonies and other religious rites are similar to those of the Makkathayee Vellalas.

"7. The following is a description of the first marriage ceremony of the Vellalas:

The parents or other guardians of the bride and bridegroom fix an auspicious day for consulting the horoscope of the parties. On that day, the relations and friends of both the parties meet and settle the particulars of the ornaments to be given to the bride by her guardians and of the amount of money to be paid by the bridegroom's guardians to the bride's house. This being over, the astrologer writes down the *charthu* for the marriage. A silk cloth is taken by the bridegroom's sister and given to the bride who is made to wear the silk on that occasion. The astrologer reads out the auspicious hour and other particulars written by him and the *charthu* is then formally received from him after giving the usual *dekshina*. The father of the bridegroom presents this *charthu* along with the sum of money fixed at the previous meeting to the father of the bride, who in turn exchanges another *charthu*. On this auspicious occasion is usually done the planting of the main post of the marriage *pandal*. These functions are, of course, accompanied by music and feasting . . . On the morning of the day fixed for the marriage, the bride bathes and goes for worshipping in a temple and returns home . . . The bridegroom also after bathing and worshipping goes on a procession to the bride's house. The bride and the bridegroom are then seated in a specially consecrated part of the house . . . which is previously decorated with lights, . . . &c. The sacrificial fire is burnt at the place and oblations are made to God Ganapathi. The bride's father is then seated near the sacrificial fire, the bridegroom is made to wear the holy thread and the priest instructs the bridegroom with the necessary *mantras*. The bride's father then holds the bridegroom's hands saying: "I hereby give my daughter in marriage to you" and pours water

into his hand. The *thali* with . . . *kumkum-* (aniline powder) and flowers is placed in a plate and taken round to all present at the place, who touch the plate, meaning hereby that the alliance has their consent. The bridegroom then takes the *thali* from the plate and ties it round the bride's neck in the presence of the sacrificial fire as witness and in the midst of music and tom-tom. They also exchange the flower garlands worn by them. The bride's father then ties the hands of both the bride and the bridegroom with a silk, and after causing them to go round . . . three times, they are allowed to retire into the house. On the fourth day of the marriage, there will be a procession through the main streets of the place. The Karanavan of the bride then comes . . . and causes the wedded pair to hold a palmyra leaf in their hands, and says: "As my niece (so and so) is given in marriage to you, I have hereby given the following moveable and immoveable properties as dowry". This is now more or less a formal function, a relic of an old custom. As no Karanavan of a *Marumakkathayam* family can give away the family properties at his own will, it is not possible to insist on the compliance of this function to its very letter. But there are rare cases, where, with the consent of all the junior members, the grant is fulfilled at the spot. After enumerating such properties, he gives his blessings to the pair and pouring milk into that *cadjan,* hands it over to the pair. On the seventh day, the husband and the wife, after bathing with turmeric, tread upon a granite slab and look at the sky (mentioning the name of Anindhati). The granite slab here refers to a puranic lady who became a stone by her immoral conduct. So, the saying above quoted is evidently to indicate that the example of one who has adopted immoral ways is to be despised and that of Anindhati, the model of chastity, is to be followed. Then, on an auspicious day, the wedded pair enter the house of the husband.

"8. The marriage and obsequial ceremonies of the Marumakkathayee Nanjanad Vellalas are similar to those obtaining among the Makkathayee Vellalas (vide T. L. R. 9 page 21). The *Tarwad* properties are made liable for the expenses of the marriage (vide T. L. R. 21 page 17). Chief among the customs which are remnants of the old *Makkathayam* system and which are now followed by the Marumakkathayees are the following:

a) The *Asura* form of marriage as described above is compulsory.

b) Marriages are contracted between parties of the same caste. But the Marumakkathayee Vellala is permitted to marry from his Makkathayee ancestor's families.

c) The priest who officiates for the Makkavazhi Vellalas also officiates for the Marumakkavazhi Vellalas.

d) If an elderly man dies unmarried, certain ceremonies have to be performed purporting the contracting of a marriage and then only the dead body could be cremated.

e) The wife should always live with her husband.

f) Remarriage is to be permitted under certain conditions viz: the death of the first husband or the execution of a Vidumuri on proper grounds.

g) The son should perform the obsequial ceremonies of the father. In the absence of a son, the brother son has to perform the ceremony.

h) The son is entitled to a portion of the father's property.

i) The person who performs the obsequial ceremonies is entitled to the ornaments worn by the father or step-father at the time of his death. If there is no son by the first wife, the son by the second wife, if any, should perform such ceremonies.

k) An issueless widow should be given maintenance from her husband's family.

l) If the father is dead, the wife and children should observe pollution and perform the Shardhas.

m) For one year after the husband's death, the wife should not get out of the house.

n) The surname should be that of the father and not of the Karanavan.

9. As a result of their adoption to the *Marumakkathayam* system, remarriage is permitted among them and this is done just like the *Sambundham* ceremony of the Nairs. The modes of wearing the front-tuft and apparel are also the result of the above circonversion."

The Committee than consider the customs specially referred for its consideration. These refer to:

"10. Such customs have now to be considered with reference to the following points about which the inquiry is directed to be held:

a) The circumstances under which divorce is allowed.

b) How far partition is allowed.

c) The extent of the right of *Ukanthudama* and *Nankudama.*

d) The powers of a *Karanavan* in the management of *Tarwad* properties.

e) The nature and conditions of adoption allowed.

"11. The two ways by which divorce is effected are *(a)* the death of the husband and *(b)* the execution of a *Vidumuri* by the mutual consent of the husband and wife. The *Vidumuri* system is not practically carried out in these days. It is more or less on a verbal arrangement silently admitted by the near relatives of the parties and consented to by respectable villagers that marriages are now dissolved. The right of divorce is thus recognised by usage. Cohabitation with a woman who has not effected a divorce from her husband in the above manner is considered criminal (vide Judgments in Criminal Cases No. 9 of 1057 on the file of the Trivandrum District Magistrate's Court and No. 73 of 1084 of the Padmanabhapuram First Class Magistrate's Court). Considerable difficulties are experienced by parties in the matter of effecting divorce, especially when one of the contracting parties is against it. No real difficulty was experienced in former days in this, as well as in other social questions, because the leading and respectable men of a locality had considerable influence over the people and they decided all such social questions, the people accepting their decisions implicitly. This is not the case now. Each one holds his individual opinions and the verdict of the leading men of the community is not accepted, as it used to be in former days. The opinion of the

members of the community is that some definite rules should be framed in the matter and the infringement there of be made punishable.

"12. Partition among the Nanjanad Marumakkathayee Vellalas is not allowed by law. But it is sometimes effected by the mutual consent of the parties concerned. It is seen from this information received from the Registration Department that, during the 10 years from 1076 to 1085, 275 partition deeds have been registered. Partition therefore is not uncommon among the community. Separate living and separate performances of ceremonies connected with marriage, death &c., as also independent possession and enjoyment of properties for about 25 years or even for a less period, are considered tantamount to partition and courts of law have recognised the same as valid (vide I T. L. R., p. 33, 9 T. L. R., p. 42, 18 T. L. R. p. 198, VI Mad., p. III and XXI T. L. R., p. 24). A small section of the community, especially of the rising generation, seems to be in favour of partition. But the weight of public opinion is against partition being allowed as a matter of right.

"13. The claim of the son performing the obsequial ceremonies to a portion of the fathers family and self acquired properties, is known as the right of *Ukanthudama.* This is a remnant of the old custom by which the sons receive a portion of their fathers' properties and relinquish their claims to the fathers' *Tarwad* properties, just like the coparceners of a *Makkathayam* family divide their shares and separate themselves by partitions (vide Judgment in A. S. No. 195 of 1050 of the Travancore High Court). In setting the *Ukanthudama,* the ancestral properties and recent self acquisitions of the donor are taken together and divided among the coparceners of that family, and from the portion of each coparcener a moity amounting from $^1/_{10}$ to $^1/_7$ is given away to his wife and children as *Ukanthudama.* Issueless men and women are not taken into account in the above allotment of family properties. The amount of *Ukanthudama* varies according to the earning capacity of the member, for whose sake the grant is made i. e. the children of an earning member are generally given a seventh part and those of a non-earning member, a tenth part of the share of the member. In rare cases, a fourth part is given with the consent of all coparceners and this may be in the case of a man, who has been the sole earning member of the family. The father on no account can deprive the son of the above right and it is not affected by any previous gift which the father has made the son in his lifetime. (Vide 23 T. L. R., p. 197 and Judgment in O. S. Nr. 1057 of the Nagercoil Zillah Court.) If during the lifetime of a *Karanavan,* one of his nephews dies with issue, the properties are divided among his mother and her brothers and her share is again subdivided among her sons including the dead man from whose share is granted the *Ukanthudama* due to his children. If a man possess many wives and all of them beget children, the issue by each wife are entitled to an equal share of the *Ukanthudama* (vide IV T. L. R., p. 125 and 126). The allotment of *Ukanthudama* is according to the number of children and not according to the number of wives. Thus, if A man had two wives *B* and *C* and if *B* has two sons and *C* only one, two thirds of the *Ukanthudama* fixed will go to *B* and $^1/_3$ to *C*. The *Ukanthudama* due to wives

and children of a deceased man from his family and self acquired properties is a fixed amount and this does not increase with the number of wives or children, but the distribution is regulated by the number of children possessed by each (vide A. S. No. 14 of 1060 of the Travancore High Court and IV T. L. R.). From the year 1076 to 1085, 200 *Ukanthudama* documents have been registered in the State. If a wife is divorced by her husband by means of the *Vidumuri* and if she has children, such children are also entitled to *Ukanthudama* (vide Judgment in O. S. No. 54 of 1063 of the Nagercoil Zillah Court). As remarriage is permitted in the case of both man and woman the issue of the remarried parties are also entitled to *Ukanthudama.* But the issue of a woman by a second husband cannot claim a right to the *Ukanthudama* amount of the issue of that woman by her first husband, during the former's lifetime. Of course, after his death, the latter become entitled to it. Though *Ukanthudama* is mainly a *Makkathaya* custom, the gift is not subject to partition by its lapsing into a *Marumakkathaya Tarwad.* (Vide 16, T. L. R., p. 85 and 86.)

"There is also a modified form of *Ukanthudama* which is known in that community as *Yapia Ukanthudama.* By this system, a portion of the *Tarwad* properties is set apart by the unanimous consent of the *Karanavan,* his wife and children and his coparceners and nephews, for the maintenance of the *Karanavan* during his lifetime and that portion is to be given as the *Ukanthudama* of his children after his death. The alienation by the *Karanavan* of such properties does not require the consent of the other members of his family, but requires the consent of the wife and children.

"14. Next comes the right of a childless widow. Such a widow is entitled to maintenance from her husbands family in the shape of money allowance or properties yielding a specified amount. This right is called *Nankudama.* But childless young widows who have a prospect of remarriage do not, as a rule, claim *Nankudama* nor do they remove the *thali* tied at the time of their first marriage. There is a difference of opinion among the members of the community as to the nature of the right called *Nankudama.* One view is that it is the right of a childless widow for maintenance. Another view is that it is not merely an award for maintenance; it was no doubt originally meant for a widow's maintenance, but subsequently it took the shape of a right, claimable by the widow just as *Ukanthudama.*

"The right is settled with reference to the status and assets of the deceased as well as with reference to the requirements of the widow. The remarriage of the widow does not deprive her of this claim, but this is a source of social degradation to her and her family, and consequently such of the widows who have a prospect of remarriage do not generally demand or accept the *Nankudama* gift.

"Only 48 documents have been registered for *Nankudama* during the past 10 years. The comparatively smaller number of application for *Nankudama* allowance is due, as has been already observed, to the development of the widow marriage system. In exceptional cases, an old man when he marries a young woman allots, with the approval of the members of his

family, a sum of money called *Yethirppu* by a deed to the bride, called the *Yethirppu* document. *Yethirppu* is regarded as equivalent to the earning of a woman (including gifts) during her husband's lifetime and does not affect the *Ukanthudama* right. It is also considered as a price for the sacrifice of her natural taste, as described in the judgment in O. S. No. 54 of the Nagercoil Zillah Court.

"The son begotten of a Makkathaya Vellala father and a Marumakkathaya Vellala woman is entitled to the property in the paternal line according to the former system and to the property in the maternal line according to the latter. (Vide 9, T. L. R., p. 21.)

"No definite rules exist to determine what fraction of the *Tarwad* and self acquired properties is to be fixed as *Nankudama*. This at present more or less depends, in cases that go up before the courts, upon the discretion of the Judge who adjudicates in the matter. This has become a fruitful source of litigation between the sons and nephews concerned. The unanimous opinion of the people is that a fixed fraction out of the *Tarwad* and self-acquired properties should be fixed by legislation in awarding the *Ukanthudama* and *Nankudama* gifts.

"15. Ordinarily, the relationship existing between the *Karanavans* and *Anandaravars* of the Nair families is said to exist between those of the Marumakkathaya Vellala family. There appears a growing tendency in the community to view the actions of the *Karanavan* with an eye of dissatisfaction. The separate residence of the *Karanavan* with his wife and children, his unlimited powers in the management of *Tarwad* properties and the consequent arbitrary actions, the grouping of remote Thavazhees under the management of a single *Karanavan* and the natural tendency to love his own children in preference to his nephews, are among the causes assigned for the growing dissatisfaction about the ways in which the affairs of a *Tarwad* are managed by a *Karanavan*. It is alleged on the one hand that the *Anandaravars*, owing to paucity of fund and their circumstances entirely dependent on the *Karanavans*, are unable to seek civil remedies against mismanagement of the *Karanavans*. But it is also stated on the other hand that the conditions of the *Anandaravars* of the Nanjanad Vellala community are different from those of their brethren of the Nair community, inasmuch as the former, independent of their *Tarwad* properties, have the necessary means acquired by the right of *Ukanthudama*. Thus it is said that the difficulties experienced for funds by the *Anandaravars* in Nair families are not generally experienced by the junior members of the Vellala family.

"16. Continuity of line in the case of families about to become extinct has to be secured only by adoption. But few people adopt this course owing to the trouble and expense involved in the adoption proceedings. Very few care to perpetuate the line, but they take care that the properties do not escheat to Government by making over the properties to wife and children by a deed of gift. If more than one male member survive, they have recourse to the *Yappium Ukanthudama* system, by which they divide their properties and separately live with their wives and children, giving up their family con-

nections, except perhaps in the case of birth and death pollutions. At any rate, cases of adoption in the Vellala community are very few and far between".

The Committee finally sum up their recommendations thus:

"23. The consensus of public opinion on the question of divorce is that no dissolution of marriage should be permitted without the execution of the *Vidumuri* document, as was insisted on in olden days, that if divorce is to be effected without the consent of one of the parties, the party that insists on it should be made to pay compensation to the other and that if the party that receives compensation be still unwilling to effect the divorce, the amount of compensation should be deposited in Court, which should without going into the grounds of the proposed dissolution determine the amount of compensation and declare the marriage dissolved. Some are of opinion that there is no use in awarding the compensation and that, instead of depositing the compensation amount in Court, a petition may be submitted stating the reasons of the applicant for the proposed dissolution of marriage. The other party may appear and meet the grounds of the proposed dissolution stated in the application. If, on hearing both the parties, the Court is convinced that the marriage has to be dissolved, it shall order so. If it is not, it shall order otherwise. If, however, the party to whom notice is given, fails to appear within the period prescribed, then also the Court should declare the marriage dissolved.

"The Committee accept the above view generally. It is considered desirable to make it incumbent on the party seeking dissolution to pay compensation to the other party. If this is not made a condition precedent to such a dissolution, applications for divorce on imaginary and frivolous grounds are apt to multiply.

"24. The popular views on the question are fully detailed above. The majority are of opinion that the community does not stand in need of partition, while some think that *Thavazhee* partition after the death of the common *Karanavan* is conducive to the well-being of the community. Even those who are against partition are for allowing compulsory partition in a *Tarwad* where male members alone survive.

"The Comittee are of opinion with the majority of the members assembled to give evidence that partition should not be allowed as a matter of right. Where it is found necessary to safeguard the interests of the *Tarwad,* and if all the members agree to it, partition may, of course, be effected. It seems also reasonable that, where male members alone survive, partition may be allowed to be claimed as of right. No legislation seems to be necessary in this matter, as the leading members of the community are anxious to perpetuate the joint-family system by which they are governed under the *Marumakkathayam* law.

"25. The various aspects of the right called the *Ukanthudama* and the *Nankudama* obtaining in the Vellala community have been fully considered in the foregoing pages. No one has proposed any material modifications in the systems. The only point for consideration is what fraction of one's *Tar-*

wad properties and what fraction of one's self-acquisitions should be fixed as the *Ukanthudama* or the *Nankudama*. Several views have been expressed by the members fixing various fractions for these gifts. But the opinion of the majority — which appears to be the reasonable one — is that $^1/_7$ of the deceased's share in the *Tarwad* properties, together with one half of his self acquisitions, if any, should be fixed as the *Ukanthudama* due to the deceased's wife and children. In fixing the share of the deceased, the contention that all the male adult coparceners, whether married or unmarried, should be taken into consideration, also appears to be reasonable and may be adopted. Some desire that self-acquisition must be taken to mean and include, for purpose of calculating the *Ukanthudama*, not only one's own private savings, but also accretions out of the *Tarwad* properties made during one's life time. This view is not accepted by the majority. The Committee also think that if such a definition is given to self-acquisition it will lead to endless disputes and litigation, and it is therefore desirable to leave the ordinary connotation of the word undisturbed. The Committee approve of the rate of the *Ukanthudama* given above being uniformly adopted.

"With regard to the right of *Nankudama*, there are two different opinions, as described under that heading. The Committee accept the view that it is the right of the childless widow which she can claim from her husband's family in remuneration of her services to her husband during his life time, bearing the same characteristics as the *Ukanthudama*. The *Nankudama* share should be, as proposed by the generality of the members, one-third of the *Ukanthudama* gift. Legislation is necessary to fix the rates of the *Nankudama* and the *Ukanthudama* in uniform proportions.

"26. The opinions of the representative members of the community are given in detail above. That mismanagement exists, more or less, is a general complaint. But a section of the community is of opinion that the existing Court decisions to curtail their powers are a sufficient check to such mismanagements, while another section seems to think that they are not. The Committee agree with the former view and do not consider legislation necessary under this head.

"27. The Nanjanadians pray that, on the death of the last surviving member of a *Tarwad*, it should be enacted, by means of legislation, that his wife and children should become his legal heirs in preference to his divided and distant *Koottukars*. If this is found inexpedient or impracticable, they say that the last surviving member should be permitted to adopt his children without the payment of *Adiyara* fees.

"The Committee see no objection to permitting the adoption of wife and children by the last surviving member of the *Tarwad*, in the absence of near and undivided *Koottukars*. *Adiyara* fees have been already abolished by Government in the case of *Koottukars*. The Committee think that the same concession may be allowed in adopting wife and children."

These Vellalas are found scattered all over Travancore, though their chief centre is Nanjanad, composed of the Taluks of Tovala and Agastisvaram. From a reference to Vellalans, in the copper plate grants in the possession

of the Syrian Christians dated 824 A. D., it is inferred by Mr. THURSTON in his "Tribes and Castes of South India" that Vellalas originally settled in the West Coast about the 9th Cent. A. D. It is also possible, according to Mr. SUBRAMANIA IYER, who says in a note to him, that Vellalas of Madura and Travancore settled as accountants in Travancore at the request of the local Rajas. In evidence of this may be cited the fact thal even now one of the presents to a bridegroom at his marriage is a writing style of the kind so well-known in Southern India. A good many Vellalas too were actually noted accountants to the State until very recently. Like their Tamil brethren of British India, these Vellalas style themselves *Pillai.* Like them too, they are known to be industrious and clever, and have got so far naturalised in the Malayalam country that they have been obseved in recent years to drop down the *Pillai* in favour of the common honorific of *Nair.*

Erster Versuch einer Grammatik der Sulka-Sprache, Neu-Pommern (Südsee).

Von Br. Hermann Müller, M. S. C.

(Schluß.)

7. Das Verbum.

A. Allgemeines.

1. Man unterscheidet im Sulka intransitive und transitive Verben.

2. Eigentümlich ist, daß einige intransitive Verben in gewissen Fällen transitiv werden, indem man ihnen ein Substantiv oder das fragende Fürwort im Plural als Objekt nachsetzen kann, aber nicht das Pronomen für den Plural, wie auch kein anderes Substantiv oder Pronomen im Singular oder Dual. Man kann z. B. sagen:

kaus o sinōl oder *kaus o nīe?* fangen Fische, fangen was?; aber nicht *kaus mar* oder *kaus a silan.*

3. Transitive Verben sind teils Grundwörter:

ēl es hinlegen, *kul* es nehmen, *mon* es nennen;

teils von intransitiven Verben oder Substantiven abgeleitete Wörter:

nhon ihn sehen, von *nhō* sehen; *kukēr* es wärmen, von *kuk* warm sein; *teịvēr* einen durch ein Fest ehren, von *teịp* ein Geehrter; *halām* ihn Sohn nennen, von *hal* Sohn.

Wie transitive Verben nach bestimmten Regeln gebildet werden, siehe bei der Wortbildungslehre S. 542 f.

Oben S. 85 ist schon bemerkt, daß das Pronomen der 3. Pers. Sing. als Objekt in allen transitiven Verben schon enthalten ist:

klau beschenken und auch beschenken ihn, *hot* umbrennen und umbrennen ihn (den Baum fällen durch Feuer).

Das Adverb *mō*, welches sowohl vor intransitiven als auch vor transitiven Verben stehen kann, drückt die Gegenseitigkeit einer Handlung aus. Es ist jedoch zu bemerken, daß, wenn *mō* vor einem transitiven Verb steht, ein entsprechendes Pronomen als Objekt nachstehen muß.

Beispiele: *mō kla* sich bewerfen, *mō lem mar* sich bewerfen sie (*kla* intr., *lem* tr.), *na t mō mūs* sie sich schimpfen, *na t mō mūsn ar* sie sich beschimpfen sie.

B. Formenveränderung von Verben.

Reduplikationen.

Intransitive sowohl als transitive Verben können verdoppelt werden, ohne dadurch ihren Charakter als intransitive oder transitive zu verändern. Verben werden verdoppelt, um dadurch eine Mehrheit der Handlungen auszudrücken. Auf welche Weise diese Verdopplungen stattfinden, siehe S. 541 f. Hier nur einige Beispiele:

Intransitive:	Transitive:
hū hūhu blasen	*kāvan, kakāvan* pflanzen
kátlas, kakótlas roh essen	*mtūt, mumtūt* ausziehen
órop orórop baden	*nlum, nánlum* mitführen
eịtiek eịtítiek malen	*vúmin, oúmimin* spalten
nnes nánnes schmerzen	*óvir, óvivir* umhauen

C. Pluralformen von Verben.

Einzelne Verben haben Pluralformen. Bei intransitiven Verben stehen diese Formen für eine Mehrheit der Handlungen, während sie bei transitiven auftreten, wenn ein Objekt im Plural nachsteht. Den Pluralformen kann das Fürwort der 3. Pers. Plur. nicht nachstehen, es ist schon im Verb selbst enthalten, wie in allen transitiven Verben das Fürwort der 3. Pers. Sing.

Die Pluralformen können auch verdoppelt werden.

Beispiele: *pa̧nán* (intr.) Bürde ablegen, Pluralform *panéi̯k*; *a vlom ta pa̧nán* die Frau legt die Bürde ab; *a lo vlom min da panan* die zwei Frauen sie (zwei) legen die Bürde ab; *la reip na ta panéi̯k* die Frauen sie legen die Bürde ab; *pis* (intr.) kommen, Pluralform *pagis* (*pis* steht aber auch für die Mehrheit); *kul* (tr.) es nehmen, holen; *kul min* sie zwei nehmen, holen; *lōl* sie nehmen, holen (niemals *kul mar*); *lōl o hi* Holz holen; *kárkar* (tr.) ihn (Kokoskern) schaben; *karkar min* sie zwei schaben; *kúrkur* sie schaben; *kúrkur o ges* Kokos schaben (auch *karkar o ges*).

Die meisten auf *r* und *t*, auch einige auf *l* und *n*, auslautende Verben können statt des Objektes *mar ik* nach sich nehmen. Man kann ihnen jedoch auch *mar* nachsetzen, was aber nicht so gebräuchlich zu sein scheint.

Beispiele: *ēn* es geben, *ēn ik* sie geben, statt *ēn mar*; *kerīl* ihn wegjagen, *kerīl ik* sie wegjagen, statt *kerīl mar*; *hálgēr* es losmachen, *halgēr ik* sie losmachen, statt *halgēr mar*; *murūt* es braten, *murūt ik* sie braten, statt *murūt mar*.

Auch *ēm* essen läßt eine solche Bildung zu:

ēm ik statt *ē mar* sie essen (*ēmik* ist auch intransitive Form).

Einzelne Wörter erleiden hiebei aus euphonischen Gründen eine Veränderung, indem vorstehendes *e* zu *i* wird.

Beispiele: *ēl* es hinlegen, *īl ik* sie hinlegen; *het* es ausreißen, *hit ik* sie ausreißen.

(Da *ik* auch als Suffix angesehen werden könnte, ist Vorstehendes an dieser Stelle angeführt.)

D. Vorsetzung von *k*.

Mit einem Vokal, ausgenommen mit *i*, anlautende Verben nehmen meistens *k* als Anlaut an. Vielleicht ist dies identisch mit *ka* oder *kam*, das zu *k* abgekürzt wurde, da man zuweilen ein *a* nach *k* hört, so z. B. bei *ōl*, *kōl* oder *kaōl*.

Beispiele: *ēn* oder *kēn* es geben, anreichen; *ēgen* oder *kēgen* sich bekleiden; *órop* oder *kórop* baden; *órsau* oder *kórsau* sitzen; *utūs* oder *kautūs* Schamtuch von Bast machen; *au̯r* oder *kau̯r* stark sein; *au̯s* oder *kau̯s* streiten.

Bei dieser Vorsetzung wird *e* zuweilen *ei*.

Beispiele: *ēl* oder *kei̯l* es hinlegen, *eha* oder *kei̯ha* arbeiten.

E. Ausstoßung von Anlauten.

Mit *au̯*, *ei̯* und *ou̯* anlautende Verben verlieren im Imperativ den ersten Vokal. Der Diphthong wird zu einem einfachen reinen Vokal.

Beispiele:

Sing.: *au̯rūr* es durchschneiden, *urūr!* schneide es durch!; *ei̯vie* trinken, *īvie!* trink!; *ei̯m* ihn töten, *īm!* töte ihn!; *óu̯rsie* rücken, *úrsie!* rücke!

Dual: *mi urūr!*, *mi īvie!* usw.

Plural: *mug urūr!*, *mug īvie!* usw.

F. Ausschaltung von Endungen.

1. Auf *m* endigende transitive Verben mit vorstehendem langen Vokal oder Diphthong stoßen, wenn ihnen ein mit *m* anlautendes Pronomen als Objekt nachsteht, das auslautende *m* aus.

Beispiele: *pīm* es biegen, *pī min* sie (zwei) biegen, *pī mar* sie biegen; *pūm* es klopfen, *pū min* sie (zwei) klopfen, *pū mar* sie klopfen; *solīm* es bauen, *solī min* sie (zwei) bauen, *solī mar* sie bauen; *vuokōm* ihn sehen, *vuokō mua* uns (zwei) sehen, *vuokō muk* euch sehen; *keim* ihn töten, *kei mui* euch (zwei) töten, *kei mur* uns töten; *tutuim* es auflesen, *tutui mar* sie aufleseu.

Auch bei Wörtern auf *iem* findet eine solche Ausschaltung statt, wie folgende Beispiele zeigen:

éivíem es trinken, *eivie mar* sie trinken; *óusiem* ihn fesseln, *óusie min* sie (zwei) fesseln.

2. Auf *m* endigende transitive Verben mit vorstehendem kurzen Vokal stoßen, mit wenigen Ausnahmen, wenn ihnen ein mit *m* anlautendes Pronomen als Objekt nachsteht, das auslautende *m* mit vorstehendem Vokal aus. Bei vielen derselben kann jedoch diese Ausschaltung auch unterbleiben, können also oben genannte Pronomina dem unveränderten Worte nachgestellt werden.

Beispiele: *ehénem* ihm ausweichen, *ehén mur* uns ausweichen; *einīram* es schöpfen, *einīr min* sie (zwei) schöpfen; *monónum* es in Blättern kochen, *monón mar* sie in Blättern kochen; *votigim* ihn ergreifen, *votig mar* sie ergreifen.

Beispiele von Ausnahmen: *msim* Feldfrucht reinigen, *msim mar* sie reinigen; *nhom* sie schneidend abschälen, *nhom mar* sie abschälen; *lgem* es machen, *lgem mar* sie machen; *nipigim* ihn beschenken, *nipigim muk* euch beschenken.

Anmerkung: Vorstehende Regeln ließen sich auch auf folgende Weise erklären: *m*, *am*, *em*, *im*, *om* und *um* sind nicht Endungen der transitiven Verben, sondern das Objekt, Pronomen der 3. Pers. Sing. Damit fielen dann für diese Klasse Verben weg, was oben S. 85 und 521 in bezug hierauf gesagt ist, und müßten obige Formen (*m*, *am* usw.) dem Schema S. 83 eingereiht werden. In vielen Fällen hätte man dann auch nicht zwischen intransitiven und transitiven Formen zu unterscheiden, da oft die intransitive Form mit der transitiven nach Abstrich der Endungen gleichlautet. Die S. 524 und oben S. 525 aufgestellten Regeln müßten dann durch folgende ersetzt werden:

1. Allen auf einen Vokal endigenden Verben wird *m* oder *n* (vgl. S. 85 und 526) als Objekt, Pronomen der 3. Pers. Sing., nachgesetzt:

Z. B. *pī* biegen, *pī m* es biegen; *pu* klopfen, *pu m* es klopfen; *solī* bauen, *solī m* es bauen usw.

2. Vielen (es müßte hier noch zu erforschen sein, wie diese Wörter zu erkennen wären) auf Konsonanten endigenden Verben wird als Objekt, Pronomen der 3. Per. Sing., *am*, *em*, *im*, *om* oder *um* nachgestellt. Der vor *m* zu setzende Vokal richtet sich oft nach dem Vokal der letzten Silbe.

Beispiele: *ehen* ausweichen, *ehen em* ihm ausweichen; *einīr* schöpfen, *einīr am* es schöpfen; *monón* in Blättern kochen, *monón um* es in Blättern kochen usw.

Bei dieser Annahme wären aber außer den schon oben erwähnten Schwierigkeiten noch andere zu lösen. So müßte man z. B. annehmen, daß, wenn nach solchen Verben ein Substantiv in Singular, Dual oder Plural, oder ein nicht mit

m anlautendes Pronomen stände, man doch noch das angenommene Objekt *m, am, em, im, om* oder *um* nennen müßte. Warum sollte man z. B. sagen:

monón um a silan in Blättern kochen ihn den Fisch, *ehen em la reip* ausweichen ihm den Weibern *vuokō m nduk* sehen ihn mich, *kei m īn* töten ihn dich.

3. Auf *an* endigende transitive Verben stoßen, wenn ihnen ein Pronomen des Duals oder Plurals als Objekt nachsteht, das *a* vor *n* aus. Geht dem *an* ein *y* voraus, so wird dieses zu *s*. Daß nach *n* das anlautende *m* des Objekts wegfällt, ist schon S. 85 erwähnt.

Beispiele: *egūyan* ihn begraben, *egūsn in* sie (zwei) begraben; *gūran* ihn fürchten, *gūrn ur* uns fürchten; *vōran* ihn einschmieren, *vōrn ar* sie einschmieren.

Anmerkung: In verschiedenen Fällen wäre nach Abstrich der Endung *an* die transitive Form des Verbs der intransitiven gleich. Wollte man aber die Endung *an* als Pronomen der 3. Pers. Sing. ansehen, so begegnete man denselben Schwierigkeiten, wie sie in der Anmerkung zur vorigen Klasse besprochen sind. Dann müßte man auch die Endung *n* (siehe S. 85) als Objekt ansehen. Es ist möglich, daß *an* eine Präposition ist, deren vielfältiger Sinn aber nicht leicht zu definieren wäre. Vergleiche hiezu die intransitiven und transitiven Formen der Verben S. 542 f.

G. Zusammenstehende Verben.

1. Im Sulka hat man häufig zwei ohne Verbindung zusammenstehende Verben. Es können zwei intransitive, oder zwei transitive, wie auch ein intransitives mit einem transitiven zusammenstehen.

2. Bei solchen Zusammenstellungen muß dem transitiven Verb ein Objekt nachstehen; sind alle transitiv, so steht nach jedem das Objekt.

3. Diese Zusammenstellungen können bezeichnen:

a) Zwei ganz verschiedene, aufeinanderfolgende Handlungen:

Z. B. *kul, ēl* nehmen es, hinlegen es; *kul min, ēl min* nehmen sie (zwei), hinlegen sie; *lōl, īl ik* nehmen sie, hinlegen sie; *kpum, hetir* fassen es, ausreißen es; *kul, nam* nehmen es, wegwerfen es; *pis, kru* kommen, sich hinlegen.

Oft steht *ka* zwischen den Verben; es ist dies entweder als Verbindungspartikel „und“ oder als verkürzte Form von *kam* um, zu, auf daß, damit, anzusehen:

Z. B. *kul ka nam* es nehmen und wegwerfen oder es nehmen, um es wegzuwerfen, *pis ka kru* kommen und sich hinlegen oder kommen, um sich hinzulegen.

b) Zwei gleichzeitig geschehende Tätigkeiten, wovon eine am besten mit unserem Partizip des Präsens übersetzt wird und als Umstand zum anderen anzusehen ist:

Z. B. *kēmik hala* essen lachen (essend lachen oder lachend essen), *vō kēti* fliegen schreien (fliegend schreien oder schreiend fliegen), *onīt lántar* liegen in die Höhe schauen (liegend in die Höhe schauen oder in die Höhe schauend liegen), *sir pānen* stehen erwarten ihn (ihn stehend erwarten).

Zuweilen läßt sich eines solcher Verben mit einer unserer Vorsilben wiedergeben:

Z. B. *ōl parīm* gehen, weggehen von ihm (ihn verlassen), *keit hálger* ziehen, lösen es (es losziehen).

Zusammenstellungen dreier Verben sind seltener.

Beispiel: *órsan kúlmar kēti* sitzen niederschauen weinen (niederschauend sitzen und weinen).

H. Konjugation.

a) Tempora und Modi.

1. Bei der Konjugation erleiden die Zeitwörter keine Veränderung, wohl aber, wie schon erwähnt, die Pronomina.

2. Man unterscheidet im Sulka zwei Tempora: 1. Präsens, 2. Perfekt. Ferner bestehen noch folgende Modi: 3. Imperativ, 4. Optativ, 5. Habitualis und 6. Konditionalis. Der Optativ ist ein doppelter. Der Habitualis bezeichnet, daß etwas gewöhnlich so geschieht, daß es Brauch ist, so zu handeln. Er kommt besonders in Erzählungen und Erklärungen von Sitten und Gebräuchen zur Anwendung.

Außer den genannten Tempora und Modi bestehen noch zwei andere, die aber nur wenig gebräuchlich sind und deren Bedeutung mir noch nicht ganz klar ist. Es sind vielleicht im Verschwinden begriffene Formen für Vergangenheit und Zukunft. Vielleicht ist auch die Partikel *her*, *hera*, die für diese Konjugationsweisen dient, eine andere Form von *he* (siehe S. 539). Mir scheint, daß die erste Form mit *her* für die soeben vollendete Zeit, die andere mit *hera* für die kurz bevorstehende Zukunft dient.

Zum Ausdruck der Vergangenheit bedient man sich des Präsens. Die Zeit ist dann aus Adverbien ersichtlich oder denen, zu welchen man spricht, ohnehin schon bekannt.

Um noch besonders auszudrücken, daß eine Handlung schon vollendet ist, bedient man sich oft des Adverbs *kut* schon, oder *nanā* schon, oder man betont das Wort stark und setzt *he* danach. So antwortet man z. B. auf die Frage:

ṅak noi nánur? sie werden gehen wann?, *na ta noi nanā* sie gehen schon (längst) (sie sind schon gegangen); *tileị he?* er verheiratet?, *Ine, ta kut ileị* ja, er schon verheiratet.

3. Die Konjugation wird mit Hilfe folgender Partikeln ausgeführt:

Ta für das Präsens,
ak für das Futur,
kam für den zweiten Optativ,
ma für den Habitualis,
pa für den Konditionalis,
her und *hera* für die zwei zweifelhaften Formen, ersteres für die soeben vollendete Zeit, letzteres für die kurz bevorstehende Zukunft.

Das auslautende *a* von *ta*, *ma* und *pa* ist oft fast oder auch ganz stumm, wobei dann der Anlaut zum Pronomen herübergezogen wird, wenn dieses auf einen Vokal auslautet:

ṅaṭ anstatt *na ta*, *ṅom* anstatt *ṅo ma*, *nap* anstatt *na pa*.

Vor Vokalen fällt das auslautende *a* von *kua*, *ya* und den Partikeln ebenfalls aus:

Z. B. *ku' órop* ich bade, *y'órop* du badest, *t'órop* er badet, *ṅo m'órop*, *ku p'órop*, *ṅur her'órop*.

4. Der Imperativ besteht im Singular aus dem einfachen Verb, im Dual wird *mi*, im Plural *mu*, vor Vokalen *mug*, vorgesetzt. Meistens steht *he* nach[1]. Auch das Futur dient als Befehlsform.

5. Die Negation wird ausgedrückt durch die Partikel *lo*, die zuweilen *la* oder *loa* lautet. Sie steht unmittelbar vor dem Verb, also nach den anderen Partikeln, deren Endvokale ausgeschaltet und deren Anlaute mit *lo* zu einer Silbe vereinigt werden. *Her* und *hera* jedoch bleiben unverändert. Also *tlo* anstatt *ta lo*, *mlo* statt *ma lo*, *plo* statt *pa lo*, aber *her lo* und *hera lo*.

Die erste Person wird vor *lo* zu *k* abgekürzt, also *klo* statt *kua lo*, die zweite Person lautet *i* vor *lo*. Im Futur mit Negation fällt bei den Personen des Singular, bei der 1. Pers. Dual und 3. Pers. Plur. die Partikel *ak*, bei den anderen Personen des Dual und Plural nur der Auslaut *k* der Partikel *ak* weg.

Das Negativ steht zuweilen an Stelle des Positivs, so sagt man für „schnell" zuweilen *la hus* „nicht langsam". Für „schlecht" als Adjektiv hat man kein Wort; man sagt statt dessen *lo yā* „nicht gut".

Im Sulka steht oft eine doppelte Verneinung, wo wir im Deutschen bloß eine setzen:

Z. B. *non tan t'lo pis* nicht einer er nicht kommt (keiner kommt).

Die Verneinung beim Imperativ wird durch das Verb *ōr* aufhören, einhalten, mit dem begründenden Bindeworte *kam* zu, um zu, gebildet.

Die vorstehenden Pronomina sind die der Zukunft:

Z. B. *ne ōr kam noi!* du hör' auf zu gehen! (gehe nicht!).

b) Übersichtstabelle

der Veränderungen der Pronomina in den verschiedenen Tempora und Modi.

Person		1. Gegenwart	2. Zukunft	3. Gewohnheitsform	4. Bedingungsf.	5. Wunschform I	6. Wunschform II	7. u. 8. die zweifelhaften Formen	
Singular	1.	*kua*	*nu*	*ku*	*ku*	*kua*	*nduk*	*k*	*nu*
	2.	*ya*	*ne*	*i*	*i*	*ya*	*nī*	*yi*	*yi*
	3.	*(ta)*	*na*	*na*	*na*	*na*	*en*	*(t)*	*n*
Dual	1.	*mu*	*ma*	*mo*	*mo*	*mua*	*mua*	*mu*	*mu*
	2.	*mi*	*me*	*mi*	*mi*	*mi*	*mui*	*mi*	*mi*
	3.[2]	*nin*	*nin*	*nin, ni*	*nin, ni*	*nin*	*min*	*nin*	*nin*
Plural	1.	*nu*	*nur*	*no, nur* u. *mur*	*nur*	*nur*	*mur*	*nu*	*nur*
	2.	*mu*	*mu*	*mu*	*mu*	*mu*	*muk*	*mu*	*mu*
	3.	*na*	*na*	*nă, nar*	*nar*	*nar*	*mar*	*na*	*nar*
Partikel		*ta*	*ak*	*ma*	*pa*	—	*kam*	*her*	*hera*

c) Paradigma.

1. Präsens.

I. Positiv:	Singular	II. Negativ:
1. P. *kua noi* ich gehe		*klo noi* ich gehe nicht
2. P. *ya* „		*i lo* „
3. P. *ta* „		*t lo* „

[1] Über die Bedeutung dieses Wörtchens siehe S. 539.

[2] Bei der 3. Pers. Sing. kann *m* oder *n* im Anlaut stehen.

	Dual		Plural
1. P.	*mu ta noi*	*mu t lo noi*	*nu t lo noi*
2. P.	*mi ta* „	*mi t lo* „	*mu t lo* „
3. P.	*nin da* „	*nin d lo* „	*na t lo* „

2. Futur.

	Singular		Dual		Plural
1. P.	*nu ak noi*	*nu lo noi*	*ma'k noi*	*ma lo noi*	*nur ak noi*	*nura lo noi*
2. P.	*ne ak* „	*ne(ni) lo* „	*me ak* „	*mea lo* „	*mu ak* „	*mua lo* „
3. P.	*na'k* „	*na lo* „	*nin ak* „	*nina lo* „	*na'k* „	*na lo* „

3. Imperativ.

Singular	*noi!* oder *ne ak noi*	*ne ōr kam noi*
Dual	*mi noi!* oder *me ak noi*	*mi ōr kam noi*
Plural	*mu noi!* oder *mu ak noi*	*mug ōr kam noi*

4. Optativ I.

	Singular		Dual		Plural	
1. P.	*kua noi*	*kua lo noi*	*mua noi*	*mua lo noi*	*nur noi*	*nur lo noi*
2. P.	*ya* „	*ya lo* „	*mi* „	*mi lo* „	*mu* „	*mu lo* „
3. P.	*na* „	*na lo* „	*nin* „	*nin lo* „	*nar* „	*nar lo* „

5. Optativ II.

	Singular		Dual	
1. P.	*nduk kam noi*	*nduk kam lo noi*	*mua kam noi*	*mua kam lo noi*
2. P.	*īn kam* „	*īn kam lo* „	*mui kam* „	*mui kam lo* „
3. P.	*en kam* „	*en kam lo* „	*min kam* „	*min kam lo* „

	Plural	
1. P.	*mur kam noi*	*mur kam lo noi*
2. P.	*muk kam* „	*muk kam lo* „
3. P.	*mar kam* „	*mar kam lo* „

6. Habitualis.

	Singular		Dual		Plural	
1. P.	*ku ma noi*	*ku m lo noi*	*mo ma noi*	*mo m lo noi*	*no ma noi*	*no m lo noi*
2. P.	*i ma* „	*i m lo* „	*mi ma* „	*mi m lo* „	*mu ma* „	*mu m lo* „
3. P.	*na ma* „	*na m lo* „	*nin ma* „	*ni m lo* „	*na ma* „	*na m lo* „

7. Konditionalis.

	Singular		Dual		Plural	
1. P.	*ku pa noi*	*ku p lo noi*	*mo pa noi*	*mo p lo noi*	*nur pa noi*	*nur p lo noi*
2. P.	*i pa* „	*i p lo* „	*mi pa* „	*mi p lo* „	*mu pa* „	*mu p lo* „
3. P.	*na pa* „	*na p lo* „	*nin pa* „	*min p lo* „	*na pa* „	*nar p lo* „

8. Zweifelhafte Form I.

	Singular		Dual	
1. P.	*k her noi*	*k her lo noi*	*mu t her noi*	*mu t her lo noi*
2. P.	*yi her* „	*yi her lo* „	*mi t her* „	*mi t her lo* „
3. P.	*t her* „	*t her lo* „	*nin d her* „	*nin d her lo* „

	Plural	
1. P.	*nu t her noi*	*nu t her lo noi*
2. P.	*mu t her* „	*mu t her lo* „
3. P.	*na t her* „	*na t her lo* „

9. Zweifelhafte Form II.

Singular		Dual	
1. P. *nu hera noi*	*nu hera lo noi*	1. P. *mo hera noi*	*mo hera lo noi*
2. P. *yi hera* „	*yi hera lo* „	2. P. *mi hera* „	*mi hera lo* „
3. P. *n hera* „	*n hera lo* „	3. P. *nin hera* „	*nin hera lo* „

Plural

1. P. *nur hera noi*	*nur hera lo noi*
2. P. *mn hera* „	*mu hera lo* „
3. P. *nar hera* „	*nar hera lo* „

Die beiden letzten Formen stehen auch mit anderen Konjugationsformen, ausgenommen mit der Zukunft:

ku m her noi, ku p her noi usw.

d) Frageform.

Eine eigene Frageform gibt es im Sulka nicht. In Fragesätzen ohne Fragewort ist die Frage nur am Ton erkenntlich.

Die fragenden Pronomina stehen am Anfange des Satzes, wenn sich die Frage auf das Subjekt bezieht; bezieht sich die Frage auf das Objekt, so stehen die Fragewörter gewöhnlich nach dem Verb. Zuweilen stehen sie am Anfange des Satzes; in diesem Falle muß aber dem Verb ein entsprechendes Pronomen als Objekt nachstehen.

Beispiele: *a nīe ta vūt?* was es fällt? *a lo nīe min da vūt?* zwei was sie (zwei) fallen? *a kro nīe na ta vūt?* die was sie fallen? *erīe ta noi?* wer er geht? *erīe ta vuokōm?* wer er sieht es? *mu ta vuokōm a nīe?* ihr seht es was? *a nīe mu ta vuōkom?* was ihr seht es? *mu ta vuokōm a lo niē ruk?* ihr seht die zwei was diese? *a lo niē ruk mu ta vuokō min?* zwei was diese ihr seht sie (zwei)? *mu ta vuokōm a kro niē ruk?* ihr seht die was diese? *a kro niē rūk mu ta vuokō mar?* die was diese ihr seht sie?

Bei Entscheidungsfragen bedient man sich der Wörter *nok* für den Singular, *ninok* für den Dual und *norok* für den Plural, welche den Sinn von „vielleicht" haben, oder *pat he* mit dem selben Sinne, welches vor allen Numeri steht. Zuweilen stellt man dem Verb noch *vur* nach. *Pat he* steht im Anfange des Satzes, es kann auch in Verbindung mit *nok*, *ninok*, *norok* stehen.

Beispiele: *nok ta pis he?* vielleicht er kommt (gekommen)?, *pat he ta pis?* oder *pat he nok ta pis?* vielleicht er kommt?, *minnok min da pis he?* die zwei vielleicht die zwei kommen?, *pat he min da pis?* oder *pat he minnik min da pis?* vielleicht die zwei kommen?, *norok na ta pis he?* sie vielleicht sie kommen?, *pat he na t pis?* oder *pat he norok na t pagis?* vielleicht sie kommen? *nok ta pis vur?* usw.

e) Infinitiv.

Unser deutscher Infinitiv wird im Sulka meistens durch das Verb mit vorstehendem Bindeworte *kam* „zu", „um zu", „auf daß", „damit" wiedergegeben. Zuweilen steht auch das Verb ohne *kam* für den Infinitiv. Bei Wörtern wie *mnur*, wissen, können, verstehen, und *pat* denken, verstehen, können, mit nachfolgendem Verb steht *kam* stets vor letzterem.

Beispiele: *ta mnur kam eitiek* er weiß zu (kann) malen; *k lo pat kam kīe* ich nicht kann schwimmen; *ta noi kam eha* er geht, um zu arbeiten oder *ta noi kéiha* er geht arbeiten; *mu hāvuin ar mar kam ōl náti* ihr sagt ihnen sie zu kommen her, Imperativsatz: sagt ihnen, sie sollten herkommen.

Dieser Form bedient man sich im Sulka viel häufiger als im Deutschen.

Z. B. für: wir gingen da hinunter zum Brotfruchtbaume, sagt man: *nu ta gurun kam pis ko p'a yanmeḷl* wir gehen hinunter, um zu kommen da bei dem Brotfruchtbaum. Statt zu sagen: wir verließen das Gehöft und gingen zu einem anderen, sagt man: *nu t'orim a rĭnmat kam pis man a rĭnmat lan to* wir verlassen das Gehöft, um zu kommen nach einem Gehöfte einem anderen.

Wie der verneinende Imperativ mit *kam* gebildet wird, ist schon S. 528 erklärt worden.

f) Die Partizipien.

Es gibt im Sulka kein Partizip. Wie unser Partizip Präsens wiederzugeben ist, ist S. 526 erklärt. Auch ist S. 527 schon erwähnt, wie im Sulka eine vergangene Tätigkeit, für welche wir uns im Deutschen des Partizip Perfekt bedienen, ausgedrückt wird. Ferner haben eine Anzahl Verben im Sulka den Sinn unserer Partizipien Perfekt im Passiv.

Beispiele: *hálkir* durchbohrt sein, *onīk* gestillt sein, *pā* durchlöchert sein, *rreḷ* gespannt sein, *silál* angebrannt sein, *véthas* geschürft sein, *mahe* abgeschält sein, *oṳmīnik* gespaltet sein, *pi* geknickt sein, *rūvas* verwischt sein, *tip* oder *ṭtip* erloschen sein, *vúnĭn* geschwollen sein.

g) Passiv.

Eine Passivform fehlt im Sulka; sie wird durch Umschreibungen mit dem Aktiv wiedergegeben.

Statt: er wird geschlagen, sagt man: *na t'óspum* sie schlagen ihn. Statt: sie werden beschimpft, *na tamūsn ar* sie beschimpfen sie.

Auch haben, wie schon oben bemerkt, gewisse Verben passiven Sinn.

h) Ersatz für die Hilfszeitwörter.

Die Hilfszeitwörter „sein", „haben", „werden" sind der Sulka-Sprache fremd. Wie die Konjugation mittels einiger Partikel ausgeführt wird, ist schon erklärt worden. Hier soll noch angeführt werden, wie unsere Hilfsverben im Sulka weiter ersetzt werden.

1. **Sein.**

a) „Sein" als Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat.

α) Unsere prädikativen Adjektiva sind im Sulka intransitive Verben und bedürfen als solche keines Hilfsverbs.

β) Ein Substantiv als Prädikat stellt man mit seinem Artikel und Numerizeichen dem Subjekt meistens nach, zuweilen auch vor; es muß in Zahl mit dem Subjekt übereinstimmen (siehe S. 81). Ebenso verfährt man mit den Adjektiven, die ja als Substantive behandelt werden.

γ) Ist das Subjekt ein Substantiv oder substantivisch gebrauchtes Wort und das Prädikat ein Verb, so wird es nach diesem durch ein entsprechendes persönliches Pronomen wiederholt.

Beispiele:

α) ta svēl es rot, *min da laṳt* sie (zwei) groß, *na t'ēṭ* sie grün.

β) nduk a súlka ich ein Sulka oder *a súlka nduk* ein Sulka ich, *mui a lo ménen* ihr (zwei) zwei Mengen oder *a lo ménen mui* zwei Mengen ihr (zwei), *mar a kro gáktei* sie Gaktei oder *a kro gaktei mar* Gaktei sie, *īn a hógor* du ein Hoher oder *a hógor īn* ein Hoher

du, *min a lo sāvẹ̣ger* sie (zwei) zwei Schlanke oder *a lo sāvẹ̣ger min* zwei Schlanke sie (zwei), *mur le yār* wir Gute oder *le yār mur* Gute wir.

Als Verneinung steht *non* vor dem Substantiv:

nduk non a ménen ich nicht ein Mengen, *mar non a hógui* sie nicht Hohe.

γ) a kólkha ta pis die Sonne sie geht auf, *ka lo nhar min da ṇnes* seine zwei Füße sie (zwei) tun weh, *o pepēka na ta vúvul* die Papaya sie reif, *mar na ta noị̣ he* sie sie gehen, *en druk na ta vle* diese sie bleiben, *a lo vhar ruk min da vāvnek* die zwei Breiten diese sie (zwei) schwer.

b) „Sein" in dem Sinne von „sich befinden" wird durch das Zeitwort *vle* „bleiben", „wohnen", „sich befinden", wiedergegeben:

Z. B. *a si ta vle manám* Wasser es befindet sich darin (es ist Wasser darin), *e Seranūt ta vle m'a rik* Seranut sie befindet sich im Hause, *l'aurokól na ta vle m'a vrērei* die Männer sie befinden sich im Maskenhause.

Da aber auch andere Wörter verbalen Charakter haben können, so kann ein Gedanke ohne Verb ausgedrückt werden:

Z. B. *en kua meịl* er oben, *mar kū mnok* sie draußen, *múla krō reak ri* eure Taro diese (dies sind eure Taro).

2. **Haben.**

a) Bedeutet „haben" soviel als „besitzen", so wird es durch ein entsprechendes besitzanzeigendes Pronomen ausgedrückt:

Z. B. statt: Tlieton hat ein Haus, *Tlīēton ka náụ̣lu* Tlieton sein Haus; *a lo nokól mina lo mūs* die zwei Männer ihre zwei Lanzen, statt: die zwei Männner haben zwei Lanzen; statt: sie haben Kleider, *mar na kro it* sie ihre Kleider; für: ich habe eine Pflanzung, *nduk kua lūt* ich meine Pflanzung, oder einfacher: *kua lūt* meine Pflanzung.

Bei Verneinung steht *non* mit *ka* vor dem Substantiv; nach dem Substantiv steht dann *nan*, für, gefolgt von dem betreffenden Pronomen als Objekt. Fragesätze machen hierin keinen Unterschied. Bei den alleinstehenden besitzanzeigenden Pronomen wird das Substantiv durch *tan*, *lo* oder *kur*, je nach der Zahl, vertreten.

Beispiele: *e Véigi non ka lūt nan īn? V.* nicht eine Pflanzung für dich? (Veigi hast du keine Pflanzung?); Antwort: *kua lūt* meine Pflanzung oder *noup* nein (d. h. ich habe eine Pflanzung, oder nein, ich habe keine); *muk non ka kro lūtik n'uk?* ihr nicht Pflanzungen für euch? (habt ihr keine Pflanzungen?); Antwort: *nōa kro lūtik* unsere Pflanzungen oder *noup, non ka kur n'ur* nein, nicht einige für uns (d. h. wir haben Pflanzungen, oder nein, wir haben keine); *non ka lanéịl nan* nicht ein Kahn für ihn (er hat keinen Kahn); *non ka lo n ua* nicht zwei für uns (zwei) (wir haben keine zwei); *non ka t'n'ur* nicht eins für uns (wir haben keins). Im letzten Satze sind *tan* und *nan* bis auf die Anlaute *t* und *n* verkürzt. Ohne Wortverkürzung würde der Satz lauten: *non ka tan nan ur.*

b) Drückt „haben" eine Eigenschaft oder einen Zustand aus, in dem sich etwas befindet, so wird es vielfach durch *ēl (keịl)* wiedergegeben:

Z. B. *el ka nho* ein Loch haben, *ēl o nhōtur* Löcher haben (löcherig sein), *ēl vúrkūa* Auschlag haben, *ēl a pāmok* einen Spalt (Riß) haben.

3. **Werden.** Zum Ersatze für „werden", insofern es bedeutet „nach und nach in einen Zustand treten", bedient man sich des Adverbs *ponoị̣* nach und nach:

Z. B. *a kalsie ta laụ̣t ponoị̣* das Kind es groß nach und nach (für das Kind ist groß geworden), *a kálsie n'ak laụ̣t ponoị̣* das Kind es wird groß allmählich.

i) Hilfszeitwörter der Aussageweise.

4. **Können.** Wenn es soviel als „verstehen“ oder „wissen“ bedeutet, so wird es durch die Verben *mnur* „wissen“, „verstehen“, *nan* „verstehen“ oder *pat* „verstehen“ wiedergegeben:

Z. B. *ta pat kam ę̣itiek* er versteht zu malen (er kann malen); *ta nan o rhek* er versteht Wörter (d. h. er kann zaubern, er ist Zauberer); *ya mnur kam tárkiem a lanę̣il?* du verstehst zu zimmern einen Kahn? (kannst du einen Kahn machen?); *kla mnur kam ę̣irip* ich nicht verstehe zu tanzen (ich kann nicht tanzen).

„Nicht können“ wird auch oft durch das Adverb *sīa*, das den Sinn von „vergebens“, „ohne Erfolg“ hat, wiedergegeben:

Z. B. *kua sīa vle mò merék* ich vergebens bleibe hier zu Hause (ich kann nicht mehr zu Hause bleiben), *ta sīa rēan kam ę̣ikiem* er vergebens sagte ihm zu folgen ihm (er konnte ihn nicht zum Mitgehen bewegen).

„Es nicht können“ wird durch das reflexive Zeitwort *khānan* sich bemühen, dem *sīa* vor und *man* nachstehen, ausgedrückt. Einem nachstehenden Verb wird *kam* vorgesetzt, hiebei kann *man* wegfallen:

Z. B. *ta sīa khānan man* er vergebens bemüht sich damit (er kann es nicht), *kua sīa khānan nduk* (*man*) *kam kul* ich vergebens bemühe mich damit zu tragen es (ich kann es nicht tragen), *na t sīa khānan ar kam ę̣it* sie vergebens bemühen sich zu ziehen es (sie können es nicht ziehen), *nin da sīa khānan in kam nǫ̣i* sie (zwei) vergebens bemühen sich zu gehen (sie können nicht gehen).

5. **Mögen** und **wollen** wird außer der Wunschform noch durch das Verb *svīl* „wollen“ wiedergegeben:

Z. B. *kua svīl kam nǫ̣i* ich will (wünsche) zu gehen.

Für „nicht wollen“ hat man die Zeitwörter *kīes* nicht wollen, *kēyan* es nicht wollen, es verweigern und das reflexive Verb *kápagan* sich weigern:

Z. B. *kua kīes* ich will nicht, *ta kēyan* er verweigert es, *ta kēyan a súku* er verweigert den Tabak, *nu ta kápagan mur* wir weigern uns.

Für „wollte“, wenn es ausdrücken soll, daß man entschlossen war, etwas zu tun oder eben im Begriffe war, etwas auszuführen, aber es nicht konnte, daß etwas dazwischen kam, was die zu beginnende Handlung zwecklos machte oder auch, daß etwas mit diesem Zeitpunkte zusammentraf, ohne jedoch die Handlung zu beeinflussen, steht *re* „meinen“, „denken“, „sagen“.

Beispiele: *kua re kam putum, va non a kitap man* ich wollte zu umhauen ihn, aber nicht ein Beil dafür (ich wollte ihn umhauen, habe aber kein Beil dazu); *ta re nǫ̣i kam rirìn, va ta vuokōm* er wollte gehen zu suchen es, aber er sieht es (er wollte es suchen gehen, da erblickte er es); *nu t re (kam) órop va na ta pagis* wir wollten (zu) baden und sie kommen (wir wollten gerade baden, als sie ankamen).

6. **Sollen** wird durch die Wunschform, „nicht sollen“ durch *ōr* mit *kam* vor dem Verb wiedergegeben:

en kam nǫ̣i er zu gehen (er soll gehen), *en ōr kam nǫ̣i* er höre auf zu gehen (er soll nicht gehen).

7. **Lassen.** Für dieses Wort muß man sich, je nach dem Sinne, in welchem es gebraucht wird, anderer einschlägiger Verben bedienen: z. B. *men* jemanden schicken, jemanden etwas tun lassen; *namhun* jemand einladen, etwas zu tun;

manán von etwas weggehen, ablassen von ihm; *orīm* etwas liegen lassen, von etwas weggehen, ablassen von ihm; *ōr* aufhören, ablassen von.

8. Ebenso muß man sich für **dürfen, müssen** und alle anderen Fälle mit Umschreibungen behelfen.

8. Das Adverbium.

I. Adverbia der Zeit.

knáįk oder *kąnáįk* nachher, zuletzt; *ktār* oder *kątār* vorher, zuerst (sind auch intrans. Verben).
kut schon.
mánhak längst, vor langer Zeit.
marūt oder *mandūt* morgens.
matīan beständig, immer.
namō gestern.
nanā schon, heute.
naka oder *neaka.*
na steht vor der Zukunft.
namō morgen.
nánur? wann? (wenn sich die Frage auf die Zukunft bezieht).
nátku übermorgen.
natók überübermorgen.
ninīk längst, vor langer Zeit, auch *tie ninīk*; *na ninīk* in ferner Zukunft.
nikiēr nachts.
sugún zuerst zum erstenmal, im Anfange, auch kürzlich, neulich.
tie steht vor dem Perfekt wie *na* vor dem Futur.
tie nur? wann? (wenn sich die Frage auf die Vergangenheit bezieht).
tiēti nun, jetzt.
tiētku vorgestern.
tietók vorvorgestern.
tiok vor langer Zeit.
vop noch, *nōup vop* noch nicht.
vulēmas oder *vulēan* abends.
vúna oder *gúna* kürzlich, neulich.

yek oder ***sek*** und ***na*** bedürfen einer ausführlichen Erklärung. *na* hat den Sinn unseres „erst", „zuerst", „noch", *yek* den von „dann", „darauf", „erst"; mit *noup* davor bedeutet es „noch nicht". Während *na* nach dem Verb steht, auf welches es sich bezieht, kann *yek* vor oder nach stehen, oft steht es sowohl vor als nach dem Verb. Beide Wörter ergänzen sich manchmal gegenseitig in einem Satze. *na* steht dann nach der Tätigkeit, die vollendet werden muß, ehe die andere, mit der *yek* steht, beginnt:

Z. B. *nur ak kéįha na, sek noį* wir werden arbeiten erst, dann gehen; *nur ak kéįha sek, noį namō yek* wir werden arbeiten erst, gehen morgen dann; *ōr na! ōr na! nur ak pagis na* laß noch! laß noch! wir werden kommen erst (d. h. laß es, bis wir angekommen sind); *noup sek* nicht noch (noch nicht); *na t ku yek* übermorgen erst (übermorgen tun wir es).

Die meisten Adverbia der Zeit können sowohl im Anfange als auch am Ende des Satzes stehen. Eine Ausnahme machen folgende: *kut* und *gúna*

(vúna) stehen stets vor, *matīan* und *vop* stets nach, *knaiḳ* und *ktār* können sowohl vor als nach dem Verb stehen, auf das sie sich beziehen.

Beispiele zu den Adverbia der Zeit:

na ta noi tiēti sie gehen jetzt, *ta noi nanā* er geht schon (er ist schon gegangen), *namō nak pagis* morgen sie werden kommen, *nátku nur ak kéirip* übermorgen wir werden tanzen, *kavúrgim a kólkha namō* viel Sonne gestern (es war heiß gestern), *a lanéil ta vār tiētku* ein Kahn er landet (landete) vorgestern, *kua vuokōm ninīk he*[1] ich sehe (sah) ihn vor langer Zeit, *na t parīm a rinmat ta tiók he* sie verlassen (verließen) das Gehöft dies vor langer Zeit, *tie mánhak na ta kāv ar* vor langer Zeit sie pflanzen (pflanzten) sie, *no ma kọni nikiēr* wir singen nachts, *nur ak noi náuur?* wir werden gehen wann?, *na tók* über übermorgen (nach übermorgen), *na ta pis tiēnur?* sie kommen wann? (kamen wann?), *tiētku* vorgestern, *no ma nam kiēruk marūt* wir waschen Gesichte morgen (wir waschen uns morgens), *ta kut noi* er schon geht (er ist schon gegangen), *nin da gima pis* sie (zwei) kürzlich kommen (gekommen), *na m'órsan matīan* sie sitzen beständig, *nu t kēmik vop* wir essen noch, *nin d lo hop vop?* sie (zwei) nicht aufstehen noch?, *nōup vop* nicht noch, *ta ktār pis* er vorher kommt oder *ta pis ktār* er kommt vor, *ta knaiḳ kul* er nachher nimmt es (er hat es nachher [oder zuletzt] genommen), *ta pis tie sugun* er kommt anfangs (er kam anfangs [im Anfange]).

II. Adverbia des Ortes.

hagenmók weit.
hamō nahe.
yuk anderswo.
kánmok nahe.
kō da.
mān oben.
meiḳl oben.
maṭṭan steht für: weiß nicht wo, sein Aufenthalt ist nicht bekannt.
mō hier.
náti her.
pálmaiḳ nach oben, aufwärts.
péiḳrik nach unten, abwärts.
parasántan überall.
pēvi draußen.
pgiek mitten.
māmlin auf See.
mnok, *ku mnok* draußen.
tam, *nam*, *nam*, *ram*, *nanám* wo, woher, wohin; hinter diesen Wörtern steht oft noch *rīem*, *tam rīem*, *nam rīem*, *nam rīem.*

Auch die hinweisenden Pronomina haben oft lokalen Sinn und stehen für Adverbien.

Folgende Wörter sind Zusammensetzungen:

gunītin am Ende, am Flügel, an der Ecke (von *gu* Ende und *néitin* Seite).
kunpāt am Lande, im Busch (*kun* s. d. Richtungen und *pāt* Schlamm).
kunpétrup im Busch (*kun* s. d. Richtungen und *petrup* eine Palmen-Art).
mándik im Familienhause (*ma* in und *rik* Familienhaus).

[1] Über das Wörtchen *he* siehe S. 539.

máu̯lu im Männerhause (*ma* in und *náu̯lu* Männerhaus).
merék zu Hause, im Dorfe (wahrscheinlich *ma* in und *rik* Familienhaus).
ntu an der Seite, Ecke, Flügel (*n* ? und *tu* Ecke, Ende).
péi̯tin abseits, auf der Seite (*pum* an und *néi̯tin* Seite).
plo tōn an der Landestelle (*pum* an, *o tōn* Landestelle).

Die Richtungen.

Die Sulka unterscheiden sechs Richtungen, die eine große Rolle in ihrer Sprache spielen. Sie werden ungemein häufig gebraucht; so stehen sie sehr oft bei Verben, die eine Fortbewegung bezeichnen, selbst dann noch, wenn das Verbum selbst, oder ein Umstand, oder auch beide, jedes für sich allein schon, die Richtung der Bewegung bezeichnet:

Z. B. *girap ōgua pálmai̯* aufsteigen nach oben hinauf, *gurun ōgu péi̯rik* absteigen nach unten hinunter.

Während bei anderen Verben die Richtung, nach welcher hin die Bewegung geschieht, steht, wird mit „kommen" meistens die Richtung, aus der jemand oder etwas kommt, angegeben.

Stellt man sich mit dem Gesichte dem Meere zugewandt hin, so hat man vor sich die in der Tabelle mit I angegebene Richtung, hinter sich die Richtung II, zur rechten Hand Richtung III, links Richtung IV, Richtung V ist oben, Richtung VI unten.

Die Richtungen stehen viel mit Präpositionen und Adverbien: mit „in" steht meistens Richtung II, mit „außen", „draußen" Richtung I:

Z. B. *kuu manám* drinnen, *kun mau̯lu* im Hause, *kā mnok* draußen.

Nach *kō* und auch oft nach *ha* wird *k* zu *g*, *kō gu* statt *ko ku*, *ha gu* oft statt *ha ku*; ebenso nach den hinweisenden Pronomina, die, wie schon erwähnt, oft lokalen Sinn haben:

Z. B. *e Rau̯ga ti gu R.* da R. I, *e Manándie mar ri gun M.* sie da R. II.

Da in den Wohnsitzen der Sulka die Berge sich bis ans Meer vordrängen, die Steigung also gleich am Ufer beginnt, so steht meistens Richtung II statt Richtung V (landeinwärts statt oben), *kun mei̯l* statt *kua mei̯l*.

Weil diese Richtungen nicht immer durch einen passenden kurzen Ausdruck im Deutschen wiederzugeben sind, ausgenommen Richtung V und VI, so sind sie in den Beispielen mit Nummern bezeichnet: z. B. R. III, d. h. zur rechten Hand, wenn man dem Meere zugewandt steht.

Tabelle der Richtungen mit den gebräuchlichsten Partikeln:

Richtung	In und nach	Aus und von	Weiter in, nach
I und VI	*ma kū* oder *ōgu*[1]	*kan* oder *kun* oder *man kū*	*ha ku* oder *ha gu*
II	„ *kun* „ *ōgun*	„ „ „ „ „ *kun*	„ *kun* „ „ *gun*
III	„ *kuon* „ *ōguon*	„ „ „ „ „ *kuon*	„ *kuon* „ „ *guon*
IV	„ *kut* „ *ōgut*	„ „ „ „ „ *kut*	„ *kut* „ „ *gut*
V	„ *kua* „ *ōgua*	„ „ „ „ „ *kua*	„ *kua* „ „ *gua*

[1] Vielleicht ist diese Form eine Zusammenziehung von *kō* da, und den Richtungen, aber auch *kōgu*, *kōgun* usw.

Nach Verben mit *n* im Anlaut steht oft *n* vor dem Anlaut *o*:

Z. B. *ta noi̯ nōgu, ta nórpok nōgun.*

Die Adverbia des Ortes stehen nach dem Satzteil, auf den sie sich beziehen.

Beispiele zu den Adverbia des Ortes:

ya vle mō? du bleibst hier?; *ine, kua vle mō merék* ja, ich bleibe hier zu Hause; *ēl kō ho* lege es daher (*ho* statt *he*); *e Sīs nam? Sis* wo?; *en kun máu̯lu* er R. II im Hause; *y'onīt tam?* du schläfst wo?; *ku'onīt ma kū* ich schlafe R. I; *mu ta noi̯ nam rīem?* ihr geht wohin?; *nu ta noi̯ nōgu v'a mau̯* wir gehen R. I ans Ufer; *ta sir kō ntu, e Ko mō pgiek va ke la kuon ntu* er steht da an der Ecke, *Ko* hier mitten und sein Freund R. III am Flügel; *kua náu̯lu ta vle kō gunītin* mein Haus es befindet sich da am Ende; *pit péi̯tin!* nimm was es auf der Seite! (*pit*, es wegnehmen, also hier Sinn: nimm es aus dem Wege!); *a mon di gut māmlin* ein Schiff da R. VI auf der See; *tlo vle mō, ta vle kō yuk* er nicht befindet sich hier, es befindet sich da anderswo; *o tu̯múip na ma pagis kan kun mei̯l kam inīr mau̯* die Tumuip sie kommen von R. II oben zu schöpfen Seewasser; *nu ta gūgurun kan kua péi̯rik kam pis kō p lo tōn* wir steigen ab von oben hinab um zu kommen an die Landestelle; *na ta gēgirap ōgua pálmai* sie steigen nach oben hinauf; *e Lonviletéi̯n na nam? L.* wo?; *nok máttan* sein Aufenthaltsort ist unbekannt, wir wissen nicht wo er ist; *kua rinmat hamō va ka tan hagen mók gi* mein Dorf nahe, aber das seinige weit; *ya sir kūmnok kaman?* du stehst draußen warum?; *vei̯k kan kūl* komm herein von R. I.

III. Adverbia der Art und Weise.

1. Vor Verben stehen:

ya nur.
gul oder *gula* irre, unrecht, unwillkürlich.
ker schlecht.
klā sehr.
mī oder *mēa* gewöhnlich.
mō gegenseitig, einander.
mur oder *mura* von selbst, ohne Grund.
plan oft.
rin sehr, viel.
sīa vergebens, umsonst.
sim sehr, gut, rechtmäßig.
sma gut.
tak wieder.
to oder *tog*, *tok*, *ton* undeutlich, unklar, unbestimmt: z. B. *ton mon* undeutlich nennen, *tok patēr* undeutlich erklären (es steht auch vor Substantiven wie *ker*, *mi* und *sim*: z. B. *ka tog la to* sein Freund, den ich nicht kenne).
vu oder *vua* viel.
vur oder *vura* beginnen, anfangen zu.
vu̯ron mit *gi* davor unaufgefordert, umsonst, ohne Gegenleistung.

2. Nach Verben:

enan wie.
gīvgi oder *vīvgi* wiederholt.
yuk anders, verändert, nicht wie gewöhnlich.
kamán warum, wozu, weshalb.
kólik tüchtig, viel.

ŋapán ohne Hülse.
nya, ninya wie.
namēaŋ ganz, vollständig.
ólhak durch, vorüber (vielleicht *ol* gehen, *hok* lang).
poŋoi̯ nach und nach, allmählich.
te so, vor direkter und indirekter Rede.
ti so, mit Gesten oder Zeichen.
tuk allein, nur, von selbst.
vat auch, bei Abwechslung.

3. Nur nach einzelnen Verben:

kamḡak vor Hunger.
malhi, mit *ŋoi*, groß geworden, ohne daß die bestimmten Zeremonien, wie die Beschneidung, Zähneschwärzen usw. an ihm vorgenommen wurden.
mälkér, mit *ilei*, heiraten, heiraten mit weißen Zähnen.
volētam, nur mit *tar*, es undeutlich sehen.

4. Vor und nach stehen:

gi nur; *kat* auch, wieder.
gi kann auch vor oder nach anderen Wortarten stehen; es steht aber niemals vor, wohl aber nach Pronomina und Adverbien. Es erfreut sich eines sehr häufigen Gebrauches, steht aber zuweilen ohne Bedeutung.
Auch die Präposition *eákam* ist als Adverb gebräuchlich:
Z. B. *ta lgam eákam e Rūn* er macht es wie Run.
kū mīe steht für „leise“, *kua meiḷ* für „laut“.

Beispiele zu den Adverbia der Art und Weise:

ŋa t sma lgam sie gut machen es; *ta ker rēre* er schlecht spricht; *a reḷ ta sim hok* das Tanzgerät es sehr lang; *ŋin da sīa ririŋ ar* sie (zwei) vergebens suchen sie; *a mus a sim khar* eine Lanze eine sehr spitze; *ta kla yā* es sehr schön; *ta mur hálgier* es von selbst geht los; *ŋa t mur keḷm* sie ohne Grund töten ihn; *ŋo m lo kḗnkim, ŋa ma gi vuroŋ klaŋ ur ōrom* wir nicht kaufen es, sie nur ohne Gegenleistung beschenken uns damit; *ta gi vuroŋ klaŋ nduk, klo nrāŋ* er nur von selbst beschenkt mich, ich nicht bitte ihn (er beschenkte mich ungebeten); *i tīt ta riŋa yáyūr* dein Vater er sehr krank; *kua plaŋ ŋoḷ manám* ich oft gehe dahin; *ka hō a mi hógor* sein (Baum) ein gewöhnlich hoher (er ist von gewöhnlicher Größe [*hō* Baum steht hier für Statur]); *ya mēa nhō kat gi* du gewöhnlich aussiehst wieder (du siehst wieder aus wie gewöhnlich); *mu t vu mūyaŋ nduk kamán?* ihr viel beschimpft mich warum?; *i l'óspum kólik* du nicht schlägst ihn tüchtig; *ta gula rēre* er irre spricht; *ŋà t vur tik* sie beginnen (zu) reifen; *en tuk ta ŋoḷ* er allein er geht; *ta ŋoḷ tuk* er geht allein (oder von selbst); *tạ ya lēp* er nur schämt sich; *ŋa t ya kḗmik tuk* sie nur essen nur; *ta lgam nya?* er macht es wie?; *ŋa ta lgam o nésēl ninya?* sie machen die Messer wie?; *tiēti ta re yuk* jetzt er spricht anders; *min da ŋoḷ ólhak* sie (zwei) gehen durch (vorüber); *ta kéḷrip ti* er tanzt so (mit Zeichen); *kà yet ta svēl namēaŋ ōrom ka yíndiel* sein Kleid es rot ganz mit seinem Blute; *ta hāvuiŋ maŋ vīvgi* er erzählt ihm davon oft; *ta ŋoḷ kat* er geht wieder oder *ta kat ŋoḷ* er wieder geht; *kua ŋoḷ kat* ich gehe auch; *tak ta ŋoḷ* (vielleicht *ta kta ŋoḷ*) wieder er geht: *tak ta ŋoḷ kat* (vielleicht *ta kta ŋoḷ kat*) wieder er geht wieder; *ta ḳat ŋoḷ kat* er wieder geht wieder; *nduk vat* ich auch einmal; *muak ēvum vat!* ihr versucht es auch! (versucht es auch einmal!); *a gi re tuk* ein nur Wort nur; *a re tuk gi* ein Wort allein nur (es sind nur Worte, es ist nur leeres Geschwätz); *ta gi svēl* es nur rot oder *ta svēl gi* es rot nur; *a gi tīaŋ gi* nur eins nur; *a lomin gi* zwei nur; *mar gi* sie nur (d. h. das ist ihre Sache, sie müssen sehen wie sie fertig

werden); *īn gi* du nur (das ist deine Sache, mache es wie du willst, das geht mich nichts an); *noŋ la khur gi* nicht viele nur; *ŋa t lo kul gi* sie nicht nehmen es; *endie gi* dies nur (das ist es); *endri gi* diese nur (das sind sie, das sind die Gesuchten); *o gákteį ŋa m gi keįm o súlka, ŋa m lo kēmar* die Gaktei sie nur töten die Sulka, sie nicht essen sie; *ta keįm gi, t la nān man gi* er tötet ihn nur, er nicht verschont ihn; *ta kēti kamēak* er weint vor Hunger; *ta yáyūr kamēak* er krank vor Hunger; *t'ileį malkēr* er heiratet mit weißen Zähnen; *ta noį malhi* er ist groß geworden ohne die üblichen Zeremonien; *ta rēre kū mīe* er spricht leise; *ta rēre kua meil* er spricht laut.

IV. Adverbia der Bejahung, der Verneinung und der Möglichkeit.

ī oder *yū* oder *íŋe* ja.
mā re oder *i mā re* ja so ist es.
nōup oder *nāup* oder *nōve* nein.
lo oder *la* oder *loa* nicht.
pat vielleicht.
vur vielleicht.
nok, mit Dual *ŋinok*, mit Plural *ŋorok*, vielleicht[1].
kátogor oder *kátogor vur* vielleicht.

Hier sei noch ein Wörtchen besprochen, das gleich dem Wörtchen *gi* sehr häufig gebraucht wird, nämlich ***he***. Es steht nach Substantiven, Adjektiven, Zahlwörtern, Fürwörtern und Adverbien. Nach *mō* und *kō* lautet es *ho*. Wenn es auch oft als bloßes Anhängsel oder um das Wort, nach dem es steht, mehr zu betonen, dient, so muß es doch zu den Adverbien gezählt werden, da es „wohl", „gut", „schon" bedeuten kann. Es ist auch oft der Ausdruck der Zufriedenheit, der Aufmunterung, der Zustimmung, des Wunsches, der Verwunderung oder des Vollendetseins einer Handlung.

Beispiele; *īn he!* auf! tue das Bewußte (auch bejahende Antwort nach einer Frage um Erlaubnis); *kua noį he!* ich möchte gehen! oder auch: ich bin schon gegangen; *nōup he!* es ist fertig!; *ta kla yā he!* es ist überaus schön!, es ist reizend!; *t'eįs he* es ist genug.

Stehen Verben als Umstand der Art und Weise mit Verben, so steht oft die Partikel *la*, meistens zu *l* abgekürzt, zwischen den Verben:

Z. B. *keįhaŋ la re* berühren ihn sprechen (unter Zauberworten berühren); *nhō l esik* sehen zornig sein oder *nhō la svēl* sehen rot (zornig schauen); *noį l sir* gehen stehen (gerade) (gerade gehen); *re l esik* sprechen zornig (zornig sprechen); *re l min* sprechen die Wahrheit sagen (wahrhaft sprechen, nicht lügen).

Auch mit Substantiven ist eine solche Konstruktion zulässig.

Beispiele: *noį l hīrtik* (auch *noį l hir*) gehen Gast (auf Besuch gehen), *re l súlka* sprechen Sulka (Sulka sprechen).

Daß es aber nicht immer gebräuchlich ist, in solchen Fällen die Partikel *la* zu setzen, beweisen folgende Beispiele:

nhō pā sehen durchbohren (durch etwas hindurchsehen), *ōl tū* gehen aufhören (zu kurz sein).

Siehe auch das S. 526 über zusammenstehende Verben Gesagte.

Wie Substantive die Weise einer Tätigkeit bezeichnen, wird durch folgende Beispiele veranschaulicht:

ŋōrom ka hēvuk gehen mit seinem Rücken oder *ŋōrom ka pun* gehen mit seinem Hinteren (rückwärts gehen); *sir a párŋan* stehen eine Reihe (in Reihen stehen); *lgam sinni* machen Finger (gut, geschickt arbeiten); *ker lagam sinni* schlecht machen Finger (schlecht, ungeschickt arbeiten).

[1] Beispiele hiezu S. 530.

Der Sinn mancher Verben macht Adverbien entbehrlich:

Z. B. *hus hūhus* langsam gehen, machen; *kamsāl* schlecht arbeiten; *marēr* schnell gehen, machen; *namēaṇ, ónor* fertig-, aufmachen; *orrik* quer stehen, liegen; *pakal* schnell zurückkommen; *panēm* etwas gut, schön, ordentlich, mit Erfolg machen; *pit* oder *pet* jemanden hindern, im Wege sein; *pūlul* von Kriegern zurückkommen, ohne gestritten zu haben; *púnḍuḷip* überall herumlaufen, nicht ruhig auf einem Platze bleiben; *sovēt* viel, tüchtig arbeiten, prügeln etc.; *súi* viel, tüchtig, schnell arbeiten, gehen etc.

9. Die Konjunktion.

ka und.

kam, begründende Konjunktion, um, zu, um zu, damit, auf daß, ungemein viel gebraucht, wie dies schon an verschiedenen Stellen bemerkt ist.

kar und, mit, vor Eigennamen mit dem Artikel *e* zu *kre* zusammengezogen.

kat auch.

ko weil, denn, wegen.

to dann, darauf, hierauf, und, daß, steht häufig im Anfange des Satzes.

va und.

va kle va und.

va manáṇ während, und, aber.

Beispiele: *nin da pis ka hāvui maṇ* sie (zwei) kommen und erzählen davon; *en kar ka hal* er und sein Sohn; *Nakile kre Lak* Nakile und Lak; *ta koṇrūvik va ta pēak kat* er stiehlt und er lügt auch; *nu t lo noị ko a kus* wir nicht gehen wegen dem Regen; *ku'óspum ko ta pēak naṇ ṅduk* ich schlage ihn, weil er lügt für mich (belogen mich); *ka nópia ta naṇ ko ta kọni* sein Bruder er hört, daß er singt (sein Bruder hörte ihn singen); *en da va kle va laṇ ta va kle va laṇ ta kat* der da und der da und der andere auch; *ta noị va manáṇ kua vle* er geht, während ich bleibe; *nu ta hohoṇ a tū ka lōl a yok* wir scharren aus Jams und holen Taro; *ta uraṇ en ḳam klaṇ* er bittet ihn er zu beschenken ihn; *ta vuịṇ ar mar kam pagis* er ruft sie sie zu kommen; *ṇa ta ṇam a laṇéịl kam púi ōguon* sie bringen den Kahn in die See zu rudern R. III; *to ta kinikir ka kup va kohir ka kom to ta kéịlha kam kuṇ o im kam ṇa mar eákam a naláụt* darauf sie zerbricht ihren Stock und zerschlägt ihr Steinbeil und sie fängt an zu pflücken Blätter zu werfen sie auf den Weg (aus einem Märchen).

10. Die Interjektion.

āo oder *hāo* bei Überreichung eines Gegenstandes: da hast du es.

ha wenn man anderer Meinung ist; *ta vle ōgu* es ist unten; Antwort: *ōgua ha* nein, es ist oben; *tlo kul gi* er hat es nicht genommen; Antwort: *ta kul ha* doch, er hat es genommen.

hu ha mit zitternder Stimme, sehr lang gezogen, vor dem Angriff, beim Kommen zu einem Feste.

yakō oder *yokō* Ausruf des Schmerzes.

yé yé yé Ausruf der Verwunderung.

yi yi Ausruf bei Gefahr.

yu yu Ausruf der Freude.

kei beim Anruf nach dem Namen: *Pulsa kei!* Ausruf zum Zeichen des nicht Zustimmens: das ist nicht so, das ist anders, das ist nicht wahr.

ṇēo ich weiß es nicht, ich weiß nichts davon.

ōhe oder *hōhe* Ausruf des Nichtwollens.

so mua! für den Dual, *so mur (he)!* für den Plural, auf! vorwärts! laßt uns gehen!

tō, nach Verben und Adjektiven drückt es die Intensivität aus (siehe S. 82).
tugār he gut, schön so.
tuk so, so ist es, so verhält es sich.
upūo Ausruf der Verwunderung.
va drauf! greift ihn! (*va ta ko* [*gu*, je nach der Richtung] da ist er, da läuft er.)
vaṇ ō vaṇ ō, *mūs ō mūs ō*, *pīm ō pīm ō* während des Gefechtes (*vaṇ* Stein im Mengen, *mūs* Lanze im Sulka, *pīma ta* Lanze von Betelholz im Mengen).
vúi oder *húi* bei Anstrengung.

II. Wortbildung.

I. Verdopplung von Verben.

A. Ganz verdoppelt werden:

a) Wörter, die nur aus zwei Lauten bestehen.

Beispiele: *ēn*, *ēnēn* geben, reichen; *haṷ*, *haṷhaṷ* schnappen; *hī*, *hīhi* tragen auf dem Kopfe; *hū*, *hūhū* blasen; *yā*, *yāya* gut sein.

b) Eine Anzahl einsilbiger Wörter, die mit einem Konsonanten an- und auslauten.

Beispiele: *kar*, *kárkar* mit dem Kahne fahren; *het*, *héthet* ausreißen; *kur*, *kúrkur* tauchen; *pin*, *pínpin* schlagen vom Herz; *puk*, *púkpuk* loslösen von der Schale; *rip*, *ríprip* hart vom essen.

B. Die zwei ersten Laute eines Wortes werden verdoppelt:

a) Bei einer Anzahl von Wörtern, die nur aus einem Vokal mit einem an- und auslautenden Konsonanten bestehen.

Beispiele: *ĝot*, *ĝoĝot* rupfen; *gūr*, *gugūr* sich fürchten; *kir*, *kikir* pressen; *kōm*, *kokōm* umbiegen; *kōp*, *kokōp* pfeifen; *vār*, *vavār* landen.

b) Bei mit Vokalen anlautenden Wörtern, wenn der nachstehende Konsonant mit ersterem eine Silbe bildet.

Beispiele: *ónkēr*, *ononkēr* ihm die Zähne schwärzen; *órsaṇ*, *órorsaṇ* sitzen.

c) Bei mehrsilbigen Wörtern, die nur mit einem Konsonanten anlauten.

Beispiele: *hóver*, *hohóvēr* es aufheben; *gúruṇ*, *gūgurun* absteigen; *gúspa*, *gugúspa* ausspeien; *kīes*, *kikīes* nicht wollen; *pānen*, *papānen* ihn erwarten; *ṭimík*, *tītṭimik* träumen.

C. Mit einem für sich eine Silbe bildenden Vokale anlautende Wörter verdoppeln die zwei zunächst auf den Anlaut folgenden Laute.

Beispiele: *onīt*, *oninīt* schlafen; *orīm*, *orirīm* weggehen von etwas; *oṷmīnik oṷmimīnik* gespalten; *eṭtigi*, *eṭtitigi* klettern; *egūs*, *egugūs* begraben.

D. Mit zwei Konsonanten anlautende Wörter werden verdoppelt, indem man dem ersten Konsonanten einen Vokal nachstellt und die so gebildete Silbe vor das Wort setzt.

Beispiele: *krēp*, *kakrēp* beißenden Geschmack haben; *klēl*, *kaklēl* scherzen; *krōvek*, *kokrōvek* mutig sein; *lgam*, *lélgam* es machen; *lvi*, *lílvi* wieder ausschlagen (Bäume); *mtīt*, *mumtīt* ausgehen, abrutschen; *ṇnik*, *ṇònnik* verstehen, hören; *ṇti*, *ṇínti* stinken; *nvīn*, *ninvīn* ihm eine Pflanzung anweisen; *prēgum*, *peprēgum* aushülsen.

Bei Wörtern, die mit *pk*, *ps* oder *pt* anlauten, wird hiebei das *p* zu *v*.

Beispiele: *psul, vupsúl* einschütten; *pkie, vipkie* Ableger ausgraben; *ptan, vāptan* ihn besuchen; *ptot, vīptot* eingekerbt sein.

Ausnahmen: *kru, kurkru* liegen; *ktin, kitkitin* binden.

Wie aus den angeführten Beispielen ersichtlich, ist der dem Anlaut nachzusetzende Vokal meistens gleich dem nachstehenden.

Verba, die Töne oder Geräusche bezeichnen, werden oft an Stelle der gewöhnlichen Verdopplung zweimal genannt und *ka* dazwischen gestellt.

Beispiele: *ta ner ka ner* reiben (reibendes Geräusch); *ta rūas ka rūas* knistern (Geräusch, das entsteht, wenn man über dürres Gestrüpp geht); *ta tal ka tal, ta tur ka tur* tönen wenn Hartes auf Hartes stößt. (Vielleicht aus der Bainingersprache stammend, in welcher die Gewohnheit fast auf gleiche Weise ausgedrückt wird.)

II. Bildung von transitiven Verben aus intransitiven Verben und Substantiven.

A. Auf einen Vokal endigende intransitive Verben werden durch Anhängung von *m*, bei einer geringen Anzahl durch Nachsetzung von *n* zu transitiven.

Beispiele:

intrans.	trans.	intrans.	trans.
girī	*girīm* riechen	*nąna*	*nanam* auseinanderstehn tun
hála	*hálām* lachen, bel.	*ǫursie*	*ǫursiem* rücken
hōri	*horīm* einhaken	*sóli*	*solīm* bauen
eha	*ehan* anfassen	*kǫni*	*kǫnin* singen, besingen
hāvui	*hāvuin* berichten	*nhō*	*nhon* sehen

Siehe auch S. 545.

Bei einigen Wörtern wird hiebei der Auslaut *e* vor *n* zu *a*.

Beispiele:

intrans.	trans.	intrans.	trans.
hāgie	*hāgian* schlagen	*khie*	*khian* angeln
hūgie	*hūgian* Tier aus einem Loche treiben	*krīe*	*krīan* rügen

Ausnahme obiger Regel *ĝo* (intrans.), *ĝon* (trans). Betel kauen.

B. Viele auf Konsonanten endigende intransitive Verben werden zu transitiven durch Nachsetzung von *am, em, im, om* oder *um*. Der vor *m* zu setzende Vokal ist meistens gleich dem des vorhergehenden Wortes; es kann dies jedoch nicht als Regel gelten, da zu viele Ausnahmen vorkommen.

Beispiele:

intrans.	trans.	intrans.	trans.
kar	*kāram* Gras ausrupfen	*inīr*	*inīram* Wasser schöpfen
ēhén	*ēhénem* ausweichen	*sópel*	*sópelem* roten Mund haben, machen
kil	*kilim* graben	*or*	*orīm* aufhören, -geben
hap	*hápom* pflücken	*pórkol*	*pórkolom* mutig sein, beherzt angreifen

kánkur (intrans.), *kánkurum* (trans.) kleine bunte Felder in etwas malen.

Auslautendes *k* wird hiebei zu *g* abgeschwächt.

Beispiele:

intrans.	trans.	intrans.	trans.
éįtiek	*eįtiēgum* malen	*peįk*	*péįgim* graben
hoįk	*hóįgim* wühlen	*roįk*	*róįgim* abästen
knaįk	*knáįgam* nachgehen	*tūvok*	*tūvogom* verstecken

Eine Anzahl auf *as* endigende Wörter verwandeln hiebei das auslautende *s* in *y* um.

Beispiele:

intrans.	trans.		intrans.	trans.
gūglas	*gūglayam* welk sein, machen		*kórnās*	*kornayam* roh essen
kólhas	*kólhayam* abschälen		*véthas*	*vethāyam* geschürft, schürfen

Auslautendes *p* wird zu *v*.

Beispiele:

intrans.	trans.	
kaḷḷīp	*kaḷḷivām*	im Gehöfte jäten
pārīp	*pārivam*	einen Streifen der Kokosnuß ablösen, um die Nüsse mit diesem Streifen aneinander zu binden

Einige Verben verlieren bei dieser Umwandlung den Vokal der vorstehenden Silbe.

Beispiele:

intrans.	trans.		intrans.	trans.
kas	*ksim* bedecken		*korós*	*kórsom* fehlen
pélas	*pélsem* entleert, entleeren		*tōvis*	*tōpsim* Gesang komponieren
piris	*pírsim* spritzen, bespritzen		*vurús*	*vúrsum* hineinfallen, vom Pfropfen des Wassergefäßes, hineinfallen lassen

C. Eine Anzahl intransitiver Verben werden durch Nachsetzung von *an* zu transitiven. Dabei ist auf die oben erwähnte Lautveränderung zu achten.

Beispiele:

intrans.	trans.		intrans.	trans.
egūs	*egūyan* begraben		*klēl*	*klēlan* scherzen, mit
gūr	*gūran* fürchten		*mūs*	*mūyan* schimpfen, beschimpfen
hor	*hóran* verwischen		*orīp*	*orīpan* vergelten
kāp	*kāvan* pflanzen		*vāk*	*vāgan* auffädeln

Vergleicht man die vorstehenden intransitiven und transitiven Formen der Verben, in welch letzteren ja das Pronomen der 3. Person als Objekt schon enthalten ist, mit den Ausführungen über die Ausschaltung von Endungen auf S. 525—526, so möchte man der zweiten Annahme, nach welcher diese Endungen der Akkusativ des Pronomens der 3. Pers. Sing. wäre, beistimmen. Man beachte aber die aus dieser Hypothese sich ergebenden Schwierigkeiten.

Nur wenige transitive Verben werden aus intransitiven und Substantiven durch Nachsetzung von *er* gebildet.

Beispiele:

intrans.	trans.		intrans.	trans.
hok lang sein,	*hogēr* lang machen		*kuk* warm	*kúkēr* warm machen
hop aufstehen	*hōver* aufheben		*pat* verstehen	*patēr* erklären

Substantiv	trans. Verb
khuin geehrte Frau	*khúinēr* durch Festlichkeiten eine Frauensperson ehren
teip geehrte Mannsperson	*téivēr* durch Festlichkeiten einen Knaben, einen Jüngling ehren

D. Aus Substantiven, die Verwandtschafts- oder Freundschaftsverhältnisse bezeichnen, werden transitive Zeitwörter durch Nachsetzung von *am*, bei auslautendem Vokal durch Nachsetzung von *m* gebildet. Haben diese Wörter

eine eigene Anredeform, so wird das Verb auf gleiche Weise aus dieser gebildet. Man achte auf die Lautveränderungen.

Beispiele: *īno* meine Mutter, *īnom* jemand mit meine Mutter anreden; *tīto* mein Vater, *tītom* jemand mit mein Vater anreden; *hēnik* Schwager, *hēnigam* jemand mit mein Schwager anreden; *kāka* mein Onkel, *kākam* jemand mit mein Onkel anreden; *snerīp* Schwiegervater, *snerīvam* jemand mit mein Schwiegervater anreden; *pei kẹ̄k* eine, die den gleichen Namen mit der Großmutter hat, *pei kẹ̄gam* eine solche so anreden. (Hat jemand denselben Namen wie ein Verwandter, dessen Name ein Sulka nicht aussprechen darf, so spricht man von ihm oder redet ihn an, indem man *kẹ̄k* hinter das betreffende Verwandtschaftsverhältnis stellt. Ein Sulka, dessen Vater *Ko* heißt, nennt einen anderen Namens *Ko tito gẹ̄k*.)

Das Possessivpronomen kann vor dem Verb stehen:

Z. B. *ta ku hēnigam ka hēnik* (*ku hēnik* mein Schwager).

Auch aus anderen Substantiven werden solche Verben gebildet, doch ist dies selten und es wird dann meistens *mon* „nennen" vorgesetzt. Es ist hier dann also ein zweites, ein Faktitivobjekt, das wieder zum Verb wird.

Beispiele: *nẹ́inkua* Teufel, Verstorbener, *nẹ́inkuam* ihn Teufel nennen; *kúlpaŋ* Geiziger, *kulpaŋam* einen Geiziger nennen. *ta mon neinkuam a mhel* er nennt ihn Teufel, ihn, den Mensch; *ta mon kulpaŋam* er nennt ihn Geiziger, ihn.

Auch den aus Verwandtschaftsbeziehungen gebildeten Verben wird zuweilen *mon* vorgesetzt:

ta mon kakām.

E. Intransitive Verben mit *ie* in letzter Silbe werden zu transitiven durch Ausstoßung eines dieser Vokale.

intrans.	Beispiele:	trans.
hálgier losgegangen		*hálger* lösen
lamhīẹ̄r mit ausgebreiteten Gliedern auf dem Rücken liegen		*lamhēr* so legen
mtīet abrutschen, ausrutschen		*mtīt* abziehen, ausziehen

F. Wenige Beispiele bilden folgende Regeln:

a) Auslautendes *ik* des intransitiven Verbs fällt bei der transitiven Form weg.

b) Auslautendes *p* bei intransitiven wird zu *m* oder *r* bei transitiven.

Beispiele:

intrans.	trans.	intrans.	trans.
ẹ̄mik	*ẹ̄m* essen	*oŋmīnik*	*oŋmin* spalten
hep	*hem* reiben	*nhop*	*nhom* abschälen
órop	*orōr* baden		

III. Bildung von intransitiven Verben aus Adverbien.

Aus einigen Umstandswörtern werden intransitive Verben gebildet durch Nachsetzung von *n* bei mit Vokalen auslautenden Wörtern; bei mit Konsonanten auslautenden Wörtern kommt ein Vokal vor *n*.

Eigentümlich ist, daß solche Verben der Form nach transitiv sind, da ihnen die betreffenden Pronomina denselben Regeln gemäß nachgestellt werden müssen, wie die Pronominal-Objekte den transitiven Verben[1].

[1] Diese merkwürdige Konstruktion erinnert an die Baininger-Sprache, in welcher gewissen Verben die Pronomina nicht vor-, sondern nachstehen.

Beispiele:

Adverb	intrans. Verb
kánmok nahe	*kánmogon* ihm nahe sein, sich in seiner Nähe befinden
ninīk vor langer Zeit	*ninīgan* von langer Zeit her, alt sein
tiēti jetzt	*tiētin* von jetzt, neu, jung, nicht alt sein
tiētku vorgestern	*tiētkun* von vorgestern sein

Mit Dual 3. P. *kanmogon in, ninīk nin, tiētin in, tiēt kun in.*
Mit Plural 3. P. *kanmogon ar, ninīk nar, tiētin ar, tiētkun ar.*

Aber auch von der 1. und 2. Person können solche Verben aussagend stehen:

Z. B. *tiētin īn* du bist ein Grünschnabel.

Vor diesen Verben stehen nur die substantivischen Formen der Pronomina oder auch Substantiva und substantivisch gebrauchte Wörter.

IV. Bildung von Wörtern durch Zusammenstellung von Verben und Substantiven.

Viele unserer Adjektive und Verben werden im Sulka durch Zusammenstellung mehrerer Wörter gebildet. Besonders sind es die Wörter *ēl (keil)* legen, hinlegen, *ēn (kēn)* geben, reichen und *nam* hinwerfen, wegwerfen, die hiefür am häufigsten gebraucht werden.

A. ***ēl*** mit Substantiven bedeutet:

a) Daß das Ding oder die Person, von welchem oder von welcher es aussagend steht, das, was das Substantiv besagt, hat oder damit behaftet ist.

b) Daß das Ding oder die Person das, was das Substantiv nennt, besonders hervortreten läßt.

c) Daß das Wesen der Urheber, Erzeuger, Veranstalter desselben ist.

Beispiele zu *a*: *ēl (keil) mīe* mit Erde beschmutzt sein (*mīe* Erde), *ēl (keil) naur* bestaubt sein (*naur* Staub), *ēl (keil) o pāmokur* rissig sein (*o pāmokur* Risse), *ēl (keil) o soro* rußig sein (*o soro* Ruß), *ēl (keil) o torop* schimmelig sein (*o torop* Schimmel).

Beispiele zu *b*: *ēl (keil) ka guti (kti)* seine Stimme erheben, schreien (*ka guti* seine Stimme); *ēl (keil) ka nam* empfangen haben, schwanger sein (*ka nam* ihr Schwangerbauch); *ēl (keil) ka pun* sich bücken (*ka pun* sein Gesäß); *ēl (keil) ka soi* sich bücken (*ka soi* seine Knochen, sein Rückgrat).

Beispiele zu *c*: *ēl (keil) hīrīk* Kommen von Gästen verursachen (*o hīrīk* Gäste) (ein Aberglaube, nach welchem Kinder durch ihr Lärmen schuld seien, daß Gäste kommen); *ēl (keil) a koni* ein Lied dichten (*a koni* Lied); *ēl (keil) a nik* ein Fest veranstalten (*a nik* ein Fest), *ēl (keil) pui* Feuer anzünden (*pui* Feuer).

Durch Präpositionen wird ein solcher Zustand oder eine solche Tätigkeit auf ein Objekt bezogen.

Beispiele: *ēl (keil) aur pum* jemanden stärken (*aur* stark, *a naur* Stärke); *ēl (keil) ēmik pum* jemanden speisen (*ēmik* essen, *nēmik* Speise); *ēl (keil) gnuruk mo vug mar* sich etwas zuflüstern (*gnuruk* Plural von Mund); *ēl (keil) o har man* jemanden Zeichnungen *(o har)* in die Haut brennen; *ēl (keil) mīr nan* etwas bezeichnen (*mīr* oder *mīer* Blatt, weil Zeichen meistens mit Blättern und Zweigen gemacht werden); *ēl (keil) ka naun man* sein Herz, seine Seele an etwas hängen (*ka naun* sein Herz, seine Seele); *ēl (keil) pui pum* Feuer an etwas legen.

Zuweilen geschieht die Hinzielung auf einen Gegenstand durch Nachsetzung von *m*, wodurch das Wort den Charakter eines transitiven Verbs erhält:

Z. B. *ēl pui* Feuer anzünden, *ēl puim* etwas anzünden.

B. Die Kompositionen mit ***ēn (kēn)*** haben meistens den gleichen Sinn wie die Zusammenstellungen mit *ēl*:

Z. B. *ēn (kēn) ka kōre* kantig sein (*ka kōre* seine Kante); *ēn (kēn) ka tōk* krumm sein (*ka tōk* sein Bogen).

C. ***nam*** in Verbindung mit Substantiven, intransitiven Verben oder Präpositionen hat den Sinn eines unserer intransitiven Verben, zuweilen hat es aber transitiven Sinn und ist dann mit „machen" zu übersetzen.

Beispiele: *nam ká ktiek (gitiek)* winken (*ka ktiek* seine Hand); *nam kim* sich erinnern, bei Sinnen sein; *la nam kim* von Sinnen, verrückt sein; *nam kúpit (man)* heiß machen, hitzen (*kúpit* heiß); *nam ka lpek* nicken (*ka lpek* sein Kopf); *nam ka naun* atmen (*ka naun* sein Hauch, Atem); *nam onīk (man)* stillen (*onīk* gestillt); *nam rūru (man)* kühlen (*rūru* kalt); *nam a yūrur* töten (*a yūrur* ein Toter); *nam a laneil* Kahn in See bringen; *nam a ror* Zaun machen (*a ror* Zaun); *nam a góllie* bei gewissen Tänzen den Schild *(a góllie)* ans Bein schlagen, was einen starken, dumpfen Ton gibt.

V. Bildung von Substantiven.

Zunächst sei hier bemerkt, daß im Sulka abstrakte Begriffe selten sind. Daher sind nur verhältnismäßig wenige von Verben gebildete Substantive (Verbalnomen) im Gebrauche.

Eine Anzahl Verben sind zugleich auch Substantive:

Z. B. *havui* erzählen, *a hāvui* die Erzählung; *koni* singen, *a koni* das Lied; *laut* groß, *a laut* das Große; *mōhui* erzählen von Märchen, *a mōhui* das Märchen; *námhū* einladen, *a námhu* die Einladung; *náumīe* alt (vom Weib), *a náumīe* altes Weib.

Andere bilden ihre Substantive nach bestimmten Regeln.

A. Mit Vokalen anlautende Verben bilden ihre Substantive häufig durch Vorsetzung von *n*:

Z. B. *aus* streiten, *a naus* das Streiten; *éihi* blühen, *a neihi* die Blüte; *éitiek* malen, *a néitiek* das Malen; *ēti* weinen, *a nēti* das Weinen.

Zuweilen wird hiebei ein Vokal eingeschoben. So werden z. B. die Wörter mit *ēl* zu *neil*:

Z. B. *el mīer* bezeichnen, *a néilmier* die Bezeichnung; *ēsik* zornig sein, *a néisik* der Zorn.

B. Mit Vokalen auslautenden Verben wird ein *r* nachgesetzt:

Z. B. *yā* gut sein, *a yār* Gutes; *kátou* schwarz, *a kátour* Schwarzes; *nha* oder *niha* faul sein, *a nhar* oder *a nihar* Faules; *si* naß sein, *a sir* Nasses; *pā* durchlöchert sein, *a pār* Durchlöchertes; *pī* geknickt sein, *a pīr* Geknicktes.

C. Auf Konsonanten endigenden Wörtern wird *ar* angehängt. Hiebei ist zu beachten:

a) daß mit wenigen Ausnahmen auslautendes *k* zu *g* wird,

b) daß ein auslautendes *s* oft *y* wird,

c) daß ein *p* im Auslaut zu *v* wird,

d) daß das *a* des Suffix oft durch den Vokal der vorhergehenden Silbe ersetzt wird,

e) daß der letzte Vokal des Grundwortes oft ausgeschaltet wird.

Beispiele:

laut groß sein, *a lautar* Großes; *lpus* faul sein, *a lpúsar* Faules; *pélpel* dünn sein, *a pélpelar* Dünnes; *péndaul* hart sein, *a péndaular* Hartes.

a) ruk schmierig sein, *a rugar* Schmutziges; *sárpak* fest sein, *a sarpágar* Festes.

b) gūglas welk sein, *a gūglayar* Welkes; *rūruas* lang sein vom Kopfhaar, *a rūruayar* langes Kopfhaar.

c) krēp beißenden Geschmack haben, *a krēvar* beißenden Geschmack Habendes

d) yon gelb sein, *a yonor* Gelbes; *hok* lang, hoch sein, *a hógor* Langes, Hohes; *kárvuk* wohlschmeckend sein, *a kárvugur* Wohlschmeckendes; *kịnuk* wohlschmeckend sein, *a kịnugur* Wohlschmeckendes; *kọlō* oder *klō* leer sein, *a kọlōr* oder *klōr* Leeres; *kúpit* warm, heiß sein, *a kúpitir* Warmes, Heißes.

e) kirit rauh sein, *a kirtir* Rauhes; *korós* glatt sein, *a kórsor* Glattes; *marás* lose sein, *a márs ir* Loses; *vọrós* leicht sein, *a vórsor* Leichtes.

Beispiele von Ausnahmen der aufgestellten Regel:

ēt grün sein, *a nẹ̄tor* Grünes; *gillis* hart sein von der Betelnuß, *a gillisir* harte Betelnuß; *kuk* warm sein, *a kúkar* Warmes; *puk* losgelöst sein (von Haut, Schale), *a pukar* Substantiv im gleichen Sinne; *rīp* hart sein, *a rīpar* Hartes.

D. Bildung von Substantiven durch das Suffix *mok*.

Beispiele: *gólgol* trocken sein, *a gólgolmok* Trockenes; *yā* gut sein, *a yāmok* freier geklärter Platz, keine Schwierigkeit Bietendes; *kátou* schwarz sein, *a kátoumok* Tiefsee, Tiefwasser; *kloị* oder *kleị* tief, Vertiefung haben, *a kleịmok* Tal; *kúpit* heiß sein, *a kupitmok* Hitze; *pā* durchlöchert sein, *a pāmok* Loch, Riß, Spalte; *pī* geknickt sein, *a pīmok* Gelenk, Winkel; *rūru* kalt sein, *a rurūmok* Kälte; *si* naß sein, *a simok* Nasses.

E. Bildung von Substantiven durch die Vorsilbe *ko*.

Substantive werden aus anderen Substantiven durch das Präfix *ko* gebildet. Die Dinge, deren Namen auf solche Weise gebildet werden, haben Ähnlichkeit mit dem Dinge, das das Grundwort bezeichnet. Es sind meistens Tier- und Pflanzennamen.

Beispiele: *a hapīe* Pfeilwurz, *a kohapīe* eine in Form dieser Pflanze ähnliche Quallenart; *a konīr* eine Baumart, *a kokonīr* eine der ersten ähnliche Baumart; *a nẹ́inịn* Vogel, *a koịnīn* Schmetterling; *a púi* Feuer, *a kopúi* Nebel; *a vīp* Banane, *a kovīp* wilde Bananenart; *a vūyuk* eine Pflanzenart, *a kovūyuk* eine Pflanzenart ähnlich der ersten.

VI. Bildung von Pluralformen der Substantive.

Nur eine Gruppe von Substantiven, nämlich die mit dem Suffix *mok*, bilden den Plural nach bestimmter Regel.

III. TEIL:

Satzlehre.

Aus den Beispielen in der Wortlehre ist der Satzbau im Sulka schon genügend ersichtlich; doch seien hier die diesbezüglichen Regeln noch einmal kurz zusammengestellt und, wo es nicht überflüssig scheint, mit einigen Beispielen beleuchtet.

I. Subjekt und Prädikat.

Allgemeine Regel: Das Subjekt steht vor dem Prädikate. Ist letzteres ein Substantiv oder substantivisch gebrauchtes Wort, so kann es auch vor dem Subjekte stehen.

Es ist kein Unterschied zwischen bejahendem oder verneinendem oder Fragesatze. Die Frage ist nur am Ton oder Frageworte erkenntlich.

Außer den verschiedenen Partikeln für Zeit und Form besteht keine Kopula zwischen beiden Satzgliedern, sie werden einfach nebeneinandergestellt. Hiebei muß jedoch folgendes beachtet werden:

A. Ist das Subjekt ein Substantiv oder substantivisch gebrauchtes Wort und das Prädikat ein Verb, so muß dem Substantiv ein ihm in Person und Zahl entsprechendes, in Verbindungen gebräuchliches persönliches Pronomen nachgestellt werden. Das Subjekt ist in solchen Fällen also stets doppelt. Beispiele hiezu S. 531 und 532.

B. Ist das Prädikat ein Substantiv oder substantivisch gebrauchtes Wort, so muß es in der Zahl mit dem Subjekt übereinstimmen. Die Zeichen für den Plural können jedoch verschieden lauten (Beispiele S. 81).

2. Die Apposition.

A. Die Apposition ein Adjektiv. Sie steht nach dem Worte, auf welches sie sich bezieht.

Beispiele: *a hō a hógor ta krir* ein Baum ein hoher er abgebrochen, *a lo ksie a lo vuịr min da harpēt* zwei Kokosnüsse zwei dürre sie (zwei) fallen, *o har a kro katlúi na ta vāvnek* Kokosblätter grüne sie schwer.

Die S. 81 besprochenen Wörter *ke* niedlich, *ker* schlecht, *mi* gewöhnlich, *sim* gut und *vu* viel, stehen aber stets vor dem Beziehungsworte.

Beispiele: *a ker vlom endīe* ein schlechtes Weib dies, *e Pite a sim mhel Pite* ein guter Mensch.

Da unsere Adjektive im Sulka meistens intransitive Verben sind, so können sie in vielen Fällen eher als Prädikate, denn als Attribute angesehen werden:

Z. B. *a mōrek ta laụt, ta sop* das Schwein es groß, es entlaufen (das große Schwein ist entlaufen).

B. Die Apposition ein Substantiv. Sie steht ebenfalls nach dem Beziehungsworte.

Beispiele: *a néịnīn a vlākás ta kẹ̄ti* ein Vogel ein Kakadu er schreit, *a hō a pik ta het* ein Baum ein Eukalyptus er entwurzelt, *a kro mēa o poẹn na m la kīe* Leute Buschbewohner sie nicht schwimmen, *a lo hīrtik a lo ménen min da pis* zwei Gäste zwei Mengen sie (zwei) kommen.

C. Die Apposition ein Substantiv im Genitiv. Sie steht vor ihrem Beziehungsworte.

Beispiele: *e Gorāt ka hal t'yūr* Gorat sein Sohn er tot, *e Koko ka ta vlom ta noị inīr* Koko seine Frau sie geht schöpfen, *o gáktei na kro mōrek na t tigep* die Gaktei ihre Schweine sie zahlreich.

D. Die Apposition ein Substantiv mit einer Präposition. Sie steht nach dem Satzteile, auf welchem sie sich bezieht.

Beispiele: *a si p'a tónoị ta giri* das Wasser in der Flasche es riecht, *ō reak m'a vērok na t keịl o tọrop* die Taro im Vorratskorbe sie schimmelig, *o goị m'a ténghe na t vul* die Mango im Walde sie reif, *o snu m'a pal n a ta pagis* die Jams im Kasten sie keimen.

E. Die Apposition ein Pronomen. Sie steht vor dem Substantiv.

Beispiele: *īla yet ta mégat* dein Kleid es zerrissen, *kua mūs ta vha* meine Lanze sie spitz, *mina lo yok min da kụmis* ihre (zwei) zwei Taro sie (zwei) wässerig, *na kro pkur na ta las* ihre Körper sie schmutzig, *ka lanéil ta vvua* sein Kahn er untergegangen.

F. Die Apposition ein Zahlwort. Wie S. 83ff. näher erklärt, können die meisten Zahlwörter sowohl vor als nach, einige aber nur vor, andere nur nach ihrem Beziehungsworte stehen. Beispiele siehe ebendort.

G. Die Apposition ein Adverb. Sie steht nach dem Satzteile, auf welchen sie sich bezieht.

Beispiele: *a kalsie mo kō e Tokólare ka hal* das Kind hier da Tokolare ihr Sohn, *en druk ko pgiek o tụmuip* diese da mitten Tumuip, *a rinmat ma kuon e Púsrar* das Dorf in R. III Pusrar, *o mēa ri gun meịl na t la pui* die Leute da oben (im Busch) sie nicht rudern (d. h. sie gehen nicht in See).

3. Der Umstand.

Die Stellung der Adverbien ist schon genau angegeben und an Beispielen gezeigt worden. Auch ist schon an verschiedenen Stellen erklärt, wo andere Wörter als Umstand zu stehen haben, so daß es überflüssig scheint, hier nochmals darauf zurückzukommen.

4. Das Objekt.

A. Das Objekt im Akkusativ steht meistens nach dem Prädikate.

Beispiele: *ta kul a púi* er holt Feuer, *kua vuokō min* ich sehe sie (zwei), *nin da lem mar* sie (zwei) bewerfen sie, *nu t'inīram a si* wir schöpfen Wasser, *mu kerīl a mōrek!* ihr jagt weg das Schwein!, *e Kúrmau ta halām e Nutkéịkie* Kurmau er belacht Nutkeikie, *l'aurokól na ta tárkiem a lanéịl* die Männer sie zimmern einen Kahn.

B. Das Objekt im Dativ steht nach dem Objekt im Akkusativ.

Beispiele: *ēn a páktiek mák ruk!* gib das Armband mir!, *ta kul a nésēl mákor* er nimmt das Messer ihm, *no m'ēn kim a kēt mákor o tụmúip* wir kaufen Zahnschwärze bei den Tumuip.

C. Das Objekt im Akkusativ oder Dativ kann auch an die Spitze des Satzes gestellt werden, muß aber dann durch ein entsprechendes Pronomen nach dem Prädikate wiederholt werden.

Beispiele: *nduk na t lo mon nduk* ich sie nicht nennen mich (ich bin nicht genannt), *a t'amnen ta ku'éịtigim* die Matte diese ich flechte sie (habe geflochten sie), *a lo pepēka a náụgi ta hetīr min* die zwei Papaya der Wind er reißt aus sie (zwei), *o sinōl o nīe ruk ya kei mar?* Fische was für welche du fängst sie (hast gefangen sie?), *a kálsie ta k lo spum gi* das Kind dies ich nicht schlage es, *Vuielė ka náụlu nu ta solīm he* Vuiele sein Haus wir bauen es, *a nokól die na ta verit ka kvek mákor* der Mann dieser sie rauben (man raubte) seine Tochter ihm, *la Húsigin ku ēn a kis mak mar* die Husiginer ich gebe (gab) die Kiste ihnen, *a lo kálsie ri ta khénam mak min* die zwei Kinder diese er zeigt es ihnen (zwei).

Beispiele zum Infinitivobjekt befinden sich S. 530, solche zum präpositionellen Objekt S. 93f.

Beispiele von Objekten mit Apposition:

t'ēn a nōvin a nētor mákruk er gibt die Perlenschnur die grüne mir, *ta kúrun a silan to a pān* er spießt einen Fisch da einen Rochen, *na t'onkịēr e Sándemān ka or róyek* sie schwärzen die Zähne Sandeman seinen Neffen, *na t lōl na hro kōl* sie holen ihre Tanzinstrumente, *na ta nipigim mar túgus* sie beschenken sie alle.

5. Mehrere Subjekte in einem Satze.

Wird von zwei oder mehreren Subjekten dasselbe ausgesagt, so muß das nachstehende Pronominalsubjekt (zweite Subjekt, siehe S. 547) oder Numerizeichen der Gesamtzahl derselben entsprechen. Die einzelnen Subjekte können

durch Konjunktionen verbunden oder auch ohne Verbindung nebeneinander stehen.

Beispiele: *a yánmeḭl kar a vhúi min da het* der Brotbaum und die Betelpalme sie (zwei) entwurzelt; *a guéla va a mōrek min da kḗmik* der Hund und das Schwein sie (zwei) fressen; *īn kar mar muak kéḭrip* du mit ihnen ihr werdet tanzen; *nduk kat kar la gunes nu ta noḭ p'a nik* ich auch mit den Kindern wir gehen zum Feste; *e Timī, e Olmēreánteip, e Kamreánvūt na ta noḭ kam khīe* Timi, Olmereanteip, Kamreanvut sie gehen zu angeln; *e Koentéḭp, e Karkīe, e Koviskie kre Pātéḭp na t kéḭha* Kventeip, Karkie, Koviskie und Pateip sie arbeiten; *a tū kara m̥mis a kómkie, a goḭp, a káyep a kur vw mogēr* Jams und Süßkartoffeln, Frucht von Inocarpus edulis, Mangu, Mandeln sie sehr schmackhafte.

Die Subjekte können, wenn es Personen sind, außer der Konjunktion auch noch durch ein entsprechendes persönliches Pronomen miteinander verbunden werden.

Beispiele: *e Lombagetéḭn min kre Penin min da kur* Lombagetein die zwei und Penin sie (zwei) tauchen, *e Gáktei mar kre Kosiána kre Konéḭkie na ta púi m'a lanéḭl* Gaktei sie und Kosiana und Koneikie sie rudern (gehen) mit dem Kahne.

Die Subjekte können auch teils am Anfange, teils am Ende des Satzes stehen.

Beispiele: *e Ne min da mōpu kre Nóu̯kle* Ne die zwei sich begegnen und Noukle oder *e Ne kre Nóu̯kle min da mōpu* Ne und Noukle die zwei sich begegnen, *o súlka kar o ménen kar o gáktei na ma mo kla* die Sulka und die Mengen und die Gaktei sie sich streiten, *o súlka kar o ménen na ma mo kla kar o gáktei* die Sulka und die Mengen sie sich streiten mit den Gaktei.

6. Mehrheit der Prädikate.

Wird von demselben Subjekte mehreres ausgesagt, so können die Prädikate mit oder ohne Verbindungspartikel zusammen stehen, auch kann vor den einzelnen Prädikaten das Pronominalsubjekt wiederholt werden.

Beispiele: *a tǫmoḭ ta krir he kerīn a lūt* die Kasuarine sie bricht ab beschädigt die Pflanzung oder *a tǫmoḭ ta krir he va kerīn a lūt* die Kasuarine sie bricht ab und beschädigt die Pflanzung, *lá gunes na t'orsan ka kǫni* die Kinder sie sitzen und singen, *lōl īl ik* nimm sie lege hin sie, *o ker mēa na t mūs va kau̯s* schlechte Leute sie schimpfen und streiten, *na kro ulmik la lau̯l va la hogúi va le yār* ihre Häuser große und hohe und gute.

7. Mehrheit der Objekte.

Gehören mehrere Objekte zu demselben Prädikate, so können sie nach demselben oder am Anfange des Satzes oder auch teils am Anfange des Satzes, teils nach dem Prädikate stehen. Sie können durch Konjunktionen verbunden werden, aber auch ohne solche nebeneinander stehen.

Beispiele: *na ta lōl ō reak va ó snu* sie holen Taro und Jams oder *ō reak va ó snu na ta lōl* Taro und Jams sie holen sie oder *o reak na tą lōl va ó snu* Taro sie holen sie und Jams; *no ma kāvan a kil, a konīr, a vīp, a rek va a kónye* wir pflanzen Zuckerrohr, Gemüse, Bananen, Saccharum floridulum und Süßkartoffeln; *na ta mhem o hevōtigi, o nau̯lōk, o vagurgurūa* sie fangen Krebse, Süßwasserfische (bestimmte Art) Krabben.

Zuweilen wird auch, wenn sich mehrere Objekte auf ein Prädikat beziehen, dieses vor jedem Objekte wiederholt, wodurch dann ein zusammengezogener Satz entsteht:

Z. B. *e Kuinini ta klan nduk, klan e Lombǫ, klan e Pāni* Kuinini er beschenkt mich, beschenkt Lombo, beschenkt Pani.

Auch das Pronominalsubjekt kann in solchen Sätzen wiederholt werden, dann haben wir eine Satzverbindung:

Z. B. *e Kuinini ta klaṇ nduk, ta klaṇ e Lọmbo, ta klaṇ e Pāni* Kuinini er beschenkt mich, er beschenkt Lombo, er beschenkt Pani.

8. Mehrheit der Beifügungen.

Beispiele: *a pinol, a hal, a katvur, ta rū pum a ḳkup* ein Wildschwein, ein männliches, ein schwarzes, es geht in das Netz; *a lo silaṇ, a lo karūrḳie, a lo láụtar, ṇa ta kúruṇ in* zwei Fische, zwei Tintenfische, zwei große, sie spießten sie (zwei); *t'egen kar a yet, a yār, a svēl* er bekleidet mit einem Kleide, einem schönen, einem roten; *ṇa ta vār ōrom o láktuk la laụl, a ktiek* sie landen mit Kähnen großen, fünfen; *endo ka kro ménen ta psim ka góllie a vhar, ka kro réịtiek* dieser sein Ringwurm er trägt unter dem Arme seinen Schild einen breiten, seine Bemalung (der mit dem Ringwurm Behaftete trug unter seinem Arme einen breiten, bemalten Schild).

9. Mehrheit der Umstände.

Beispiele: *ta gi vụroṇ klaṇ ur orom o vūa namō* er ungebeten beschenkt uns mit Betelnüssen gestern, *ṇu ta gúna pis tie marūt* wir eben erst kommen heute morgen, *a sloúmok to t'onīt m'a ṇáụlu to ma kut* die Nacht diese er schläft in dem Hause da in R. IV, *ta sīa vuịṇ ka nópia kun m'a gúnkas* er vergebens ruft seinen Bruder R. II in dem Garten, *ka kro rólhok ṇa ta pis ogun merék kim ka hēnik* sein Schälle (Plural) sie kommen R. II zum Dorfe zu seinem Schwager, *ninīk ya klaṇ nduk m'a kinōvek kuon ma Kiknin* vor langer Zeit du beschenkst mich mit einer Mundharfe R. III in Kiknin, *ta vu mūyaṇ e Myapilẹo ka nópia ōrom o rhek noṇ le yār* er viel beschimpft Myapileo seinen Bruder mit Wörtern nicht guten (mit schlechten Wörtern).

10. Satzverbindungen.

In Satzverbindungen können die einzelnen Sätze mit oder auch ohne Konjunktionen zusammenstehen.

Beispiele: *kua noị va manáṇ īn ya vle mō* ich gehe und hingegen du bleibst hier; *īnópia ta kut konīt, kua kol parīm* dein Bruder er R. IV schläft, ich gehe zurücklassend ihn; *ṇu ta khīe, va ṇu t lo lōl o sinōl* wir angeln, aber wir nicht bringen Fische; *a vlom ta klaṇ ka ḷlua, min da ḗmik kat* die Frau sie beschenkt ihre zwei Freundinnen, sie (zwei) essen auch (die Frau beschenkte ihre zwei Freundinnen, und sie aßen auch); *ta kol ōr mar ōgu kmur, ta pis kasīr ik kam klaṇ ṇr ōr mar* er kommt mit ihnen R. I zu uns, er kommt an, zerteilt sie, um zu beschenken uns mit ihnen; *endo a kálsie ta kul ka kom, ta noị kam hur o kandīr kō manám a yi ka néịtiṇ* der Jüngere er nimmt sein Beil, er geht zu sammeln Kandir (eine Larvenart) da an dem Wasser seiner Seite (der Jüngere er nahm sein Beil und ging um Larven zu sammeln an das Ufer des Baches); *endo a láụtar kar ḳọ lénaṛ ruk, ṇa t kéịlha ka khīe va ṇa ta khian o sinōl va ṇa ta vāgṇ ar* der Größere mit seinen Kameraden, sie fangen an und angeln und sie fangen Fische und sie fädeln auf sie (der Ältere mit seinen Kameraden fing an zu fischen und sie fingen Fische und fädelten sie auf).

Beispiele von zusammengezogenen Sätzen:

ṇu ṭ ya vāvle, vuokō min wir nur bleiben, sehen sie (wir tun nicht mit, wir sehen nur zu); *ta lōl o kil, īl ik k'mur* er holt Zuckerrohre, legt sie bei uns; *ṇa ta ḡo, hohop kam noị* sie kauen Betel, stehen auf sie gehen; *mína kro mēa ṇa ta sīa ririṇ in, va re te, a néịkua t'ḗ min* ihre (zwei) Leute sie vergebens suchen sie (zwei) und meinen so: ein Teufel er ißt sie (zwei) (ihre Leute suchten sie vergebens, sie meinten, ein Teufel hätte sie gefressen [aus einem Märchen]); *ombirāra ṇa t keịm ọ súlka va ṇa t kḗm ik* die Birara sie töten die Sulka und sie essen sie; *ṇa t het ō reak, ṇōr mar ōgu merék, murūt ik, ḗm ik* sie reißen aus Taro, bringen sie R. I nach Hause, braten sie, essen sie.

Beispiele von Satzgefügen:

1. Subjektsätze: *endo ta svīl kam éịkiem nduk, n'ak kar m'a mon* der er will folgen mir, er steige in das Schiff; *endruk ṇa ta guna pis, ṇa t konīt mō m'a slóu mok ta* die sie

neu kommen, sie schlafen hier in der Nacht dieser (die Neuangekommenen schlafen diese Nacht hier); *muk, mu ta vuokōm, muak hāvui maṇ!* ihr, ihr sehet es, ihr berichtet davon! (ihr, die ihr es gesehen habt, erzählt es!); *a mhel do ta kaṇrūr kua mōrek, na yūr* der Mensch der es stiehlt mein Schwein, er sterbe.

2. Attributsätze: *ta klaṇ ur m'o it, ṇa ta svēl* er beschenkt uns mit Kleidern, sie rot; *o pepēka ṇa ta gúna kāvṇ ar, ṇa ta vuvúi̯* die Papaya sie neulich pflanzen, sie dürr; *a mhel, t'yūr namō, ṇa t'ēl* der Mensch, er tot gestern, sie legen hin ihn (den gestern gestorbenen Menschen hat man begraben); *lōl o ges ruk, ṇa ta par* hole Kokosnüsse diese, sie keimen.

3. Adverbialsätze: *a kólkha n'ak pis, ṇur ak púi* die Sonne sie wird aufgehen, wir werden rudern (fahren); *ṇa m'kéi̯rip nōup, ṇa ma nipigim mar* sie tanzen fertig, sie beschenken sie (wenn der Tanz fertig ist, werden sie beschenkt); *n'ak vār kō p lo tōn ṇa, sek ṇur ak gūgurun* er wird landen da an der Landestelle erst, dann wir werden hinabsteigen; *ṇa t'ēl ko, y'óraṇ namō* sie legen hin es da, du sitzest gestern (sie legten es dahin, wo du gestern gesessen hast); *ta pis maṇ kō, ṇa ta rói̯gim o hī* er trifft ihn (traf ihn) da, sie entästen die Bäume.

4. Objektsätze: *kua vuokōm en da, mu ta lgam tiētku* ich sehe (sah), daß ihr macht es gestern; *kua ṇan mar, ṇa ta rēre* ich höre sie, sie sprechen; *o gákteị̯ ṇa ta keị̯m en druk, ṇa t lo nórpok* die Gaktei sie töten die, sie nicht flüchten; *klaṇ en da, ta ṇraṇ īn* beschenke den, er bittet dich.

II. Direkte Rede.

Die direkte Rede unterscheidet sich von der indirekten nur durch das veränderte Pronomen. Die Partikel *te* kann sowohl vor der direkten, als der indirekten Rede stehen.

Beispiele: Direkt: *e Táṇvām ta hāvuiṇ nduk te: e Lénse ta keị̯m nduk* Tauvam er sagt mir so: Lense er schlägt mich; indirekt: *e Táṇvām ta hāvuiṇ nduk te, e Lense ta keị̯m* Tauvam er sagt mir so, Lense er schlägt ihn.

In Befehlssätzen wird die indirekte Rede mit *kam* gebildet. Bei der Verneinung kommt *ōr* vor *kam* oder die Verneinungspartikel vor das Verb zu stehen.

Beispiele: Direkt: *ta ren ar: „mu noị̯ he!“* er sagt ihnen: „ihr geht!“; indirekt: *ta ren ar, mar kam noị̯* er sagt ihnen, sie zu gehen. Direkt: *ta ren ar: „mug ōr kam noị̯!“* er sagt ihnen: „ihr hört auf zu gehen!“; indirekt: *ta ren ar, mar ōr kam noị̯* er sagt ihnen, sie aufhören zu gehen oder *ta ren ar, mar kam lo noị̯* er sagt ihnen, ihr nicht zu gehen.

La Maison *cabocle* (Amazonas, Brésil).

Par le P. TATEVIN, C. Sp. S., Teffé (Amazonas).

On appelle *cabocle* l'Indien devenu chrétien et par cela même plus ou moins civilisé, qui peuple pour une bonne part les rives de l'Amazone et de ses affluents. Tout en adoptant autant qu'il le peut notre civilisation extérieure, il a pourtant beaucoup conservé de son ancêtre indien. Souvent même il est né au milieu des tribus qui peuplent encore les rivières peu fréquentées. Un Blanc qui passait par là, a demandé au *tušáwa* (chef de la tribu) de lui fournir de petits ou de grands Indiens en échange de certaines marchandises; ils ont été livrés par l'autocrate sauvage, le Blanc les a fait baptiser et ils ont été élevés ainsi à la dignité de *cabocles.* Souvent encore, on les traite d'Indiens mais c'est par jalousie, par dédain ou par un manque de penchant à la bienveillance. En réalité, ils sont déjà et se croient fermement devenus *cabocles.* Leurs enfants jouiront de ce titre d'une façon incontestée. Presque toujours il sait parler le *ńeẽñgatu,* mais en raison de la grande invasion de Blancs et Mulâtres de la côte orientale du Brésil qui s'est produite ces trente et surtout ces vingt dernières années, et qui a de beaucoup diminué l'importance de la race indienne en ce pays, la nouvelle génération n'apprend plus cette langue, inconnue de trop de gens, et considérée par ceux-ci comme une langue de sauvages. Son importance diminue chaque jour même dans la vie domestique, par suite des mariages d'hommes ne sachant pas le *ńeẽñgatu* avec des femmes qui le parlent, et plus rarement de femmes qui l'ignorent avec des hommes qui le parlent.

Avec le *ńeẽñgatu,* il sait plus ou moins bien, et l'on peut dire toujours, la langue portugaise. Quand il est né dans les tribus, ou qu'il descend de parents nés chez les Indiens, il parle encore un dialecte indien; mais celui-là n'apparaît que dans les réunions de «frères» de la même tribu: on en a plus ou moins honte à cause du mépris que certains Blancs, le peuple ignorant en général, attache au nom d'Indien.

La vie du *cabocle* doit par la force des choses différer assez peu de celle de l'Indien. Comme lui, il habite au bord de l'eau dans l'immense forêt vierge, qui ne souffre pas pour ainsi dire d'interruption depuis la mer jusqu'aux Andes. Mais au lieu d'habiter les petites rivières retirées, il recherche les grandes artères fluviales, pour pouvoir jouir des avantages de la civilisation, en communiquant plus aisément avec les Blancs des villages qui lui vendent de l'étoffe, du sucre, du sel, du café et du tafia en échange de ses poissons, de ses tortues, de ses bananes, de sa farine de manioc et de ses fruits.

Pour la même raison, tout en ayant les mêmes occupations que l'Indien, la pêche, la culture et un peu la chasse, et assez souvent maintenant l'extraction du caoutchouc, il lui faut travailler davantage, afin d'avoir toujours deux paires ou trois de pantalons et de chemises pour lui, deux jupes et deux chemisettes pour sa femme, une robe pour chacune de ses filles jusqu'à l'âge de douze ans, un sarrau pour chacun de ses garçons jusqu'à l'âge de huit ans, après quoi les enfants prennent le même costume que leurs parents

suivant leur sexe, mais qu'il gagnent bien par leur travail; pour avoir aussi toujours du café sucré à offrir à ses visiteurs, du sel pour saler son *pirarucu* (grand poisson de 2 à 3 *m* de long qui forme avec la tortue et la farine de manioc le fond de la nourriture dans les fleuves de l'Amazonie), du tafia pour se soûler les jours de fête au moins, une hache ou deux, quelques sabres d'abattis, des assiettes blanches, des tasses pour les visiteurs l'un ou l'autre ustensile de cuisine en fer, un fusil et bien d'autres choses que nous sommes accoutumés à considérer comme nécessaires, et dont l'Indien se passe aisément. Cette nécessité de travailler tous les jours décide plus d'un Indien à rentrer dans sa tribu, après avoir goûté les prétendues douceurs de la civilisation. Le plaisir pour ceux-là ne vaut pas la peine qu'il coûte.

Les aliments étant restés les mêmes: poisson, tortue, farine de manioc, et de loin en loin un singe, un tapir, un lamantin, un agouti, un crapaud, la cuisine et ses ustensiles ont aussi peu varié.

Aussi rien n'est si facile en général que l'assimilation de l'Indien par le *cabocle*. Il n'a qu'à se faire baptiser, et à vêtir un pantalon et une chemise. On ne le reconnaîtra plus qu'à sa façon de parler le portugais, qu'il n'arrive jamais à bien prononcer, même à la mode du Brésil.

J'invite ici les lecteurs à faire une visite à l'un de ces *cabocles* et à visiter sa demeure de fond en comble. Si la demeure est un peu loin, il nous faudra nous rendre en canot car par terre il n'y a point de chemin, il nous faudrait aller un sabre d'abattis à la main pour nous frayer un chemin à travers les plantes épineuses et les lianes de la forêt vierge, sans conter que nous pourrions trouver en chemin plus d'un ruisseau infranchissable. Nous irons donc en canot à moins que la maison ne soit très près, et qu'aucun ruisseau ne nous sépare, car alors les besoins du bon voisinage auront fait qu'un étroit sentier de la forêt fait le trait d'union entre nos maisons. Notre canot, *ŋgara* ou *ŋgarite*, petit ou grand suivant la longueur du chemin, est formé d'un tronc d'arbre creusé et ouvert au feu, aux bords relevés par une ou deux planches de chaque côté. Notre rame est une pagaie, sorte de pelle en bois (*apokoitawa:* le mot pagaie vient peut-être de là). Nous y voici. Si la femme est au port, lavant son linge, nous la trouvons dans son canot ou sur un tronc d'arbre, uniquement vêtue d'une robe spéciale: jupe en bas, écharpe en haut, couvrant le seins et laissant les bras libres et nus. Si elle n'y est pas, nous frapperons dans nos mains pour l'avertir de notre présence. Elle courra chercher sa chemisette, ou un morceau d'étoffe quelconque pour se couvrir les seins, car quand elle est seule elle travaille le torse nu. «Que ton matin soit heureux!» «Le tien de même.» «Asseyez-vous ou balancez-vous!» On s'assied sur un banc ou dans le hamac. «Quoi de nouveau?» «Rien.» C'est l'introduction nécessaire à toute conversation. Après viendront les questions de santé, les nouvelles de la famille et du voisinage, et enfin, en dernier lieu, l'objet de la visite. Pendant ce temps on prépare le café ou l'on vous offre des fruits du bois. Souvent nous pourrons échapper à ce cérémonial, car le mari est à la pêche et la femme au champ dans la forêt avec ses enfants, ou bien les deux sont au champ, ce qui est plus rare. Comme il n'y a aucune porte, nous pouvons entrer quand même, la visite sera d'autant plus facile.

Le schéma de la maison *cabocle* est le *tapiri*, abri que, pêcheur, il se construit au bord de son lac (car ici chacun ou à peu près a son lac, comme chez nous son jardin), et que, cultivateur, il dresse dans son champ annuel perdu dans la forêt, afin de s'abriter du soleil et de la pluie; car parti de bonne heure au travail, le *cabocle* ne revient souvent que le soir à la maison et n'a pas le temps de rentrer chez lui quand l'orage s'annonce, à raison de la grande distance. Le *tapiri* est un toit de feuilles de palmier sur quatre poteaux. Les individus qui vivent sans famille s'en contentent très souvent. Il suffit à abriter leurs instruments de pêche et leur fusil, leur petite batterie de cuisine et leur vaisselle, composées d'une marmite, de deux assiettes et d'une ou deux tasses, et d'un couvert, le tout entrant sans peine dans la marmite en terre ou dans une caisse. La nuit, ils dressent le hamac entre deux poteaux du *tapiri*, au-dessus d'une natte, ou d'un plancher en tronc de palmier surélevé. Ils n'éprouvent le besoin de rien de plus.

Les gens mariés sont contraints d'avoir quelque chose de plus grand et de plus confortable, un *teyupawa* au lieu d'un *tapiri*, une maison au lieu d'un abri. Pour faire un *teyupawa* d'un *tapiri*, il suffit d'augmenter le nombre des poteaux latéraux, et les élever au nombre de huit à douze au lieu de deux de chaque côté, allonger la poutre qui forme l'arête du toit, et surélever ce dernier pour garder les proportions. Nous avons là la maison d'un *cabocle* paresseux. On en rencontre plus d'un qui se contente de ce perfectionnement sommaire du *tapiri*. Ceux-là, avec un sommaire de maison se contentent d'un sommaire d'ameublement: un banc, quelques vases en terre, un grand bassin en terre pour y cuire la farine, deux mortiers, l'un pour le cocca, l'autre pour le café et le chocolat. C'est tout. J'en connais un de la sorte dont la maison est si mal couverte que lorsqu'il pleut, sa femme et ses enfants, s'ils veulent n'être pas mouillés ou ne l'être pas trop, sont obligés depuis six mois au moins (et il pleut tous les jours) de se tenir debout sous un endroit du toit un peu moins ajouré. Voyez-vous cette famille se tenant debout, immobile comme un canard sous l'eau, et se regardant pendant des heures parfois, chacun dans un coin de la maison, attendant que la pluie passe; et cela depuis six mois tous les jours, et parfois la nuit, pendant que la forêt est remplie de palmiers dont il suffit d'étendre les feuilles sur le toit. Quand quelqu'un de la famille tombera bien malade, l'homme ira peut-être chercher quelques feuilles de palmier à la forêt pour couvrir le toit au-dessus du hamac du malade. C'est là un trait du caractère *cabocle*: il ne marche que poussé par l'aiguillon de la nécessité; mais il se soucie assez peu du bien-être. Il aime avoir le nécessaire et recherche le superflu, mais se soucie peu de ce qui est simplement utile, ou lui procure un solide bien-être. S'il a de l'argent, avant de penser à s'acheter de quoi se mettre à l'aise chez lui, de quoi bien garnir son trousseau et celui de sa famille, il achètera de l'eau-de-vie pour lui, et un bout de dentelle parfois pour sa femme.

Beaucoup pourtant, poussés sans doute par l'exemple des Blancs qui se font des maisons à parois d'argile, bien fermées de tous côtés, avec des portes qui ferment l'intérieur de la maison aux regards indiscrets, et une cuisine séparée du corps principal de la maison, beaucoup de *cabocles*, dis-je,

ont travaillé à perfectionner le *teyupawa*. Ils l'ont fait plus grand et plus commode. Plus grand d'abord en l'allongeant encore, en mettant la cuisine au-dehors sous un *tapiri* spécial, et en l'élargissant d'une véranda à toit surbaissé sur l'un des côtés. Plus grand encore et plus commode en la dotant d'un grenier formé en plafonnant une partie du *teyupawa*. Plus commode aussi, en fermant de tous côtés une des extrémités du *teyupawa*, avec une seule grande baie ouverte dans la paroi intérieure, et formant ainsi une chambre close. Cette paroi est formée de planches dites *pašiuba*, obtenues en fendant en six les troncs de palmier dans le sens de la longueur. Elle protège contre les regards indiscrets les secrets qu'abrite le sanctuaire familiale, et la pluie d'orage ne peut plus pénétrer par les côtés dans la cabane, et réveiller ainsi malencontreusement les pauvres gens, fatigués d'avoir porté le poids du jour. C'est cette maison, la maison idéale du *cabocle*, ayant chambre, grenier, véranda, cuisine sans compter la partie ouverte, la plus importante que nous allons étudier en détail.

C'est dans la partie ouverte comprise entre six, huit ou dix poteaux que l'on travaille, les jours où l'on ne sort pas à la pêche ou à la forêt; c'est là que l'on reçoit les visiteurs; c'est là que l'on se repose au retour du travail pendant le jour. Un hamac y est suspendu en permanence. Quand il y a quelqu'un à la maison, on peut dire qu'il n'est presque jamais inoccupé. La *caboclesse* a appris à coudre en s'y balançant; l'homme s'y étend, lorsqu'il est ou qu'il se croit fatigué. Sur l'un des côtés il y a un banc formé d'un gros madrier raboté à coups de hache. Quand le visiteur arrive, on lui offre le hamac, s'il est de condition supérieure; s'il mérite une distinction spéciale, on va même lui chercher un hamac plus propre et moins commun que celui qui sert à tout le monde; s'il est de condition égale ou inférieure, on lui indique le banc, le maître de la maison le reçoit étendu dans son hamac dont il se lève à peine pour lui serrer la main. Il est rare que le banc fasse défaut mais enfin cela arrive, et alors un escabeau, ou une caisse européenne, en tient lieu.

Avec le banc et le hamac, quelques-uns possèdent une méchante table. Mais c'est déjà un luxe assez rare. Le principal usage de cette table est de servir pour les repas, quand il y a des invités. En général, le *cabocle* préfère manger à terre, accroupi sur ses talons ou assis sur une natte, tantôt dans la partie ouverte de la maison, plus souvent à la cuisine ou sur le terre-plein qu'il a devant sa maison. Quand la table sert au repas, le *cabocle* est heureux d'exhiber sa vaisselle, mais les jours ordinaires il se contente aisément de manger avec sa famille dans le même plat en terre cuite, si l'on mange du poisson, et dans l'écaille de tortue, si c'est de la tortue qu'on mange. Dans ce cas, sans répugnance aucune le *cabocle* traite le plat commun comme si c'était le sien propre. Sur le bord qui est en face de lui, il met un peu de farine de manioc dans la sauce pimentée et la pétrit de ses doigts avec un morceau de poisson ou de tortue, puis porte à la bouche la boulette ainsi préparée. On en est quitte pour se laver les mains après le repas, dans une calebasse présentée au père et quelquefois à la mère par l'un des enfants de la famille.

Par terre, on voit une ou deux nattes, et dans un coin, une *ŋgasaba* ou amphore où l'on trouve à toute heure de l'eau fraîche, qu'on boit dans une moitié de calebasse vernie ou peinte à l'intérieur et quelquefois même à l'extérieur.

Sous le toit, sur des traverses, sont suspendus les instruments de pêche: hampes de harpons pour harponner le *pirarucu* et le lamantin, hampes de *uhïwaku* et de *uhïwa puku* pour prendre au javelot les poissons de moyenne taille; *yateka*, arcs et flèches pour pêcher ta tortue; *camuri* ou grosses lianes de liège auxquelles on suspend une ligne et un hameçon et qui pêchent toutes seules.

J'allais oublier la machine à coudre que tout *cabocle* possède ou à peu près.

De la salle ouverte passons à la chambre cloisonnée sur un, deux, trois ou quatre côtés. Dans ce dernier cas, on y pénètre par une baie débouchant sur la salle ouverte. Sous de larges moustiquaires, au-dessus d'une natte et quelquefois d'un plancher surélevé d'un mètre, s'allongent les hamacs de nuit en permanence. Toute la famille dort en cet endroit, le père, la mère, les enfants et quelquefois le beau-père et la belle-mère. Seuls les parents dorment dans les hamacs: les enfants dorment sur des nattes sans aucune couverture. Tout le monde dort le torse nu, en règle-générale, malgré la fraîcheur des nuits qui fait que moi, Européen, je ne puis pas me passer de couverture dans une chambre bien fermée.

Dans un coin de ce sanctuaire familial, on remarque presque toujours, les exceptions sont infiniment rares, on remarque, dis-je, une petite table, une sorte de petit buffet ou garde-manger, surmonté d'une croix. C'est l'autel familial. Souvent le petit coffre est muni d'une porte vitrée, ce qui dispense de l'ouvrir pour voir ce qu'il renferme; dans l'autre cas, nous allons l'ouvrir et nous y verrons en général une statue et une foule d'images petites et grandes. La statue sera le plus souvent celle de St. Antoine, de St. François d'Assise, de St. Benoît le Maure, de St. Joachim, de St. Gaëtan ou de Ste. Thérèse. Les images sont innombrables mais on y remarque toujours au moins une image de Notre-Dame et souvent une de Sainte Anne. «L'oratoire» est une des premières et des plus indispensables acquisitions du *cabocle*, même quand il n'est qu'un Indien converti. Il a en ce protecteur une confiance illimitée. De temps à autre, il lui fait une promesse, qui s'achève par une litanie en son honneur. Pour cette litanie on tâche de se procurer de l'eau-de-vie, puis l'on invite les voisins, jamais le prêtre, quand même il serait à deux pas. Les prêtres ici ont toujours été rares, les *cabocles* ont appris à s'en passer, la religion s'est laïcisée. On ne demande le prêtre que pour les baptêmes, quelquefois pour les mariages, et de temps en temps pour une messe à l'intention d'un defunt ou en l'honneur du saint protecteur de la famille. La litanie commence par des chants accompagnés du tambour, et s'achève par des danses sur le terre-plein de la maison, et de généreuses libations de tafia. On danse toute la nuit; on dort un peu le matin, et vers dix heures on chante encore un instant en l'honneur du saint et l'on se sépare, fatigué, la tête lourde, mais le cœur content.

Parfois au-dessus de «l'oratoire» on voit suspendu le tambour, destiné à accompagner le chant de la litanie; et par derrière, le *karakašá*, petit tube de

bambou ouvert d'un côté et marqué de l'autre d'une rangée de coches dont on tire un son de crécelle en les grattant avec un couteau en bois.

C'est aussi dans cette chambre que le *cabocle* garde ce qu'il a de plus précieux; le petit coffre où il garde ses papiers et son argent, quand il en a, ce qui est assez rare; la grande calebasse de pêche où il conserve les fers de son harpon, de ses javelots, de ses *yateka*, de ses flèches, ses cordes pour la pèche, son tabac, son écorce de *tawari* qui lui sert de papier à cigarette, le petit panier de couture où la femme garde ses ciseaux, ses aiguilles, son fil et tous les accessoires du métier de tailleuse.

Quand cette chambre plus ou moins fermée n'est pas plafonnée, et que par suite la maison n'a pas de grenier, c'est aussi elle qui en tient lieu. Dans le cas contraire, nous montons au grenier par une grossière échelle où les échelons sont des branches d'arbres et les clous des lianes de la forêt. Nous y voyons un hamac tendu sous une moustiquaire. C'est là que dort le fils aîné pendant la nuit. On voit dans les coins des régimes de bananes qui jaunissent, des ananas qui achèvent de mûrir, des paniers de farine de manioc, et tout ce qui pourrait exciter l'avidité du passant et ferait taxer le cabocle d'avare, s'il ne l'offrait pas au visiteur qui l'aurait vu.

C'est là aussi que l'on remise les malles à moins qu'elles ne soient dans la chambre à coucher. Le cabocle a généralement beaucoup de malles. Elles lui tiennent lieu d'armoires, de commode, de coffre-fort et parfois même de buffet. Il aime que chaque membre de sa famille ait la sienne, et quand la chose n'est pas possible, sa femme fait un sac de voyage pour celui des enfants qui n'a pas de malle.

La véranda ou *warakapa* est comme une allonge du toit sur l'un des côtés de la baraque. C'est le capharnaum, la salle de débarras, Son toit surbaissé ne lui permet généralement pas d'avoir un autre usage. Mais si ce toit est plus élevé c'est sous lui que la patronne fait ses travaux de couture, sous lui que se dresse la table, et sous lui que se balancent les hamacs qui attendent les visiteurs. On l'appelle alors *kupeara* ou derrière de la maison.

Il nous faut sortir du corps principal de la case pour aller visiter la cuisine. C'est un vrai *tapiri*. Le centre de cet abri est occupé par le four à manioc. C'est un grand bassin d'un diamètre au moins d'un mètre, tantôt en fer ou en cuivre, très souvent en argile. Le fond en est plat, les bords sont petits, dix centimètres environ. Il repose sur un four en argile dont il forme le sommet. Ce bassin est l'ustensile le plus indispensable au *cabocle*. C'est là qu'il torréfie la farine de manioc, qu'il cuit son tapioca, qu'il fait ses gâteaux de farine sèche, de tapioca, et de farine d'eau; là qu'il torréfie les feuilles de cocca pour pouvoir les réduire en poudre dans son mortier et en mélanger la poussière à la cendre de feuille d'*uma-hïwa*.

Sur l'un des côtés de la cuisine se trouve le foyer, la place est marquée par la présence d'un trépied. Ce trépied est formé de trois pieds d'argile en forme de bobine; quelques *cabocles* ont déjà des trépieds de fer. Le *tapiri* étant ouvert de tous côtés, point n'est besoin de cheminée, ni de trou dans le toit. D'ailleurs la cuisine étant séparée de la maison, la fumée n'incommode personne. C'est sur ce foyer, sur ce trépied que l'on cuit la tortue dans

son écaille ou dans la marmite; là que l'on prépare le chocolat et le café; là qu'on rôtit le poisson sur la braise, qu'on chauffe les bouillies dans des casseroles en terre cuite, qu'on jette au feu les racines et certains fruits pour les griller sommairement.

Ici les ustensiles abondent. Voici d'abord les accessoires du four: ce sont en premier lieu les paniers de différentes formes qui servent à amener le manioc, le cocca et les fruits de la forêt à la maison: le *yamaši*, plat d'un côté, qu'on porte sur le dos grâce à des courroies qui passent sur les épaules et sous les aisselles; le *panaku*, hotte ronde, qu'une courroie fixée au front retient sur le dos; le *waturá* à pieds pour que les fruits qu'on y met ne touchent point à terre; l'*urusakań* où l'on met la farine torréfiée. Voici le *tipiti* ou presse à manioc; il a la forme d'un tube aux parois élastiques. On y met la masse de manioc pleine d'eau et de ce suc vénéneux du manioc amer. En étirant le tube, les parois se resserrent, et le liquide nuisible coule en abondance et laisse la farine presque sèche. Il suffit ensuite de la torréfier au four. Voici la pagaie allongée qui sert à remuer la farine pendant qu'elle torréfie sur le four. D'autres fois, cette pagaie est remplacée par une omoplate de lamantin ou une *tarupa*, sorte de coutelas en bois, large d'une main qui sert au même usage. On voit encore un éventail en feuille de palmier, tressé par la patronne pour activer le feu du four et du foyer; et une foule de tamis à dessins, et à dimensions variées, et à trous de diverses grandeurs, suivant l'usage auquel ils sont destinés. Le plus grand, le *kumatá*, sert à séparer la fécule de tapioca de la farine de manioc; les autres, les *urupema* ou vases plats, servent à tamiser la farine de manioc, les feuilles de cocca, les vins faits de différents fruits, et les différentes choses pilées, pour vérifier si l'opération est assez bien faite. Enfin voici la râpe qui sert à râper le manioc et la châtaigne du Brésil. Quelques-uns se contentent pour cet usage d'une feuille de tôle hérissée d'aspérités. Elle a l'avantage d'être très économique. Il suffit de prendre une des faces d'une caisse à pétrole et de la percer avec un clou. Mais une râpe en style *cabocle* est formée d'une planche qu'on a recouvert de petits caillous de silex qu'on y a fixés au moyen de la résine noire du *wanani*. Malheureusement, les caillous sont rares en Amazonie, et la plaque de tôle remplace chaque jour davantage la râpe amazonienne. Pour râper la châtaigne, on se sert surtout d'une langue de *pirarucu*.

Il y a encore les deux mortiers. L'un sert à piler la feuille de cocca; l'autre à piler le café, le cacao et les parties dures de la racine de manioc que l'eau n'a pu réduire en pâte. Le premier, tiré de la tige d'un palmier dont on a tiré la moelle, n'a pas de pied; pour le faire tenir debout, il faut le planter en terre; il a près d'un mètre de profondeur. L'autre, tiré d'un tronc d'arbre creusé par le fer et le feu, est muni d'un pied et est beaucoup moins profond, mais aussi plus lourd. Pour vider le premier, on le renverse; pour vider le second, on ne peut le faire qu'à la main, ou avec un morceau de calebasse. Tout *cabocle* a ces deux mortiers. Le pilon dans l'un et l'autre cas est un rotin d'un mètre de longueur.

Les accessoires du foyer sont les différents ustensiles de cuisine, et la vaisselle d'argile. Chaque maîtresse de maison sait en général confectionner

ces vases de formes et de taille variées. Il y en a de ronds, de carrés, de trapus, d'allongés; il y en a à fonds plats et à fonds arrondis; quelques-uns ont des anses, d'autres ont des goulots; les uns sont plats, les autres profonds. Ceux-ci font l'usage d'amphores, de brocs, de gargoulettes, de cruches; ceux-là de marmites, de casseroles, de poêles à frire; d'autres de cuvettes, de bassins, d'assiettes et de lampes.

Pour confectionner cette poterie et la peindre, on voit toujours dans les maisons des boules d'argile blanche, de la cendre de l'écorce de *caraipé* dans une carapace de tortue, un petit pot à peinture en argile, et une valve de grand coquillage fluvial qui sert de palette.

Ajoutez à cela plusieurs calebasses de différentes formes, les unes en forme de poire, les autres en forme de calotte, d'autres rondes avec un trou au sommet; notez aussi quelques carapaces de nos grandes tortues de l'Amazone pour porter le manioc amolli dans l'eau, et vous aurez le mobilier complet d'un pauvre *cabocle* du Solimões.

Une succursale de la cuisine c'est le *mukaẽtawa*, ou l'endroit où l'on boucane *(mukaẽ)*. Ce sont trois branches fourchues plantées en terre en forme de triangle isocèle. Les fourches sont réunies par des bâtons, et d'autres bâtons étendus en travers sur les premiers forment une grille en bois, élevée à un demi mètre du sol, où l'on étend les viandes et le poisson que l'on veut boucaner, c'est-à-dire rôtir à petit feu et pénétrer de fumée.

En face de la cuisine, sur l'autre côté du terre-plein, se trouve l'étalage où l'on fait sécher le poisson salé qui est presque toujours *pirarucu*. Cet étalage est près de la maison, car il faut retourner le poisson d'heure en heure et le soustraire à la pluie quand vient l'orage. Chaque *pirarucu* donne ainsi pour environ une arrobe ou quinze kilos de nourriture salée pour les jours où la pêche sera mauvaise ou que le travail des champs ne laissera pas le temps d'aller au fleuve.

Retournons-nous pour goûter un instant la poésie de cette maison si pauvre au premier coup d'œil, et où, après un sérieux examen, rien de nécessaire ne fait défaut. Sur sa plus grande longueur, elle est ouverte à tout passant; elle dit éloquemment la large hospitalité du *cabocle*, son accueil bienveillant et sa confiance dans le prochain, garantie de sa propre honnêteté.

La lumière et l'air y pénètrent partout sans obstacle, et l'espace n'y manque ni pour le travail ni pour le repos, ni pour les devoirs de l'hospitalité.

D'ailleurs, le terre-plein qui la précède et d'où nous l'admirons, peut en être considéré comme la continuation. Il est grand et d'une propreté rigoureuse: pas une mauvaise herbe n'a le loisir d'y pousser, et ce balai que vous voyez, et qui n'est autre qu'un régime de *wasahi* sans fruits, sert à le nettoyer aussi souvent que l'exige la plus minutieuse propreté. C'est sur ce terre-plein que le *cabocle* aime à manger matin et soir, avant que le soleil n'échauffe la terre, ou quelques instants avant son déclin, quand l'air s'est rafraîchi; c'est ici qu'il aime à travailler, quand il demeure à la maison et que le ciel lui permet de rester dehors; c'est ici qu'il danse aux jours et aux nuits de fête; c'est ici que ses petits enfants apprennent à tirer de l'arc quand ils ne sont pas au fleuve.

Ce terre-plein est souvent encadré d'un parterre de fleurs, car la *cabocle* aime à mettre une fleur dans ses cheveux, quand elle va rendre visite, et à en offrir à ses visiteuses et quelquefois à ses visiteurs. Voisinant avec les fleurs, voici des herbes médicinales contre toutes les maladies possibles, voici des feuilles aussi belles que les plus belles fleurs, et voici des herbes aromatiques pour se laver les cheveux, leur donner de la souplesse et de la résistance, et les empêcher de tomber.

Le potager ne comprend guère que divers piments, du gingembre, un *arum* comestible, et une sorte de laitue que les Blancs trouvent détestable.

Il n'est pas rare de trouver aussi près de la maison quelques pieds d'ananas, et d'une autre broméliacée dont on tire un joli chanvre, ainsi que plusieurs pieds de bananiers et de papayers, encore que la plantation principale soit ailleurs.

Enfin, entre la maison et la forêt, le *cabocle* plante de nombreux arbres fruitiers, des caféiers, des cacaoyer, des oranges, des citronniers, des *abiou*, des cajans, des *purumā*, des *iñga*, les palmiers *wasahi*, *miriti*, *pupuña* et *bakaba* du fruit desquels il fait des boissons délicieuses.

Pour garder le tout quand le maître n'est pas là, plusieurs ont un pied d'arum, *yawara-tetaya* ou arum du jaguar, qui a la faculté de se changer en tigre et d'éloigner tous les voleurs. Il en est quitte pour l'arroser de temps en temps avec le sang de la tortue ou un bouillon gras quelconque.

* * *

Notre visite est terminée. Retirons-nous et acceptons pour ne pas la froisser, l'ananas ou la calebasse peinte, pleine d'œufs, seul présent digne des Blancs, que la maîtresse de la maison ne manquera pas de nous faire pour nous remercier de notre visite.

Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee).

Von P. Friedr. Hees, M. S. C.

(Fortsetzung.)

C. Lokalsagen.

1. *E Pago.*

E Pago la gove ale uru; la havi tubu posa tetala, la uatati oio ovola usu sesele.

La havi lotalo moli, egite isua oio la ilola magasa, egite vesaligi la uati loata la gove, egite gotalo la vai la gove.

Egite la hituhitu usu papahio pou oio ovola, pou oio t'E Sumua m'e tamala.

Egite isu la havi uru, la buburo la havi golau tamiteu.

La buburo paru loata sotalo lu mahumahuma tamiteu, eia paru loata tali kamemese.

Mulimuli E Pago karere mai la lam la luma la lotu, amiteu magiri olau la mago, amiteu lihoa E Pago, eia karere mai la lam la luma la lotu.

Amiteu lihoa la hituhitu, egite magiri la bali la havi, egite tuga lalahu, egite varevulovulo, egite lihoa la havi oio la luma tegiteu, egite tuga soio, tatuga soio.

Amiteu sae la uaga, lihogiteu, egite vare vulovulo oata la gove mai etatou.

1. Der Vulkan *E Pago* (Zweispitzberg)[1].

Erzählt von *E Tautele* aus *E Makasili.*

Der E Pago ist ein großer Berg; mitten in ihm brennt Feuer, oben darauf sind sehr viele Steine.

Das Feuer kommt nur von unten, sie (die Teufel) haben es im Innern der Erde angezündet und rollen oben von dem Berge Steine, welche an den Fuß des Berges hinuntergehen.

Unzählige Teufel sitzen oben darauf, sie sitzen dort bei E Sumua und seinem Vater.

Sie haben das große Feuer angezündet, dessen Asche zu uns ans Ufer kommt.

Die Asche fällt von oben auf unsere Pflanzungen nieder, sie fällt von oben mit leisem Geräusche.

Nachher flammt der E Pago gleich der Lampe in der Kirche, wir stehen am Meeresufer, wir sehen den E Pago, daß er flammt wie die Lampe in der Kirche[2].

Wir sehen die Teufel, wie sie beim Feuer stehen, auf und ab gehen, und überall herumspazieren, wie sie das Feuer in ihrem Haus betrachten, hierhin gehen und dorthin gehen.

Wir besteigen den Einbaum, um sie zu sehen, wie sie gleich uns oben auf dem Berge überall herumspazieren.

---

[1] Der Zweispitzberg hat seinen Namen von seinen zwei deutlich erkennbaren Spitzen auf dem Gipfel. Nach der Nakanai-Sage hatte er früher nur eine Spitze, die zweite wurde von den dort wohnenden Teufeln aufgetürmt.

[2] *E Tautéle* erzählte die Sage am Abende, und von unserem Platze aus konnten wir den Schein der ewigen Lampe in der Kirche, die auf dem Gipfel eines kleinen Hügels liegt, sehen. In seiner lebendigen und anschauenden Weise brauchte er diesen Vergleich, und ich habe ihn auch so aufgezeichnet.

Egite tuga vulovulo, amiteu ve: „La tahalohalo E Pago egite tuga vulovulo, egite magiri te la havi!“

La haro egite kokovu, egite isua moli la havi, eia so sobu moli.

La logo egite gogala, egite magiri la gove, egite malulu la havi.

E Pago kukumu, talivalululu, amiteu goata E Kapeuru, amiteu lihoa seilo E Pago.

La valua magiri palala moli, egite isisu la havi, egite pigia la obu sotalo la havi, eia talipasisisiri, egite tuga lalahu, egite vare vulovulo oata la gove, egite magirigiri, egite poupou, egite tali valululu, egite isu la havi, eia sosobu.

La maga la havi matamiteu, amiteu lihoa la mautu, eia utukukum, eia talivalululu.

E Pago sulu amiteu, amiteu peho kaluvu.

E Sumua igoa: eia guguvi oluma tamiteu, eia ali la mavo tamiteu, amiteu vitolo.

Egite la valua E Pago egite titigi la hulum t'E Sumua, eia kukumu rororo; eia goilo la mulila, la havi eia karere usu.

E Sumua eia veale E Pago esulu amiteu.

Eia loloa la merera tamiteu, eia ge abi la bari la tahalo, egite valilobea, egite ge lubetaroa, egite rovia: „Ü! ale la ivugatoue!“ La tahalo mahuli loa.

Wenn sie überall herumspazieren, sagen wir: „Die E Pago-Männer gehen um und stehen beim Feuer!“

Am Tage verschwinden sie, sie schüren nur das Feuer, daß es nur raucht [1].

Nachts gehen sie heraus, stehen auf dem Berge und wärmen sich am Feuer.

Wenn der E Pago donnert und explodiert, gehen wir den E Kapeuru (Fluß) hinauf und betrachten den E Pago im Innern.

Die Männer (des E Pago) stehen ganz frei da und schüren das Feuer, sie werfen Holz ins Feuer hinab, daß es knistert, sie gehen auf und ab, sie spazieren überall herum oben auf dem Berge, sie bleiben stehen, setzen sich, sie verursachen die Explosionen und schüren das Feuer, daß es raucht.

Der Feuerschein bescheint uns, und wir sehen das Gehöft, wo es donnert und explodiert.

Wenn der E Pago uns verbrennt, sterben wir alle.

Das tut E Sumua: er kommt nach Hause zu uns, ißt unsere Taro, und wir leiden Hunger.

Wenn die E Pago-Männer das Männerhaus des E Sumua bauen, so donnert es heftig; geht er in seine Wohnung hinein, so flackert das Feuer hoch auf.

E Sumua heißt den E Pago uns zu verbrennen.

Er (E Sumua) kennt unsere Sprache, bisweilen bringt er auch den Rest (Abfälle) eines Mannes, den man verzaubert hat, damit man ihn aufmache, und man erkennt ihn (den Rest) wieder: „Ü! das ist ja unser Haar [2]!“

[1] Am Tage wird das *E Pago*-Licht von der Sonne überstrahlt, und auch die Rauchfiguren verschwinden.

[2] Anspielung auf die Verzauberung der Speisereste usw. Werden diese aber später von dem Verzauberten wiedergefunden und erkannt, so ist die Zauberei wirkungslos.

E Sumua abi moli la mavo. Egite kapiroboa la mavo oilo la galele E Pago loilo, amiteu vitolo, la mahuma solau, amiteu ge ali.

Egite mahuma soilo, amiteu vitolo, egite mahuma solau, amiteu ge ali.

E Sumua, la hituhitu lou, egite ge vahelea soilo E Pago la mavo tamiteu, egite ge tahotavua; amiteu peho la vitolola, egite lova loa amiteu: egite mahuma solau.

E tamal' E Sumua baharitavu egiteu, eia ve maie: „Amutou golau, amutou ali la mavo!"

Amiteu kama goatata, amiteu tatagea egite E Pago.

Egite E Roborobo egite goata ovola, egite lihoa, egite golau la mago, egite veamiteu la merera E Pago.

E Sumua nimmt nur Taro. Machen sie (die Teufel) ihren Tarozaun an der Buschseite des E Pago, so leiden wir Hunger, ist aber ihre Pflanzung uferwärts, so haben wir zu essen.

Pflanzen sie im Innern, so leiden wir Hunger, pflanzen sie am Ufer, so haben wir zu essen.

E Sumua und die Teufel bringen unsere Taro vom E Pago ins Innere weg und nehmen sie für sich; sterben wir Hungers, so beschenken sie uns wieder: sie pflanzen uferwärts.

Der Vater des E Sumua sendet sie her zu uns und sagt: „Geht zum Ufer und eßt Taro!"

Wir gehen nicht hinauf, wir fürchten die vom E Pago.

Die Baininger besteigen ihn, sie sehen es, kommen zum Meeresufer und berichten uns die Neuigkeiten vom E Pago.

2. *La lalu la taua.*

Isa la lalu eia magegese moli oio tegiteu E Kerapi, la lalu la taua.

La iala la tuhala moli, la pepela moli, eia belobelo, eia helehele; la kiula metemetela, eia belobelo, la gavusala belobelo.

La kobilila ouka, la mailila oukou.

Eia la taua, egite usu te la lalu.

Amiteu kama goio ovola, amiteu goio ovola, egite sululu amiteu, amiteu tilom, amiteu ule hitu, pou te la lalu, mou ovola, amiteu ule la tuhala laia.

2. Das Wasser des Bösen.

Erzählt von *E Tautele* aus *E Makasili.*

Drüben bei den Leuten von E Kerapi[1] ist ein ganz rotes Wasser, das Wasser des Bösen.

Seine Fische sind nur Gräten und Flossen, sie bewegen sich und schnellen hin und her; der Schwanz wedelt und bewegt sich und das Ohr bewegt sich.

Sie haben weder Bauch noch Fleisch.

Es ist der Böse, und ihrer sind viele in dem Wasser.

Wir gehen nicht darauf; würden wir daraufgehen, so würden sie (die Bösen) uns hinabziehen, würden ertrinken, Teufelsgestalt annehmen, im Wasser sitzen, darin wohnen und Gestalt von Fischgräten annehmen.

[1] *E Kerápi* ist ein Ort ebenfalls in der Gegend des Zweispitzberges.

La valua e ururu egite lihoa la ia la tuhala, la kiula, belobelo, helehele.

Egite mago: „Mutou! la lalu, la lalu isa, la ia la la tuhala moli, la kiula moli, eia belobelo!“

Egite lihoa, egite maloleleia.

Egite ge vilitia, la taua ge korauta la mautu tegiteu. Mulimuli la valua ale viliti, eia hele golau la mago.

Isa ge maobe, eia kama loloa la lalu la taua, eia gotalo ovola, egite la pase la taua, egite pou oio te la lalu, egite viria, eia peho, eia goio kokovu, egite papaia, egite kama lihovutia, egite ve mago: „Eia goio te la lalu, egite ge vilitia! Eia gotalo la mautu la hitu tetala.“ Kaluvuti.

Alte Leute haben die Fische aus Gräten und Schwänzen gesehen, wie sie sich bewegen und hin und her schnellen.

Sie sagten: „Hört, ein Wasser, ein Wasser gibt es, dessen Fische sind nur Gräten und Schwänze, die sich bewegen!“

Sie haben es gesehen und es umstanden.

Wenn einer mit der Angel fischen würde, würde der Böse die Schnur abbeißen. Daraufhin flieht der Mann, welcher mit der Angel gefischt hat, dem Meeresufer zu.

Fischt einer mit dem Netz und weiß nicht, daß es das Wasser des Bösen ist, so geht er hinein, und die Teufelsschlangen, welche dort in dem Wasser sitzen, umschlingen ihn, er stirbt und verschwindet, und wenn man ihn sucht, findet man ihn nicht und man sagt: „Er ist zu dem Wasser hinübergegangen, sie werden ihn wohl geangelt haben! Er ist sein Teufelsgehöft hinuntergegangen.“ Es ist fertig.

3. *La Hulumulumu.*

Amiteu ge sae la uaga, amiteu ge golau la sa kalu, amiteu ge pigi la matagu la saka lu, la isa la La Hulumulumu.

Amiteu kama vagoilo gagie la hova la sakalu, amiteu tatau mōli ogala.

Amiteu vagoiloa, egite la hituhitu tulu amiteu la havi, egite gotalo la sakalu, ule hitu, la vovomiteu ge kakali, eia ge parakuru mai la kamilato.

Mulimuli amiteu goluma, veveia: „E tibo, egite la hituhitu tulutia la

3. Das Riff *La Hulumulumu*[1].

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora.*

Wenn wir den Einbaum besteigen, fahren wir zum Riff hinaus, und werfen die Giftpflanzen auf das Riff, das La Hulumulumu heißt.

Wir legen es (das Gift) nicht direkt in die Riffhöhle hinein, sondern legen es außen hin nur.

Wenn wir es (das Gift) hineinlegen, verbrennen uns die Teufel mit Feuer, man geht hinunter in das Riff, nimmt Teufelsgestalt an, unser Körper erhält Wunden und wird schwarz wie eine Holzkohle.

Nachher gehen wir nach Hause, sagen: „Der Dingsda, die Teufel haben

[1] *La Hulumulúmu* ist ein bei *E Porapora* weiter in der See liegendes Riff.

havi, eia goilo te la hova la sakalu, eia ukati gogala, eia soilo moliti!“

Eia gorivo la mautu tegiteu la hituhitu. Kaluvuti.

4. E Koko omuli E Raga.

La tahalo isa vamusi.

La paia tetala kaboboia: E koko, eia uru mai la luma, la taua.

La palo eia palavavaia, eia saligiligi, eia saligiligi moli, eia saligiligi moli.

Eia goio la lalu E Raga, eia gotalo te la mulila, eia tubu otalo la mulila maie talikumu.

La tahalo oata magiri oata moli, e koko gotalo la mulila.

La tahalo eia tuga, eia goluma veagiteu la valua.

Egite goio tuga, egite goio kolia pesia, egite pesia, pesia, pesia, egite gotalo, egite sivuti moili sasa bisimoli.

Egite goio pesi lou, egite abi lou isasa, vahilolegiteu la valua.

La tahalo, ale sivutia, eia ve mago: „Eia oio, eia otalo!“

Egite goio pesi loa, abi lou isa lou e koko, vahiloleia.

Egite goio pesi lou, egite abia ale uru makapipila, eia mai la komo.

Egite utu la mota, egite sakia la holola, egite lapua; egite utua la obu, egite taua matatea, egite lapua e koko urue.

ihn mit Feuer verbrannt, er ist in die Riffhöhle hineingegangen, er kommt nicht mehr heraus, er ist für immer darinnen!“

Er begibt sich in das Gehöft der Teufel. Es ist fertig.

4. Der schwarze Aal von *E Raga*.
Erzählt von *E Gerumári* aus *E Tubísu*.

Ein Mann jagte mit der Meute.

Sein Hund schlug an: Ein schwarzer Aal (war da), er war so groß wie ein Haus, (es war) ein Böser (der Böse).

Das Armkörbchen streifte er den Arm hinauf und schlängelte, schlängelte weiter und weiter.

Er ging hinüber zu dem Wasser von E Raga, ging hinunter in seine Wohnung und schlug unten in seiner Wohnung auf wie ein Donner.

Während der Mann oben stand, war der schwarze Aal hinunter in seine Wohnung gegangen.

Der Mann ging fort, ging nach Hause, und sagte es den Männern.

Sie gingen fort, sie gingen hinüber ihm graben zu helfen, sie gruben, gruben und gruben, sie kamen hinunter und fanden nur einen (schwarzen Aal) kleinen.

Sie gruben weiter, fanden wiederum einen und zeigten ihn den Männern.

Der Mann, welcher ihn gefunden hatte, sagte: „Er ist (noch) dort, er ist (noch) unten!“

Sie gruben wieder weiter nach ihm, fanden nochmals einen schwarzen Aal und zeigten ihn.

Sie gruben wieder weiter, und holten jenen ungeheuer großen, der wie ein Eukalyptusbaum war.

Sie schnitten Schlingpflanzen ab, banden sie um seinen Hals und zogen ihn; sie fällten Holz (= zu Rollen), legten es in eine Reihe, und zogen den großen schwarzen Aal (darüber).

Egite lapua soluma la mautu, egite toloa, egite tolo momomoa, egite goio tabarilegiteu la valua, egite goio humua, egite abia, egite alia.

La gahola abi al'E Taumetubu.

E tubula la tavile eia ga ili la tava.

E koko eia mama, eia ve ial'e tubula al'e hatamale mago: „Umala alaliau, eau la taua!"

E tubula al'e hatavile loio sibitala, eia veial'e tubula mago: „E pupu! E koko eia mamama, eia ve mago, etala umala alalia, etala soukama peho!"

Egirua avua e koko, egirua taua ogala la matapiro.

La paga logo, egirua mavuta, e koko vitotosolo lou, egite la valua peho.

La tiagiteu la valua utupo mai la malaketa, egite sululu tomi.

Lariau ilua, la vovola mai la pepeka, egirua peho loula isala isasa E Iatavolu, isasa la isala E Taugarua.

E Taumetubu egirua m'e tubula egirua hele, egirua goio la mautu isasa la isala E Guma, egirua ve iagiteu mago: „Egiteu sululu kaluvuti! E koko egite alia, egite ga bole amila m'e tubula la gahola. E Koko mamama, eia ve amilua: amulua m'e tubum avuau, tauau ogala la matapiro."

Mulimuli kaluvuti.

Sie zogen ihn nach Hause zum Gehöfte, zerschnitten ihn, zerschnitten ihn in kleine Stücke, verteilten ihn unter die Leute, brieten ihn in der Kochhöhlung, nahmen und aßen ihn.

Den Kopf gaben sie dem E Taumetubu.

Seine (des E Taumetubu) Großmutter pflückte Blätter des wilden Ingwer[1].

Der schwarze Aal (= sein Kopf) kaute Betel und sagte dem Enkel: „Eßt mich ja nicht, ich bin der Böse!"

Die Großmutter kam von drüben daher, und er sagte seiner Großmutter: „Großmutter! Der schwarze Aal kaute Betel und sagte, wir zwei sollten ihn ja nicht essen, damit wir nicht stürben!"

Beide wickelten den schwarzen Aal ein und legten ihn nieder draußen auf den Gehöftvorplatz.

Es wurde Nacht, beide schliefen, der schwarze Aal stückelte sich wieder zusammen und die Leute starben.

Der Bauch der Leute explodierte wie ein Gewehr, und sie kamen alle zusammen um.

Zwei hübsche, ihr Körper war wie der (gelbe) Pepekabaum, starben auch: einer hieß E Jatavolu, der andere hieß E Taugarua.

E Taumetubu und seine Großmutter flohen, gingen hinüber zu einem Gehöfte namens E Guma und benachrichtigten sie (die Leute dort): „Sie sind alle umgekommen! Einen schwarzen Aal haben sie gegessen, sie trugen auf der Schulter zu mir und meiner Großmutter den Kopf. Der schwarze Aal kaute Betel und sagte uns beiden: du und deine Großmutter wickelt mich ein und legt mich auf den Gehöftvorplatz!"

Dann ist es fertig.

[1] Die Blätter des *la tava*, einer Art wilden Ingwers, werden zum Einwickeln der Speisen beim Kochen zwischen heißen Steinen in der Kochhöhlung verwendet.

D. Zwei Märchen.

1. *E Rago.*

La tavile ilua egirua tubi la obu, ili la tava.

Egirua sivuti E Rago, eia tabago la tava.

Eia paru loata la mori, eia tabago te la tava.

Egirua ilia la tava, ale eia tabago oio ovola, egirua avua.

Egirua goluma la mautu, egirua taua oio te la luma.

La galalau la tava eia mavivi-ruroboa.

Eia uru mai la pepeso, eia uru mai amiteu.

Egirua sibilia, mulimuli egirua pigia la kokoma, egirua abi la viluvilu, la meke, egirua ga tagua la tuhala, egirua ga vegalia sogala la mautu, egirua ve maie: „Amutou lihoa, e harua amilua!"

Mulimuli egirua ve ala gorivo vulalai.

Eia vulalai la malalala t'e rutula isasa, eia vulalai la malalala t'e rutula isasa.

Eia goio vulalai loa te la malalala t'e rutula isasa, e rutula abi la uve, egirua galua.

E rutula isasa mago: „Eia gorivo, la malalala kama usu!"

Eia goio loloa, e rutula ve maie.
Eia igototolo, eia goluma la mautu.

Eia goio pigia la kokoma, abi la paga la gai, eia labea soata te la bua, eia sae te la gai goata te la bua, eia pou, eia lusia la gai, eia pigia soata te la liu.

1. Der vom Himmel gefallene *E Rago.*

Erzählt von *E Tautele* aus *E Makasili.*

Zwei Frauen bereiteten Brennholz und pflückten die Blätter des wilden Ingwer.

Beide fanden E Rago, wie er an einem Blatte des wilden Ingwer hing.

Er fiel oben vom Himmel herunter und hing an einem Blatte des wilden Ingwer.

Beide pflückten jenes Blatt, an dem er hing, und wickelten ihn ein.

Beide gingen nach Hause zum Gehöfte und legten ihn dort ins Haus.

Das Blatt des wilden Ingwer hüllte ihn vollständig ein.

Er wurde so groß wie ein neugeborenes Kind, er wurde so groß wie wir.

Beide kämmten ihn, schmückten ihn mit Papageifedern, beide holten ein Viluvilublatt und ein duftendes Sträußchen, beide steckten es ihm an den Oberarm, führten ihn hinaus ins Gehöft und sagten: „Seht, das ist unser beider Gatte!"

Dann sagten beide ihm, in die Pflanzung zu gehen und zu arbeiten.

Er arbeitete auf der Rodestelle der einen Gattin, und er arbeitete auf der Rodestelle der andern Gattin.

Er ging hinüber wieder arbeiten auf der Rodestelle der einen Gattin, die Gattin holte Tarosetzlinge und beide pflanzten sie.

Die andere Gattin sagte: „Er geht in die Pflanzung, aber seine Rodestelle ist nicht groß."

Er hörte, daß seine Gattin so sprach.

Er wurde zornig und ging nach Hause zum Gehöfte.

Er schmückte sich mit Papageifedern, nahm eine Mittelrippe der Kokosfiederblätter, spießte sie oben an einen Betelbaum, kletterte an der Mittelrippe der Kokosfiederblätter

Eia sae goio te la liu, pou, lusia la gai, eia pigia soata te la ulu.

hinauf auf den Betelbaum, setzte sich, zog die Mittelrippe der Kokosfiederblätter heraus und warf sie hinauf auf die Kokospalme.

Eia sae goata te la ulu, eia pou, eia lusia la gai, eia pigia soata te la koim.

Er kletterte auf die Kokospalme, setzte sich, zog die Mittelrippe der Kokosfiederblätter heraus und warf sie hinauf auf den Brotfruchtbaum.

Eia sae goata, pou, eia lusia la gai, eia pigia te la komo.

Er kletterte auf den Brotfruchtbaum hinauf, setzte sich, zog die Mittelrippe der Kokosfiederblätter heraus und warf sie hinauf auf den Koimbaum *(Alstonia scholaris)*.

Eia goata, pou te la komo, eia lusia eia pigia te la malasi.

Er kletterte hinauf, setzte sich, zog die Mittelrippe der Kokosfiederblätter heraus und warf sie auf den Eukalyptusbaum *(Eucalyptus nandinea)*.

Eia sae goio te la malasi, eia pou, eia lusia, eia pigia soata la mori.

Er ging hinauf, setzte sich auf den Eukalyptusbaum, löste sie und warf sie auf den Malasibaum.

Eia tovolalaia, eia vagari, eia sae goata te la mori, eia sibitala oio la luma t'e tilala m'e tamala.

Er kletterte auf den Malasibaum, setzte sich, zog sie (die Mittelrippe d. K.) heraus und warf sie hinauf in den Himmel.

Er versuchte sie (die Mittelrippe d. K.), und da sie stark war, kletterte er hinauf in den Himmel und begab sich hinüber in das Haus seiner Mutter und seines Vaters.

Eia gohulu la malilo, eia tarikokovu te la mahitaga (la isala lou taupogo).

Er ging zum Männerhaus auf den Schattenplatz und versteckte sich auf einem Mahitayabaum (er heißt auch *taupogo*).

E tilala, e tamala guvi.

Seine Mutter und sein Vater kamen.

E tilala talu la tabala, e haruela gohulu la malilo.

Seine Mutter warf die Kopflast ab, und ihr Gatte ging zum Männerhaus auf den Schattenplatz.

Eia tola e rutula: „Eme abiagu la lalu!"

Er rief nach seiner Gattin: „Gib mir Wasser!"

Mulimuli eia gohulu, e rutula abiala e haruela la lalu, e haruela liu, abiala e rutula la lalu.

Dann ging er ins Männerhaus, seine Gattin brachte ihrem Gatten das Wasser, ihr Gatte trank und gab seiner Gattin das Wasser.

Eia tatugati soluma, e latula ubi egirua la bua.

Als sie fort in das Weiberhaus gegangen war, warf ihr Sohn beide (Eltern) mit Betel.

Egirua lihoa la bua, egirua ve maié: „La bua ebuharo, maimoli tegiteu E mahuremaiovo!“ (So werden die Menschen oben genannt.)

E latugirua sibitala, egirua sagegeroboa e latugirua mago: „E latugu, e latugu!“

Egite la valua tagogoro tavua, eia ve iala e hatavivile mago: „Amutou tagogoro tavuau! E rutugu ilua otalo mai amutouele?“

Egirua tarikidi, egite kamakorakora.

E latugirua la tavile ilua, e latule isa, e latula isa.

E latugirua egirua pou oluma, e tilagirua gorivo, egirua liho e tamagirua hele soata la mori.

Egirua veiala e tilagirua: „Amulua igoa mave etete?“

La tavile ve mago: „Eia soioge igotototolo la malalala bakisi moli.“

Egite m'e tilala egite laoala bolo tegiteu, egite ge alia egite ge tuga.

Egirua la tavile ve mago: „E tamamulua eia polove?“

Egirua ve mago: „Eia silea moli la gai!“

Egirua labea soata te la bua la gai.

Egite m'e tilala sae goata te la bua, pou, e latugirua lusia, egirua pigia soata te la liu.

Egite titi goata te la liu, pou, egirua pigia soata le la ulu.

Beide sahen den Betel und sagten: „Der Betel ist gelb, vielleicht ist er von den Menschen!“

Beider Sohn kam hervor, beide begrüßten ihren Sohn so: „Mein Sohn, mein Sohn!“

Die Leute liefen bei ihm zusammen, und er sagte zu den Frauen: „Ihr lauft auf mich zu! Sind meine beiden Gattinnen unten (auf der Erde) wie ihr?“

Beide waren schön, sie aber häßlich.

Die beiden Frauen hatten Kinder, die eine eins und die andere eins.

Beider Söhne saßen zu Hause, als der beiden Mütter in der Pflanzung waren, und beide sahen ihren Vater hinauf in den Himmel fliehen.

Beide sagten zu ihren Müttern: „Was habt ihr beide meinem Vater getan?“

Die Frau sagte: „Er war drüben und wurde böse über seine kleine Rodestelle.“

Alle zusammen mit ihren Müttern ergriffen ihr Schwein, damit sie es äßen und dann gingen.

Beide Frauen sagten: „Wohin ist euer Vater gegangen?“

Beide sagten: „Er schälte nur eine Mittelrippe der Kokosfiederblätter ab!“

Beide warfen eine Mittelrippe der Kokosfiederblätter hinauf auf die Betelpalme.

Sie und ihre beiden Mütter kletterten hinauf auf die Betelpalme, setzten sich, die Söhne der beiden zogen sie (die Mittelrippe d. K.) heraus, und beide warfen sie auf die Kokospalme.

Sie alle kletterten hinauf auf die Kokospalme, setzten sich und beide warfen hinauf auf den Brotfruchtbaum.

Egite sae goata te la ulu, pou, egirua lusia, pigia soata te la koim, pou, egirua pigia soata te la malasi.

Sie alle kletterten hinauf auf den Brotfruchtbaum, setzten sich, zogen sie (die Mittelrippe d. K.) heraus und warfen sie auf den Koimbaum, setzten sich, und beide warfen sie hinauf auf den Malasibaum.

Egirua lolopasia la golu etete, egirua pigia soata te la mori, mulimuli egite sae goata te la mori, pou.

Beide folgten ganz ihrem Vater, beide warfen sie (die Mittelrippe d. K.) hinauf in den Himmel, dann kletterten sie alle hinauf in den Himmel und setzten sich.

Egite goio la hôlo t'E Rago, pou.

Sie gingen hinüber zur Einfriedung des E Rago und setzten sich.

E uagirua asoa, la hôlo malia.

Die Schwiegermutter der beiden roch sie, die Einfriedung duftete (nach ihnen).

Eia ve mago: „Ere egigo la hôlo t'E Rago?"

Sie sagte: „Wer ist denn in der Einfriedung des E Rago?"

Mulimuli e haruagirua sivuti egiteu, eia mago: „Amutou goilo la luma, amutou goata te la popo pou kokovu!"

Dann fand der Gatte beider sie und sagte: „Geht ins Haus hinein und hinauf in den Vorratsraum euch verstecken!"

Egite goata le la popo pou.

Sie gingen hinauf, sich auf den Vorratsraum setzen.

Mulimuli e tilal'E Rago, e tamala guvi.

Dann kam die Mutter des E Rago und sein Vater.

E tital'E Rago eia talu la tabala, la vugi egite masolati pagegele.

Die Mutter des E Rago warf die Kopflast ab, daß die reifen Bananen herumrollten.

E latugirua lihoa, egirua ga ragatatavua, e tilagirua laputatalagirua, egirua itaropagoloa, mulimuli e latugirua raga sotalo, ragatavu la vugi.

Die Söhne der beiden sahen es, beide sprangen darauf zu, ihre Mutter hielten sie fest, beide entwanden sich, und dann sprangen ihre beiden Söhne hinunter und rafften die Bananen auf.

E tubugirua sagage robo egirua, ve mago: „Eau, e tubugu, eau, e tubugu!"

Ihre Großmutter begrüßte sie und sagte: „O, mein Enkel, o, mein Enkel!"

Mulimuli e tilagirua gotalo, e uagirua sagegerobo egirua, ve mago: „Eau, e uagu, eau, e uagu!"

Dann gingen beider Mütter hinunter, ihre Schwiegermutter begrüßte beide und sagte: „O, meine Schwiegertochter, o, meine Schwiegertochter!"

Egite pou la mautu t'E Rago, egite gorivo, goluma, egite vulalai la mahuma tegiteu oata. Kaluvuti.

Sie blieben im Gehöft des E Rago, gingen in die Pflanzung, gingen nach Hause und arbeiten in ihrer Pflanzung oben. Es ist fertig.

2. *La tavile E Kavato.*

La tahalo vamusi, eia (la paia) kama ala la bolo, eia ala moli e kavato.

La tahalo gogala la mahuma tetala, eia palatilia te la tutu, eia golagu la mahuma vulalai, E Kavato ogala.

Eia leoa, eia vavoka, la tahalo eia olagu ve mago: „Emeriele?“

La tavile E Kavato eia ve mago: „Eau! La paia taume eia alal' eau.“ Eia mago: „Eme ule tavileti?“

E Kavato loio ve mago: „Eme al'eau la basi, eau la tavile!“

La tahalo pulia.

E Kavato veiala mago: „Eme vulalai maveele?“

E Kavato abi la havi, eia labea solagu: la obu kokovu, la malala moli.

Eia abi la kasi, eia labea solagu la hohoi: la obobu kokovu, eia putua totomi sotalo la magasa.

Eia abi isasa la huve la mavo, eia goio te la malala: la tabala la huve usu; eia galua isasa: la paga soio, la paga soio, la huve moli magiriti oata.

Eia goma abi isasa la mavo, eia abi isasa la obu, eia abi isasa la ilau, eia basi la galagala la tava isasa, eia abi la galagala la mavo isasa, egirua goluma.

Egirua tuga, tuga, tuga, goio la matapiro, e haruala karutu mago: „Eme igomave? Eme ababi moli lorivo isamoli la obu, la tava gala

2. Frau Eidechse.

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubiso.*

Ein Mann jagte mit der Meute, aber er (der Hund) stellte kein Schwein, er stellte nur eine Eidechse.

Der Mann ging hinaus aus seiner Pflanzung, hängte sie an einen Baumstumpf, ging in den Anflug der Pflanzung arbeiten und ließ die Eidechse draußen.

Sie umgürtete sich, steckte einen Zweig vor, so daß der Mann im Anfluge sagte: „Wer bist du?“

Die Frau Eidechse sagte:

„Ich! Dein Hund hat mich gestellt.“

Er sagte: „Du hast die Gestalt einer Frau angenommen?“

Die Eidechse von drüben sagte: „Du hast mich als Wild gejagt, aber ich bin eine Frau!“

Der Mann heiratete sie.

Die Eidechse sagte: „Wie arbeitest du?“

Die Eidechse nahm Feuer und warf es in den Anwuchs: das Gehölz verschwand und es blieb nur eine Rodestelle.

Sie nahm eine Muschelschale und warf sie in den zu rodenden Busch: die Bäume verschwanden, alles zusammen lag gefällt unten auf der Erde.

Sie nahm einen Tarosetzling und ging zur Rodestelle: eine Menge Tarosetzling-Bündel (waren da); sie pflanzte einen (Setzling): auf einmal hier und dort standen die Tarosetzlinge in die Höhe.

Sie kam her und holte eine Taro, sie holte ein Stück Holz, sie holte ein Bananenblatt, sie pflückte ein Blatt des wilden Ingwer, sie nahm ein Taroblatt, und beide gingen nach Hause.

Beide gingen, gingen und gingen bis zum Gehöftvorplatz, und ihr Gatte sagte erstaunt: „Was machst du? Von der Pflanzung her hast du nur ein

sasa, la ilau gala sasa, la mavo isasa! Eme igomave? Eme goio la matapiro: la mavo usu, la ilau usu, la obu usu!"

einziges Stück Holz geholt, ein Blatt des wilden Ingwer, ein Bananenblatt und eine Taro! Was machst du? Du kommst zum Gehöftvorplatz und: die Taro sind zahlreich, die Bananenblätter sind zahlreich und das Holz ist zahlreich!"

Eia goio talua, eia tala la havi, eia goio sua, eia goio taua vola la obu isamoli: la obu o talo usu.

Sie warf (die Last) ab, holte einen Feuerbrand, schürte ihn an, und legte ein einziges Stück Holz darauf: das Holz unten wurde zahlreich.

Eia abi isa la mavo, eia taua otalo te la havi: la mavo usu.

Sie nahm eine Taro und legte sie unten auf das Feuer: die Taro wurden zahlreich.

Eia vuloa isamoli, ale usu eia mai ale vuloa.

Sie wendete eine einzige, und jene zahlreichen waren wie die gewendete.

Eia abi isasa, eia isia: la paga soio, eia isi tomitia.

Sie nahm eine (Taro) und kratzte sie ab: auf einmal hatte sie sie alle abgekratzt.

Eia goio susuvi isamoli: la paga soio, la mavo suvi tomia; eia goio avua isamoli: egite oilo la ilolo la tava mapaiti oio ovola.

Sie schälte eine einzige (Taro): auf einmal waren alle Taro geschält; sie wickelte eine einzige ein: eine Menge waren in den Blättern des wilden Ingwer drinnen.

Eia abi la havi, sua, abi isa la obu, taua otalo, eia abi isa la tilaho, eia taua loata: la humu robo te la tilaho.

Sie nahm Feuer, schürte es an, nahm ein Stück Holz, legte es hinunter, nahm einen Kochstein und legte ihn von oben darauf: die Kochhöhlung war mit Kochsteinen umgeben.

Eia goio karere, eia ga tagula.

Sie (die Kochhöhlung) brannte und dämpfte sich.

Eia kopea, eia taua otalo la mavo eia tahoroboa, eia masola.

Sie deckte sie (die Kochhöhlung) auf, sie legte die Taro unten hinein, deckte sie zu, und sie (die Taro) wurden gar.

Eia mulimuli poeia, eia tovoa te la palo, eia goio palatilia.

Dann öffnete sie es (das Taropäckchen), füllte sie (die Taro) in ein Körbchen und hing es auf.

Eia goio sasapa isasa la gai.

Sie kehrte mit einer Rippe der Kokosfiederblätter.

Eia sasapa, la paga soio sapa kaluvutia.

Sie kehrte, auf einmal war alles gekehrt.

Eia abi la galalau, la paga soio, eia pigi tomitia. Kaluvuti.

Sie holte ein Blatt, auf einmal hatte sie alles (den Kehricht) weggeworfen. Es ist fertig.

E. Erzählungen.

1. *E Pakasauru m'E Tulagola.*

E Pakasauru eia sae la ulu.

E rutula sotalo, E Pakasauru soata, eia sasae la ulu, eia kaua, la ulu paru sotalo, e rutula logoa.

E Pakasauru eia sae kaluvua la ulu, eia sivo, eia kisia, e rutula hugua; eia kisia tetala, eia bolea.

Mulimuli egirua tuga, egirua goluma la mautu, pou.

E Tulagola ve mago: „E Pakasauru, la ulu, amulua sae oiove?“

E Pakasauru ve mago: „Amila saiea oio te la hohoi!“

E Tulagola ve mago: „La ulu tegeaku amulua saeti ale!“

Egirua mago: „Ouka, ere sae la ulu taume?“

E Tulagola merahatate ka: „Amulua sae la ulu tegeaku tamulua!“

E Pakasauru ve mago: „Taume tai oiove?“

E Tulagola ve mago: „Emoura, eme ge hele gagie, au ubime gagie!“

E Tulagola abi la gata, la galiau, E Pakasauru abi moli la sulua.

E Pakasauru egite m'e latatula loio tugatalatie, E Tulagola magiri moli la mata la luma tetala.

1. *E Pakasauru*[1] stiehlt die Brotfrüchte des *E Tulagola.*

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora.*

E Pakasauru kletterte Brotfrüchte *(Artotarpus incisa).*

Seine Gattin war unten, E Pakasauru obenauf, kletterte auf den Brotfruchtbaum, schüttelte ihn, die Brotfrüchte fielen hinunter, und seine Gattin sammelte sie.

Als E Pakasauru alle geklettert hatte, stieg er hinab, band sie, und seine Gattin trug sie auf dem Kopfe weg; er band die seinigen und trug sie auf der Schulter weg.

Dann gingen beide fort, gingen nach Hause und setzten sich.

Da sagte E Tulagola: „E Pakasauru, die Brotfrüchte, wo habt ihr beide die geklettert?“

E Pakasauru sagte: „Wir beide haben sie drüben im Busch geklettert!“

E Tulagola sagte: „Meine Brotfrüchte habt ihr beide da geklettert!“

Beide (sagten) so: „Nein, wer klettert denn deine Brotfrüchte?“

E Tulagola sprach zornig: „Ihr beide klettert meine Brotfrüchte für euch!“

E Pakasauru sagte: „Übrigens, wo sind die deinigen?“

E Tulagola sagte: „Tropf, willst du dich gleich aus dem Staube machen, ich schlage dich gleich zusammen!“

E Tulagola holte Speer und Schild, E Pakasauru holte nur den Kochstock.

E Pakasauru mit seinen Söhnen brachen von drüben auf, E Tulagola stand nur in der Türe seines Hauses.

---

[1] *E Pakasauru* ein Tiername, *e pakása* ist das hiesige Känguruh, *uru* heißt groß. Dergleichen Tiernamen kommen in der Nakanai-Sage häufig vor, und wenn man fragt, ob dies ein Tier oder ein Mensch gewesen sei, sagen sie: „Ach was! Es ist ja nur ein *la vigile mulimulila* (Erzählung)!“ *E Pakasauru* wird häufig genannt und ist durchwegs eine komische Figur, der sie sogar eine von der ihren abweichenden Zählweise beilegen. Er sagt: 1 = *kêlekêle*, 2 = *lua*, 3 = *katúi*, 4 = *kipála*, 5 = *paiome*, 6 = *loáu*, 7 = *gelevoavoa*. Im Scherze wird diese Zählweise schon gebraucht, wobei die Zuhörer obligat lachen und sagen: „Er zählt nach *E Pakasauru*.“

E Pakasauru ubi E Tulagola, eia vulutaroa.

E Pakasauru warf auf E Tulagola, aber er wich aus.

E latula E Rugure goio pigia le E Tulagola, E Tulagola vulutaro molia.

Sein Sohn E Rugure warf nun auf E Tulagola, aber E Tulagola wich nur aus.

E latula E Gelu pigia E Tulagola, E Tulagola vulutaro molia.

Sein Sohn E Gelu warf auf den E Tulagola, E Tulagola wich nur aus.

E Tulagola pigia al'E Pakasauru, eia tubu te la kiula.

E Tulagola warf auf E Pakasauru und wurde in den Rücken getroffen.

E Pakasauru ve mago: „Umala lusulusia la iri t'E Gelu, eia ge tabuli moli!"

E Pakasauru sagte: „Löse ja nicht den Speer des E Gelu[1], er soll immer stecken bleiben[2]!"

E Tulagola pigia al'e latul'E Rugure, eia tubu. — Eia pigia moli e latul'E Gelu, eia vilua tivasasa.

E Tulagola warf auf seinen (des E P.) Sohn, E Rugure, und er wurde getroffen. — Er warf nur auf seinen (des E P.) Sohn, E Gelu, und er wurde auf der Stelle getroffen.

E Pakasauru ve mago: „E latatugu, etatou vilua!"

E Pakasauru sagte: „Meine Kinder, wir alle sind getroffen!"

E Pakasauru pigia al'E Tulagola, ubi moli la magorola.

E Pakasauru warf auf E Tulagola und traf ihn gerade auf der Brust.

E Tulagola ve mago: „Eau vilua!"

E Tulagola sagte: „Ich bin getroffen!"

E Tulagolu ubi E Pakasauru, E Pakasauru vilua tivasasa.

E Tulagola warf auf E Pakasauru, E Pakasauru wurde auf der Stelle getroffen.

E Tulagola ubi e latula, E Rugure, eia vilua tivasasa.

E Tulagola warf auf seinen Sohn E Rugure, er wurde auf der Stelle getroffen.

E latula vilua tivasasa, egite hele, E Pakasauru m'e latatula hele, egite goio pouala mautu tegiteu.

Als sein Sohn auf der Stelle getroffen war, flohen sie, E Pakasauru und seine Söhne flohen, und gingen hinüber in ihr Gehöft sitzen.

2. *La pakalikalila liu.*

2. Der Kokosnußdiebstahl.

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora.*

La tahalo isa, la tavile isa; la tahalo isa lou, la tavile isa lou.

Es war ein Mann und eine Frau; es war ein zweiter Mann und eine zweite Frau.

La tahalo isa, la tavile isa, egirua goio saeia la liu.

Der erste Mann und die erste Frau gingen Kokosnüsse klettern.

---

[1] Hier nennt *E Pakasauru* seinen Sohn, meint aber sich selbst damit.

[2] Bei der Erklärung sagte *E Ubala*, der *E Pakasauru* habe gewollt, daß der Speer hinter ihm herwippen sollte.

La tahalo isa, la tavile isa goio ve mago: „Ere sae la liu tegalua?“ Egirua goluma.

Der zweite Mann und die zweite Frau aber sagten: „Wer klettert die Kokosnüsse von uns beiden?“ Und beide gingen nach Hause.

Galigeli lou la tavile isa, la tahalo isa egirua goio sae loa la liu.

Am folgenden Tage wiederum gingen die erste Frau und der erste Mann Kokosnüsse klettern.

La tahalo isa la tavile isa goio ovola, egirua ve mago: „Ere saeti la liu tegalua?“

Der zweite Mann und die zweite Frau gingen hin und sagten: „Wer hat die Kokosnüsse von uns beiden geklettert?“

La kavekoki moli egirua tuga, egirua goio pou kokovu te la vahula.

Am frühen Morgen gingen beide fort und versteckten sich an ihrem (der Kokospalme) Fuße.

La tahalo isa, la tavile isa egirua loio sibitala: la tavile otalo, la tahalo goata sae la liu, gotalo. — Erutula otalo te la vuhula liu, eharuela sivo.

Der erste Mann und die erste Frau kamen von drüben daher: die Frau blieb unten, der Mann kletterte hinauf in die Kokospalme und wieder hinunter. — Während seine Gattin am Fuße der Kokospalme war, kletterte ihr Gatte herunter.

Egirua, la tahalo isa, la tavile isa, egirua pou kokovua, egirua lihoa la tahalo isa, la tavile isa, egirua mago: „Kusuva! Amulua sae bububu moli la liu tamila? Tamulua la liu? Amulua ge hele gagie!“

Beide, der zweite Mann und die zweite Frau, saßen versteckt, sahen den ersten Mann und die erste Frau und sagten: „Kussuva! Ihr beide klettert nur so zu den Kokosnüssen von uns beiden? Gehört euch die Palme? Wollt ihr euch wohl scheren!“

La tahalo sivo gotalo te vuhu la liu, la tahalo ubia la gata, sikitavua la liu.

Während der erste Mann an den Fuß der Kokospalme hinunterkletterte, warf der zweite Mann mit dem Speer auf ihn, und spießte ihn an die Kokospalme.

La tahalo ale vilua eia sivo, eia lusia, kolia ubi la tahalo.

Der getroffene Mann kletterte hinunter, zog ihn (den Speer) heraus, rächte sich und warf auf den zweiten Mann.

La tavile tai ubi la tavile isa; la tavile isa loio kolia, ubi la tavile isa.

Auch das zweite Weib warf auf das erste Weib, das erste Weib von drüben rächte sich und warf auf das zweite Weib.

La tahalo lou ubi la tahalo, la tahalo loio kolia.

Wiederum warf der Mann auf den Mann, der von drüben rächte sich.

La tavile lou ubi la tavile isa, la tavile loio kolia.

Wiederum warf die Frau auf die Frau, die von drüben rächte sich.

La tahalo ubi la tahalo isa, la tahalo loio kolia.

La tavile isa ubi la tavile isa, la tavile loio kolia.

Egite vaubi, vaubi, vaubi, vaubi.

Ale lorivo masagea eia hagavi pepehoti, la tavile lou.

La tavile ale loluma eia masagea eia hagavi pepehoti.

La tavile ale lorivo eia masagea eia hagavi pepehoti.

La tahalo ilua, la tavile ilua, egite mataparapara.

La tahalo ale lo luma peho, ale lorivo peho; la tavile ale lorivo peho, la tavile ale loluma peho.

Egite vaubi mataparapara usu, la tahalo ale loluma peho, ale lorivo lou peho; la tavile lou ale loluma peho, ale lorivo peho.

Egite peho, mali mavulu, la tuhagiteu eia putua momomo, la vahagiteu, la limagiteu, la vovogiteu putua momomo bakisi. Kaluvu.

Der eine Mann warf auf den anderen, und der von drüben rächte sich.

Die eine Frau warf auf die andere, und die von drüben rächte sich.

Sie kämpften, kämpften, kämpften und kämpften.

Der von der Pflanzung (= der erste Mann) wünschte, er wäre bald tot, die Frau auch.

Die Frau vom Hause (= die zweite Frau) wünschte, sie wäre bald tot.

Die Frau von der Pflanzung wünschte, sie wäre bald tot.

Beide Männer und beide Frauen waren ganz zerfetzt.

Der Mann vom Hause starb, der von der Pflanzung starb; die Frau von der Pflanzung starb, die Frau vom Hause starb.

Sie hatten sich in viele Fetzen geschlagen, und der Mann vom Hause starb, der von der Pflanzung auch starb; auch die Frau vom Hause starb, und die Frau von der Pflanzung starb.

Sie starben, rochen übel, ihre Knochen wurden brüchig, ihre Beine, ihre Arme, ihre Körper wurden bald brüchig. Es ist fertig.

3. *La bibi la sogumu la ia.*

Egite liua soata la vuvu, egite lapua, tiu laiala; laua, egite taua oilo la ilo la uaga.

Egite taua la ilola, egite tiua, egite abi la tabule, egite bolea soluma; mulimuli egite lubea, egite kaia sogala, egite taua la siove, egite vetabaribaril'e hatavivile.

Mulimuli la tahalo E Galagóu eia makadu, eia taromaila mago:

3. Der Fischverschlinger.

Erzählt von *E Tautele* aus *E Makasili.*

Sie hoben den Fischkorb in die Höhe, sie zogen ihn heran um seine Fische aufzureihen, sie faßten sie und legten sie in den Einbaum hinein.

Sie legten sie hinein, reihten sie auf, nahmen einen Tragstock und trugen sie auf der Schulter nach Hause; dann banden sie sie los, streiften sie hinaus, legten sie auf eine provisorische Auslage und verteilten sie unter die Frauen.

Dann kam der Mann E Galagou Fische zu kaufen[1] und rief sie an:

[1] *Makádu* ist ein eigener Ausdruck für: Fische kaufen, erwerben.

„Hoi, eau makadu, amutou abiagu la ia!“

Egite abiela, eia tuga golau, eia goio la parava, eia mata soio, mata soio, eia sogomua.

Eia goluma la mautu isa, eia mago: „Hoi! Amutou olumale, eau makadu!“

Egite abiela la ia, egiteu ale abi, egiteu ale abi, egite abi lobo loboala.

Eia tuga golau, sivua, eia tuga somuli bakisi, eia mata soio, mata soio, eia pigi soilo la ilola; eia sogomu tomia.

Mulimuli eia goio la mautu isasa eia mago: „Amutou, eau makadu!“

Egite abiela la ia, eia tuga, eia golau te la parava, eia tuga somuli la ba, eia mata soio, mata soio, eia sogomua.

Eia mata la lahu, eia sogomua. Kaluvuti.

„Hoi, ich kaufe Fische, bringt mir Fische!“

Sie brachten ihm, er ging fort zum Ufer, er ging hinüber zum Ufer, schaute hierhin, schaute dorthin und verschluckte sie.

Er ging zu einem anderen Gehöft und sagte: „Hoi! Ihr in diesem Hause, ich kaufe Fische!“

Sie brachten ihm Fische, dieser brachte, jener brachte, alle einzeln brachten ihm.

Er ging fort zum Ufer, er ging ein wenig hinüber, schaute hierhin, schaute dorthin und warf sie in sein Inneres; er verschluckte sie alle zusammen.

Dann ging er zu einem anderen Gehöft hinüber und sagte: „Ihr, ich kaufe Fische!“

Sie brachten ihm Fische, er ging zum Ufer, er ging am Ufer abseits, schaute hierhin, schaute dorthin und verschluckte sie.

Er schaute ins Blaue und verschluckte sie. Es ist fertig.

4. *La pulilila tavile.*

Egite la valua vuo la mago, la uaga usu, egite lara la vuo.

Egite pupua, la ia goio la vuo, eia tilo, egite savua, egite karabilia, egite tauate la uaga, egite abi la vuo, egite taua oata la uaga.

Egite vago, egite ilipurusua, egite larea, egite pupua, la ia heletavua, karabilia, mulimuli egite pilua.

4. Brautwerbung.

Erzählt von *E Tautele* aus *E Makasili.*

Die Männer fischten mit dem Netz im Meere und viele Einbäume hielten es ausgebreitet.

Sie peitschten das Wasser, Fische gingen zu dem Netz hinüber, gingen hinein, sie (die Männer) ergriffen sie, drückten sie tot, legten sie in den Einbaum, hoben das Netz und legten es oben auf den Einbaum.

Sie stießen ab, versenkten und breiteten (das Netz wieder) aus, sie peitschten das Wasser, Fische flüchteten zu ihm (dem Netz) hin, (sie) drückten sie tot und legten sie dann zusammen.

Egite vagovore, egite goilo egite poru.

Egite babaha egulikiliki, egite ge tala la havi, egite toutou.

Egite baha isasa, eia tou, eia matatoku; egite baha isasa, eia matatoku sesele, eia kama ruturutu.

Egite baha E Magurei, eia goluma tala la havi te la sobe isasa — la sobe ilua oio lagolago —: „Amulua, abiagu la havi!“

Egirua abiala, egirua veiala: „E haruam amila ge eme!“

Eia golau sibitala, abiagiteu la valua la havi, eia veagiteu: „La tavile ilua veagu, eau ge puli egirua!“

Egite tuga, abi la mapagirua: egite abi la gagata, me la tuali, abi la bubu.

Egite la uagaga usu.

La uaga isa vore soilo: „E haruamulua latie?“

Egirua mago: „Ouka, eia sololau!“

La uaga isa vore soilo, egite mago: „E haruamulua latie?“ — Egirua mago: „Ouka, eia sololau!“

Mulimuli egite vore lolau mago: „E haruamalua latie?“ — Egirua ve mago: „Eia latiele!“

Egite abi ale e tilagirua m'e tamagirua, egite abiela, egite vesaia la tavile ilua.

Egite vore solau la mautu, golau la mautu tegiteu. Kaluvuti.

Sie stießen mit Stangen und Paddeln ab und landeten.

Sie sandten Knaben weg, daß sie Feuer holten, sie aber wollten nicht.

Sie sandten einen, er wollte nicht, er weigerte sich; sie sandten einen anderen, er wollte nicht, er weigerte sich sehr und ging nicht.

Sie sandten E Magurei, der ging in ein Haus und erbat von einer unverheirateten Frau Feuer — zwei unverheiratete Frauen waren zu Hause geblieben: „Ihr beide, gebt mir Feuer!“

Beide gaben es ihm und sagten ihm: „Unser beiden Gatte sollst du sein!“

Er spazierte zum Ufer, gab den Männern das Feuer und sagte ihnen: „Zwei Frauen sagten mir, ich solle sie beide heiraten!“

Sie gingen fort und holten den Kaufpreis für beide: Sie nahmen Speere, Perlmutterschmuck und sie nahmen Muschelgeld.

Es waren der Einbäume viele.

Ein Einbaum ruderte hinein[1]: „Ist euer beider Gatte hier bei?“

Beide sagten: „Nein, er ist noch auf dem Meere!“

Ein anderer Einbaum ruderte hinein und sie sagten: „Ist euer beider Gatte hier bei?“ — Beide sagten: „Nein, er ist noch auf dem Meere!“

Dann ruderten die vom Ufer und sagten: „Ist euer beider Gatte hier bei?“ — Beide sagten: „Da ist er!“

Sie beschenkten die Mutter und den Vater der beiden, nahmen die beiden Frauen für ihn und setzten sie auf den Einbaum.

Sie ruderten zu ihrem Gehöft am Ufer und gingen zu ihrem Gehöft. Es ist fertig.

[1] *Vóre sóilo* hineinrudern, bedeutet so viel wie vom Meere in einen Flußlauf hineinrudern.

5. Die eifersüchtigen Frauen[1].

Erzählt von *E Vetata* aus *E Galekabili.*

Egite la valua, e guliliki, e hatavivile egite goilo bau la mage t'E Vahasauru; egite bau, bau, bau, egite tuga.

Männer, Knaben und Frauen gingen hinein zur Liegetrommel des E Vahasauru singen; sie sangen, sangen und sangen und gingen fort.

E Vahasauru eia vamusi, egite la valua tuga.

E Vahasauru ging mit der Meute jagen, die Männer gingen fort.

La tahalo isa terkidi tatataho eia goio mavuta te la gauru.

Ein sehr schöner Mann schlief auf dem Wege.

E Vahasauru eia vamusi eia ga mata soio la tahalo oio mamavuta, eia gomai kai molia la sasa te la tahalo.

Der mit der Meute jagende E Vahasauru erblickte den dort schlafenden Mann, er kam heran und streifte gleich die Armbänder des Mannes heraus.

La tahalo mavuta, E Vahasauruele eia kai molia, eia vaitugea soluma la mautu.

Während der Mann schlief, streifte E Vahasauru die Armbänder ohne Umstände heraus und brachte sie nach Hause zum Gehöft.

La tahalo hagolo, eia mata soio la limala ilua, la sasa tetala ilua kokovuti.

Der Mann erwachte, sah nach seinen beiden Armen und seine zwei Armbänder waren verschwunden.

Eia tutumulia la pulila.

Er folgte der Spur.

E Vahasauru goluma, eia goluma ta la matapiro, eia magiri, eia veiale e latatugirua m'e rutula eia ve mago: „Amulua gogala! E haruamulua ale au kai la sasa tetala, eia mulimuliti la sasa tetala!"

E Vahasauru war nach Hause gegangen, und als er auf den Gehöftvorplatz gekommen war, war er gestanden, hatte seine und seiner Gattin beiden Töchter benachrichtigt und gesagt: „Kommt heraus beide! Euer beider Gatte, dem ich die Armbänder herausgestreift habe, geht seinen Armbändern nach!"

E ruturutula laua molia, egite goilo mavuta la paga mamaga.

Seine (zukünftigen) Gattinnen ergriffen sie (die Armbänder) sogleich und gingen hinein schlafen bis zur Morgendämmerung.

La paga mamaga egite gorivo, egite abi la huvi, abi la mavo, abi la tovu, laoa la bolo, egite oloa, humua.

In der Dämmerung gingen sie in die Pflanzung, holten Jams, holten Taro, holten Zuckerrohr, ergriffen ein Schwein, zerschnitten und brieten es in der Kochhöhlung.

Egite humua, mavuta, mai galigeli egite la valua, e hatavivile egite magiri ogala la mata la luma tegiteu.

Sie brieten und schliefen, am anderen Tage standen Männer und Frauen draußen vor ihrer Türe.

[1] Diese Erzählung ist nicht von einem meiner Schüler, sondern von einem Arbeiter aus dem hiesigen Sägewerke. Ich hatte sie zwecks eines Vergleiches der Erzählungsweise der älteren Leute und der Kinder aufgeschrieben. *E Vetata* mag gut 20 Jahre alt sein.

E rutula abi isasa la uaro, e rutula isasa abi isa la uaro.

Die eine Gattin nahm einen Taropflanzstock, die andere Gattin nahm auch einen Taropflanzstock.

E rutula ilua egirua ve mago: „Eme galisogala!"

Zwei Gattinnen sagten: „Komm heraus!"

Eia galisogala, la tavile isa ve mago: „E haruaguele!"

Er kam heraus, und eine Frau sagte: „Er ist mein Gatte!"

E rutula kueia, la tavile peho.

Seine Gattin schlug sie und die Frau starb.

La tavile isa ve mago: „E haruaguele!"

Eine andere Frau sagte: „Er ist mein Gatte!"

E rutula isa kueia peho.

Die andere Frau schlug sie und sie starb.

La tavile isasa ve mago: „E haruaguele!"

Eine andere Frau sagte: „Er ist mein Gatte!"

E rutula isa kueia, egirua kue egit'e hatavivile, egit'e hatavivile peho kaluvuti.

Die eine Gattin schlug sie, beide schlugen die Frauen, die Frauen starben alle.

6. *E Pakasauru m'E Tulagola.*

6. *E Tulagola* stiehlt die Mandelfrüchte *(Pometia primata)* des *E Pakasauru.*

Erzählt von *E Lutu* aus *E Buluma.*

E Pakasauru eia vavuroboa la uele, eia goio veiale e hatavivile goio la vuhu la uele.

E Pakasauru hatte sich einen Mandelfruchtbaum vorbehalten, und benachrichtigte die Frauen, an den Fuß des Mandelfruchtbaumes zu gehen.

E Tulagola lagea, eia sae, eia goata, eia maila oata te la halala la uele.

E Tulagola kletterte mit der Schlinge, er kletterte hinauf und ruhte oben auf einem Aste des Mandelfruchtbaumes aus.

Eia sae lou soata te la halalala isasa, eia goio valevalea la uele.

Er kletterte wieder hinauf auf einen anderen Ast und fing an, Mandelfrüchte herunterzuschlagen.

Eia valevale, eia lihoa e hatavivile pou soio la gale la uele isasa.

Als er herunterschlug, sah er Frauen auf der einen Seite des Mandelfruchtbaumes sitzen.

Eia liho egiteu, eia goio te la halalala beisio, eia pou, eia valevalea.

Er sah sie, ging auf einen kleinen Ast, setzte sich und schlug herunter.

Kaluvu, eia goio te la halalala isasa, eia pou, valevalea.

Als es fertig war, ging er zu einem anderen Ast, setzte sich und schlug herunter.

Eia goata la gelula beisi kokori moli oata, eia pou oata, eia pupu-

Er ging hinauf oben auf eine ganz kleine Spitze, setzte sich oben, brach

tua la puputula uele, eia pigia sotalo.

Eia sivo sotalole, egit'e hatavivile logologoale.

Eia sivo sotalole, al'e hatavivile ilua egirua soveala.

Eia mamuga soluma la mautu, e hatavivile égite m'E Pakasauru mulimuli.

Egite goluma, eia pa egirua.

Mandelfruchtbaum-Zweige ab und warf sie hinunter.

Er kletterte hinab und die Frauen rafften sie (die Früchte) auf.

Als er hinabgeklettert war, beschenkten ihn zwei der Frauen.

Er ging nach Hause zum Gehöfte voraus, die Frauen mit E Pakasauru folgten.

Sie gingen ins Haus, er (E P.) suchte beide (d. h. die Frauen, die E T. beschenkt hatten).

E Pakasauru ve mago: „Mutou, la sobe ilua goveti?"

E Pakasauru sagte: „Ihr, wo sind die zwei unverheirateten Frauen hingekommen?"

E hatavivile ve mago: „Egirua gomai te la mautu!"

Die Frauen sagten: „Beide sind hierher ins Gehöft gekommen!"

Egite papai egirua, egite ve mago: „Egirua gomai, eia lave? Ale ouka, egirua kamapou o mai! Le reregirua talitio, E Tulagola puli egirua!"

Sie suchten beide und sagten: „Beide sind hierhergekommen, wo ist das jetzt? Hier nicht, beide sind nicht hier! Von beiden geht das Gerücht, E Tulagola habe beide geheiratet!"

Mulimuli ale E Tulagola ga magirigiri, ga lolo soilo.

Gerade da stellte sich E Tulagola hin und horchte hinein.

E Pakasauru pusua la vaivai, eia abia la galiau tetala, la kalakulu, la gata tetala, la to.

E Pakasauru blies das Tritonshorn *(Tritonium tritonis)*, nahm seinen Schild, ein Blatt des Brotfruchtbaumes, und seinen Speer, einen Stock.

E Tulagola eia abi la gata tamiteu la tahalo.

E Tulagola nahm einen von unseren Männerspeeren.

E tamal'E Gelu pusua la vaivai soio te la balil'E Tulagola, eia ve mago: „E Tulagola! La tahem puri! Eme puli moli la tavile ilua, eme terkidi iove? Eme kamakokora moli! Eau lariau, emeiele kamakokora, eau terkidi!" — Egirua goio vaubi.

Der Vater des E Gelu (E Pakasauru) blies das Tritonshorn in der Nähe des E Tulagola und sagte: „E Tulagola! Dein Kot rinnt! Du heiratest gleich zwei Frauen, bist du so schön? Du bist ganz häßlich! Ich bin hübsch, du bist häßlich und ich bin schön!" — Beide fingen an miteinander zu kämpfen.

Ale E Pakasauru abia isasa la to, eia labea soio t'E Tulagola.

E Pakasauru nahm einen Stock und schleuderte ihn auf E Tulagola.

E Tulagola magirigiri, la gata tetala tubu maie te la balil'E Tulagola.

E Tulagola blieb stehen, aber sein Speer (der Stock) schlug in der Nähe des E Tulagola ein.

E Pakasauru ve mago: „Eau, 'tila! Bakisilo au ge ubime! Eau ge la balo isasa la gata, eia ge tubu taume! Eme vulokikidi gauto, eau ge labagauto lou! Eme magiri, eau ge labagabu!“

E Pakasauru sagte: „O, Mutter! Beinahe hätte ich dich getroffen! Noch einen Speerwurf und er wird dich treffen! Stell' dich mal gut hin, ich werde noch einen Wurfversuch machen! Du bleibst stehen und ich werfe!“

E Tulagola magiri, E Pakasauru laba lou isa la to.

E Tulagola blieb stehen, und E Pakasauru warf wiederum einen anderen Stock.

La to lovo goio te la balil'E Tulagola, tubuo.

Der Stock flog in die Nähe des E Tulagola und schlug ein.

E Pakasauru ve mago: „Eau, 'tila! Bakisilo au ge ubitime!“

E Pakasauru sagte: „O, Mutter! Beinahe hätte ich dich getroffen!“

E Tulagola ve mago: „Eme magiri gabo, au ge laba gauto!“

E Tulagola sagte: „Stell' dich mal hin, ich werde versuchen zu werfen!“

Eia goio laba isa la gata, eia ga ubi E Pakasauru; eia tubu te la kiubutula.

Er schleuderte einen Speer und traf E Pakasauru; er durchbohrte seinen Rücken.

Eia vitetelo isa lou e poke, eia vagoata loa t'E Pakasauru; eia vahari loa la iri, eia goio tubu t'E Pakasauru.

Er sandte schnell noch einen *epoke*-Speer ab und brachte ihn wieder hinauf zu E Pakasauru; er sandte noch einen *la iri*-Speer ab, und er traf E Pakasauru.

E Pakasauru ve mago: „I, e tarigu, eme lusia la gata ale korakorale, eme abiagu e poke, eau ge vepoupoua oio te la silali la lalu, eau ge alali e gume me la kuludu!“

E Pakasauru sagte: „I, Brüderchen, zieh den schönen Speer heraus und laß mir den *epoke*-Speer, ich werde ihn in den Bach setzen und ich werde Gemüse und Kuludu-Taro essen!“

E Pakasauru tugatiele, E Tulagola goio voko la mahuma tetala eia ve mago: „La mahuma ale tegeau!“

Als E Pakasauru gegangen war, ging E Tulagola seine Pflanzung bearbeiten und er sagte: „Diese Pflanzung soll mir gehören!“

Eia goio vulalai, eia galugalua, e rutula ilua gegeu, galugalua.

Er fing an zu arbeiten und zu pflanzen, seine beiden Gattinnen reinigten und pflanzten.

Eia goio matuha, egite goio rutu, egite voveruveru, egite goio goluma, egite boi la bolo, e hatavivila humua.

Als es anfing zu reifen, gingen sie fischen, teilten die Fische aus, gingen nach Hause, wickelten Schweinefleisch ein und die Frauen legten es in die Kochhöhlung.

La paga mamaga mai galigeli egite verua kaluvu.

Am folgenden Tage teilten sie alles aus.

7. E Tulagola m'E Sabalabalauru.

La tahalo isasa, la isala E Tulagola, eia pou la mulue.

Sa malu isa lovoloale, eia pilua, eia lapua soilo, eia karabilia, eia taua la poroporo.

Mulimuli la malu isahari lou lovoloale, eia pilua, eia taua la poroporo.

Eia ali la huvi, mulimuli la momola paru sotalo, e lagi alalia.

E Sabalabalauru goio tugatala, eia mago: „E lagi! Eme ali larovale?" Eia mago: „Lova lalai gabuagu!"

Eia alia, eia mago: „Eia malamimika moliti!"

La tahalo oata eia kue la lamo.

E Sabalabalauru eia lolo: „Ere tatoleauo?" Eia mago: „Lovalalai gabutoagu la huvi, eme olaliale!"

Eia pigiala sotalo isa, eia aaia, eia alia, eia mago: „Eia terkidi sesele!"

Eia sae soata, eia goata, egirua pou.

Eia ve mago: „Eme igigoa mave la maluele?"

La malu lovoloale, egirua pilua, egirua saki molia, egirua putotoia te la obu.

Eia lovoloale usu, egirua pilua, egirua sivo, egirua tuga, egirua goluma, egirua abi la obu la halalala

7. Die beiden Freunde *E Tulagola* und *E Sabalabalauru* [1].

Erzählt von *E Tautele* aus *E Makasili.*

Ein Mann namens E Tulagola saß beim Vogelnetz.

Ein Vogel flog daher, er klappte es (das Netz) zu, zog ihn hinein, drückte ihn tot und legte ihn auf seinen Sitzplatz.

Dann flogen wieder einige Vögel daher, er klappte es zu und legte sie auf seinen Sitzplatz.

Er aß Yamswurzeln *(Dioscorea alata)* und dabei fielen Krumen hinunter, welche die (große, rote) Ameise fraß.

E Sabalabalauru kam daher und sagte: „Ameise! Was frißt du?" Und er sagte: „Laß mich mal verkosten!"

Er aß davon und sagte: „Es ist äußerst wohlschmeckend!"

Der Mann oben schlug nach Moskitos.

E Sabalabalauru erwiderte: „Wer ruft mich?" Und er sagte: „Laß mich mal die Yams verkosten, welche du ißt!"

Er warf ihm eine hinunter, er nahm und aß sie und sagte: „Sie ist wahrhaft gut!"

Er kletterte hinauf, und wie er oben war, setzten sich die beiden.

Er (E S.) sagte: „Wie behandelst du die Vögel da?"

Ein Vogel flog daher, beide klappten es (das Netz) zu, banden ihn nur und banden ihm ein Bein an dem Baume fest.

Viele flogen daher, und beide klappten es zu, kletterten hinunter, gingen fort, gingen nach Hause, holten

[1] *Sabalabála* heißt auf sich mit der flachen Hand schlagen, z. B. um eine stechende Mücke totzuschlagen. Im Verlaufe der Erzählung tut *E Tulagola* letzteres, und *E Sabalabalauru* antwortet: „Wer ruft mich?"

ovola, egirua putotoia la malu oio ovola.

Mulimuli E Tulagola moli pou la poroporo, oia abia la obu la marea.

Egite visogia, la tilali la marea eia maierara.

Mulimuli egite tilalia, mulimuli egite maila, egite pou.

E tilal' E Tulagola eia hugo al' E Sabalabalauru la huvi, la huvialo masola, ale kaseka, hugua soio la mautu t' E Sabalabalauru.

Mulimuli eia taua la huvi la tia, mulimuli eia abia la tia tetala, eia tuga, eia goio la mautu tegirua m' e latula E Tulagola.

ein Holz mit Ästen daran und banden die Vögel mit einem Bein fest daran.

Dann setzte sich E Tulagola allein auf einen Sitz und nahm den Ast mit den bunten Papageien *(Lorius hypomochreus).*

Sie (die Männer) schaukelten ihn (E T. auf dem Sitze), und das Geschrei der bunten Papageien war unübertönbar.

Dann tanzten sie (die Männer), dann hörten sie auf und setzten sich.

Die Mutter des E Tulagola trug auf dem Kopfe für E Sabalabalauru Jams herbei, gekochte Jams und rohe Jams, und sie trug sie auf dem Kopfe zum Gehöfte des E Sabalabalauru.

Dann legte sie die Jams in seinen Speisebehälter, nahm dann ihren Speisebehälter (wieder mit), ging fort hinüber zu ihrem und ihres Sohnes E Tulagola Gehöft.

* * *

* * *

Eau vavahula; e pupu veiagu, eau vahahu kaluvutila.

Ich habe ihn (den Schluß) vergessen; mein Großonkel hat es mir erzählt, ich habe es aber ganz vergessen.

(Fortsetzung folgt.)

Das Problem des Totemismus.

Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung.

(Fortsetzung.)

II. Ausdrucks- und Spieltätigkeit als Grundlage des Totemismus.

Von BERNHARD ANKERMANN.

Wie bedenklich es ist, eine Erscheinung, wie den Totemismus, erklären zu wollen auf Grund der Beobachtungen, die in einem einzelnen Erdteil oder einem noch beschränkteren Gebiet gemacht sind, zeigt die Geschichte der bisherigen Erklärungsversuche. Während die einen sich ausschließlich auf die Tatsachen stützen, die uns Australien geliefert hat, gehen die anderen von den totemistischen Ideen der Nordamerikaner aus, und dieses allein genügt, um die Verschiedenheit der Theorien zu erklären, es erklärt aber auch zur Genüge, weshalb keine von diesen Theorien imstande ist, den ganzen totemistischen Komplex befriedigend zu deuten. So hat man das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und geschlossen, es gebe gar keinen einheitlichen Totemismus, sondern mehrere, im Ursprung verschiedene Totemismen, die ihre äußerliche Ähnlichkeit durch Konvergenz erlangt hätten. Diese Annahme erscheint mir unnötig, weil die Verschiedenheit der Erklärungen schon durch die Verschiedenartigkeit des zugrunde gelegten Materials bedingt ist; sie wird aber direkt falsch, wenn sich nachweisen läßt, daß in allen „Totemismen", dem australischen nicht nur und dem amerikanischen, sondern auch dem afrikanischen usw., ein gemeinsamer Kern steckt, um den sich die übrigen, jetzt oft als Hauptsache erscheinenden Merkmale erst später herumkristallisiert haben. Als dieser Kern erscheint mir auf Grund meiner Untersuchungen über den afrikanischen Totemismus[1] der Glaube an ein spezifisches Verhältnis zwischen sozialer Gruppe und Totem, das Einheitsgefühl zwischen beiden. Das hat auch schon FRAZER lange erkannt und ausgesprochen, ohne aber bei seinen Erklärungen diese Erkenntnis genügend zu verwerten. Später hat REUTERSKIÖLD diesen Punkt stark betont und zum Ausgangspunkt seiner Erklärung gemacht. Er formuliert das Problem ganz richtig: „Wie kommt es, daß ein Menschenclan sich selbst mit einer Tierart für identisch hält und auch von anderen dafür gehalten wird[2]?" Das trifft ohne Zweifel den Kern der Sache, und eine Antwort auf diese Frage wäre gleich zutreffend für alle „Totemismen" der ganzen Erde, da das erwähnte Einheitsgefühl überall, wenn auch in abgewandelter oder abgeschwächter Form vorhanden ist. Alle Formen, in die das Verhältnis zwischen Mensch und Totem sich an verschiedenen Orten gekleidet hat, lassen sich von diesem Ausgangspunkt aus leicht verstehen.

Die Gestalten, unter denen der Totemismus sich uns heute in den Gebieten seines Vorkommens zeigt, haben eine lange Geschichte hinter sich. Magische und animistische Ideen und Riten sind mit dem Totemglauben zu

[1] „Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika." Z. f. Ethn. 1915, Heft II/III.

[2] „Die Natur des Totemismus." „Anthropos", IX (1914), S. 649. Ähnlich in: „Die Entstehung der Speisesakramente." Heidelberg 1912, S. 86.

einer schwer entwirrbaren Einheit verschmolzen, oft in einer Art, daß sie dem Beobachter als die Hauptsache erscheinen. Aber man darf nicht in den Fehler verfallen, das, was heute als das Wesentliche erscheint, auch für das Ursprüngliche zu halten. Erst die Kenntnis der tatsächlichen chronologischen Reihenfolge, in der Totemglaube, Magie und Animismus aufgetreten sind, könnte uns eine Entscheidung darüber ermöglichen. Diese Kenntnis fehlt uns aber.

Als allgemein anerkannt kann man es betrachten, daß die Entstehung des Totemglaubens eine Geistesverfassung zur Voraussetzung hat, die einen Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht kennt, vielleicht auch nicht den Unterschied von belebt und unbelebt, falls auch andere Dinge als Tiere schon im Anfang als Totem galten. Vorausgesetzt werden muß ferner das Fehlen des Individualismus, an dessen Stelle der Kollektivismus der Sippe tritt, die in allen Dingen als solidarische, unlösbare Einheit erscheint[1]. Führt uns das Fehlen der Grenze zwischen Mensch und Tier nur im allgemeinen in eine sehr alte Zeit zurück, so deutet der Mangel jedes Individualismus genauer auf eine Periode, in der die Seelenvorstellung noch nicht ausgebildet war. Denn jeder Seelenbegriff ist individualistisch und kann erst Macht gewonnen haben, nachdem das Individuum innerhalb der Sippe eine gewisse Selbständigkeit erreicht hatte. Wäre im Animismus der Ursprung des Totemismus zu suchen, so müßte dieser eine ganz andere Gestalt angenommen haben. Der Gang der Entwicklung wäre dann etwa der folgende gewesen: Ausgangspunkt wäre nicht das Einheitsgefühl von Sippe und Tierart, sondern der Glaube, daß die Seelen der Verstorbenen in Tiere gehen; die Seelen der Vorfahren einer Sippe wären z. B. in Krähen gefahren, der Stammvater und alle anderen verstorbenen Sippengenossen werden als Krähen aufgefaßt, sie heißen selbst Krähen, das Ahnentier wird zu einem Schutzgeist usw.[2] Man sollte nun vor allem erwarten, daß, wenn das Totemtier nichts als der Ahne in Tiergestalt ist, ein ausgesprochener Ahnenkult das Hauptstück des Totemismus bildet. Aber dieser Totemkult fehlt fast völlig. Ja noch mehr; Ahnenkult findet sich bei vielen totemistischen Völkern, aber er hat in den meisten Fällen nichts mit dem Totem zu tun. Diese schon oft bemerkte und hervorgehobene Tatsache genügt vollkommen, um die Ableitung des Totemismus von animistischen Ideen gänzlich unmöglich zu machen.

Sie ist auch fast allgemein aufgegeben worden. Um so verbreiteter ist die Meinung, daß der Totemismus auf magische Ideen zurückzuführen sei. Bei dem hohen Alter und der universalen Verbreitung magischer Vorstellungen liegt auch nichts näher als diese Vermutung. In der Tat sind magische Handlungen mit Bezug auf das Totem nicht selten, ja zuweilen haben sie den eigentlichen Totemismus vollständig überwuchert. Überblickt man aber das gesamte Material, so nimmt man mit Verwunderung wahr, daß diese Fälle doch die Ausnahme bilden und daß vor allem der Grundgedanke des Totemismus, das Einheitsgefühl zwischen Mensch und Totem, durchaus keinen magi-

[1] Über die psychologischen Bedingungen des Totemismus vgl. THURNWALD, „Die Denkart als Wurzel des Totemismus." Korr.-Bl. d. Ges. f. Anthr., XLII, S. 173 ff. Ferner: REUTERSKIÖLD, „Speisesakramente", S. 74, 86 f.; PREUSS, „Die geistige Kultur der Naturvölker." Leipzig 1914, S. 75 ff.

[2] Vgl. WUNDT, „Völkerpsychologie", II, 2, S. 268 ff.

schen Charakter zeigt. Vielmehr bekommt man den Eindruck, daß diese Riten erst sekundär mit dem Totemismus verbunden sind, wie überhaupt magische Ideen bei ihrer Allgemeingültigkeit für den Primitiven überall anknüpfen können[1].

REUTERSKIÖLD hat freilich nachzuweisen versucht, daß der Mensch in den Tieren eine magische Kraft oder Macht erblickt habe, weil sie Herren über vieles seien, was ihm für sein Leben notwendig sei[2]. Aber dann würde der Mensch das Tier gewissermaßen als ein höheres, überlegenes Wesen betrachten, und diese Anschauung würde zu einem Tierkult führen, während im Totemismus Mensch und Tier als gleichstehend gelten und von einem Kult keine Rede ist. REUTERSKIÖLD betont ja auch selbst mit Nachdruck, daß Tierkult und Totemismus nichts miteinander zu schaffen haben.

Eine Stütze für die magische Auffassung liefert das totemistische Tabu. Die allgemeine Anschauung leitet diese Vorschriften von der Vorstellung der Gefährlichkeit der tabuierten Dinge her, einer Vorstellung, die sich der Naturmensch sowohl wie besonders der kultivierte Beobachter durch die Annahme einer dem Dinge innewohnenden übernatürlichen Kraft anschaulich zu machen sucht. Aber diese Herleitung scheint mir mit der totemistischen Grundidee in unlösbarem Widerspruch zu stehen. Das Totem ist doch jedenfalls nichts Gefährliches, zu Meidendes, sondern im Gegenteil etwas Freundliches; es gehört direkt zur Sippe, wird als Bruder betrachtet und so behandelt. Wenn man also auch eine besondere Kraft im Totem annimmt, so kann diese den Totemgenossen keine Gefahr bringen und also auch nicht der Grund der Tabuierung sein, sondern der Grund liegt meines Erachtens einfach darin, daß das Totem als Sippengenosse angesehen wird und deswegen nicht getötet oder verletzt werden darf. So läßt sich das Totemverbot in ungezwungener Weise direkt aus dem Grundgedanken oder vielmehr Grundgefühl des Totemismus entwickeln. Überall da, wo das Totem, wie so oft in Afrika, nur als etwas Verbotenes gilt und auch so genannt wird, scheint mir der Totemismus nicht autochthon, sondern auf bereits vorhandene Tabuvorschriften aufgepflanzt zu sein. Oder aber es liegt überhaupt kein Totemismus vor, sondern nur ein Totemismus vortäuschender Fall von Sippentabu. Das wäre ein wirkliches Beispiel von Konvergenz. Was vorliegt, können nur Untersuchungen jedes Einzelfalles zeigen.

Nun ist aber die Strafe für den Bruch des Totemverbotes stets magischer Natur. Spricht das nicht dafür, daß die Wurzel der ganzen Erscheinung doch in dem magischen Vorstellungskreise steckt? Ich glaube, man kann sich die Entwicklung etwa folgendermaßen denken. Es liegt keine soziale Vorschrift vor, kein von einer sozialen Gemeinschaft bewußt gegebenes Gesetz. Zu einem solchen würde auch die Festsetzung einer Strafe für die Übertretung des Gesetzes gehören. Diese würde dann aber sozialer und nicht magischer Natur sein. Weil es sich aber nicht um ein zu bestimmten Zwecken erlassenes Gesetz handelt, sondern, wie oben ausgeführt, um eine aus dem Grundgedanken des Totemismus sich ohne weiteres ergebende Selbstverständ-

[1] Auch PREUSS („Die geistige Kultur der Naturvölker", S. 75) erklärt: „Das Totemobjekt ist nicht wegen seiner magischen Eigenschaften als Totem ausgewählt worden."

[2] „Speisesakramente", S. 87.

lichkeit, so fehlt natürlich auch eine Strafe. So lange der Mensch im Bann des totemistischen Fühlens steht, kommt er gar nicht auf den Gedanken, das befreundete Totemtier zu töten. Erst sobald der geistige Zustand, der zum Totemismus geführt hat, sich verändert, sobald das totemistische Empfinden sich abschwächt und verblaßt, stellt der Mensch die Frage: Warum darf ich das Totemtier nicht töten wie jedes andere Tier? Und darauf ist die für den im magischen Denken befangenen Primitiven selbstverständliche Antwort: Weil es Schaden bringen würde. Wem es schaden würde, ob der Sippe oder dem Täter, und welcher Art der Schade sein würde, das kann je nach Lage der Dinge verschieden beantwortet werden. Aber die allgemeine Antwort kann auf dieser Kulturstufe nicht anders lauten. Denn der Mensch sucht die Ursache des Erlaubtseins oder Nichterlaubtseins von Handlungen stets in ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit, auch wenn diese Vorschriften in Wirklichkeit ganz ohne Rücksicht darauf entstanden sind. Mit anderen Worten: Die Gewohnheit, das Totemtier nicht zu töten, ist älter als das formelle Verbot und die zugehörige Strafe; diese treten erst auf, wenn mit dem Schwinden des totemistischen Empfindens auch die Selbstverständlichkeit des Handelns in Frage gestellt wird.

Können wir somit die Abstammung des Totemismus von magischen oder animistischen Ideen mit großer Wahrscheinlichkeit ausschließen, so würde nur die Frage übrig bleiben, ob der Totemismus als älter zu betrachten ist als die zwei genannten Ideenkomplexe, oder ob er zwar gleichzeitig, aber unbeeinflußt von ihnen sich gebildet hat. Die Frage läßt sich nicht entscheiden, ist wohl auch nicht von besonders großer Wichtigkeit. Es genügt vorerst die Feststellung, daß wir Totemismus, Magie und Animismus gleichsam als drei Flüsse betrachten dürfen, von denen jeder eine besondere Quelle hat, die in ihrem Lauf vielfach miteinander kommunizieren, um schließlich in den gemeinsamen Strom der Religion einzumünden.

Die ganze vorstehende Argumentation beruht aber auf der Voraussetzung, daß meine Definition des Begriffes Totemismus und meine Auffassung von dem, was ich als Kern des Totemismus bezeichnet habe, richtig sind. Hier kann man einwenden, daß meine Ansichten nur an afrikanischem Material gewonnen sind, daß ihre Richtigkeit also denselben Bedenken unterliegt, die ich oben gegen die Erklärungsversuche anderer Forscher erhoben habe. Dagegen kann ich mich darauf berufen, daß auch andere Gelehrte, wie ebenfalls schon erwähnt, die gleiche Auffassung ausgesprochen haben, obwohl sie sich auf ganz anderes Material stützten. Dazu kommt, daß wir über die Vorstellungen von dem Verhältnis zwischen Mensch und Totem nur sehr mangelhaft unterrichtet sind, da die Berichterstatter sich meist mit den Äußerlichkeiten begnügt haben. Wir können daher annehmen, daß der Glaube an die Identität viel verbreiteter ist als wir wissen. Es ist nun ungemein merkwürdig, daß z. B. Frazer, der das Verhältnis zwischen Totemgruppen und Totemtier als das Wesentliche am Totemismus erkannt hat, bei seinen drei Erklärungen nicht von diesem Hauptpunkt ausgegangen ist, sondern von anderen Erscheinungen. Infolgedessen erklärt er das, was er selbst für die Hauptsache und für das allgemeinste Kennzeichen des Totemismus hält, aus Erscheinungen, die nur lokal vorkommen.

Die Folge ist allerdings, daß die Erklärungen auch nur für die lokale Spielart des Totemismus genügen, auf die sie gegründet sind.

Das Sicheinsfühlen mit dem Totem bedarf zweifellos einer Erklärung; diese suchte man mit Recht in dem Gedankenkreise des Primitiven, der teils magisch, teils animistisch ist. Kein Wunder, daß man hier zunächst nach Anknüpfungspunkten suchte. Das animistische wie das magische Denken aber sind erklärender Natur; sie suchen nach Ursachen für die Erscheinungen der Umwelt und nach Gründen für das menschliche Handeln. Ist nun die Quelle des Totemismus in einem dieser Ideenkreise zu suchen, so folgt daraus, daß auch er irgendwelche Handlungen motivieren soll. Und darauf kommen in der Tat die meisten Deutungen heraus. So ist in FRAZER's erster Erklärung der Ausgangspunkt die Frage: Weshalb schont der Mensch das Totemtier? Antwort: Weil seine Seele in dem Tier verborgen ist. In FRAZER's dritter Theorie beantwortet der Totemismus die Frage, woher die Kinder kommen usw.

Was diese Theorien aber nicht oder nur sehr gezwungen erklären, das ist das totemistische Einheitsempfinden.

Die meisten Erklärer haben sich das Leben ganz besonders schwer gemacht, indem sie alles, was irgendwo mit dem Totemismus verbunden erscheint, als genetisch mit ihm zusammengehörig auffaßten. Sie konstruierten ein sozialreligiöses System des Totemismus und versuchten dieses von einem Gesichtspunkt aus zu deuten. Traute man dem Menschen auf der totemistischen Kulturstufe die Schaffung eines solchen Systems zu, so mußte man ihm auch zutrauen, daß er es mit Überlegung zu bestimmten Zwecken geschaffen habe; daher sind alle diese Erklärungen rationalistisch.

Die Tatsachen nun, die ich in meiner Arbeit über den afrikanischen Totemismus gesammelt und deren Ergebnisse ich in dieser Abhandlung kurz rekapituliert habe, haben mich zu der Überzeugung geführt, daß jede bewußte Überlegung und jede Absicht auf Zwecke bei der Entstehung des Totemismus auszuschließen ist, daß dieser sich daher weder von magischen, noch von animistischen Ideen herleiten läßt. Ebensowenig steht er ursprünglich in irgendeiner Verbindung mit der Heiratsordnung. Alle solche Verknüpfungen sind sekundär. Der Ursprung des Totemismus ist in einer von Zwecken freien Sphäre zu suchen. In hypothetischer Form deutete ich am Schluß meiner Arbeit an, daß sein Ursprung auf dem Gebiet der Ausdrucks- und Spieltätigkeit liegen dürfte.

Wie oben schon ausgeführt, fehlten zur Zeit der Entstehung des Totemismus dem menschlichen Denken noch unsere logischen Kategorien, zumal die Unterscheidung zwischen Mensch, Tier, Pflanze, zwischen belebten und unbelebten Dingen. Das ist aber nur ein negatives Moment, das den Totemismus möglich macht; es muß noch ein positiver Faktor dazu kommen, der ihn ins Leben ruft. Diesen glaube ich in der Wirtschaftsstufe, in der Art der Beschaffung des Lebensunterhaltes und der Form des Kampfes ums Dasein zu finden, durch die Denken und Fühlen des Menschen aufs tiefste bestimmt werden.

Der Mensch kannte weder den Feldbau, noch hielt er Haustiere; er war ganz angewiesen auf das, was ihm die Natur bot. Er war Sammler und Jäger.

Auch das ist vielleicht noch zu viel gesagt. Er war noch nicht Jäger im späteren Sinne, ein Jäger, der das Wild als seine sichere Beute und als ihm zukommende Nahrungsquelle betrachtet. Er war noch keineswegs Herr der Natur und fühlte sich auch noch nicht als solcher; seine dürftigen technischen Kenntnisse lieferten ihm noch keine Waffe, mit der er den großen Tieren mit der Sicherheit des Erfolges entgegentreten konnte; Pfeil und Bogen ermöglichten es ihm noch nicht, den flüchtigen Hirsch im Laufe zu erlegen oder den Vogel aus der Luft herabzuholen; kunstvolle Fallen zum Fangen der Tiere hatte er noch nicht ersonnen. Es war die Zeit, da der Mensch in den Tieren seinesgleichen und ebenbürtige Gegner sah, im Kampf mit denen er Tag für Tag seinen Lebensunterhalt gewinnen und seine Existenz sichern mußte. Es wird uns als kein Wunder, sondern ganz selbstverständlich erscheinen, daß das Tier seine Gedanken und seine Phantasie auch über den täglichen Kampf ums Dasein hinüber in der Zeit der Muße und des Ausruhens, ja bis in den Traum hinein, gänzlich erfüllen mußte. Das mußte um so mehr der Fall sein, als wenig vorhanden war, was seinen Geist ablenken und anderweitig beschäftigen konnte. Sehen wir von der Betätigung der elementarsten Triebe ab, so fehlte jede höhere kulturelle Entfaltung; es fehlte etwas, was wir Religion nennen können, oder zeigte sich erst in schwachen Keimen; es fehlte dem in kleinen zerstreut wohnenden Sippen lebenden Menschen alle soziale oder politische Tätigkeit; es fehlten auch noch alle Handwerke, die dem Menschen später in den Stunden, die die dringendste Nahrungssorge frei läßt, reiche Beschäftigung geben. So blieben seine Gedanken an den Alltag und seine Sorgen geknüpft, und es waren immer dieselben Bilder, die ihm vorschwebten: das wilde und starke Tier, von dem er sich bedroht fühlte und mit dem er um den Sieg zu ringen hatte, das kluge und listenreiche Tier, das er beschleichen und erlegen mußte, und das sich seinen Nachstellungen so oft zu entziehen wußte.

Dieser Gedankenkreis des Animalismus, wie man ihn genannt hat, scheint mir nun der Nährboden zu sein, aus dem der Totemismus erwachsen ist. Was den menschlichen Geist so völlig erfüllt, muß sich in allen seinen Äußerungen, auch den von Zwecken freien, offenbaren. Es wird in den Zeiten, in denen es keine zweckvolle Betätigung findet, einen Ausdruck in anderer Form suchen, und diese wird, da sie eben von praktischen Zwecken frei ist, mehr oder weniger den Charakter des Spieles tragen. Der Mensch wird die Tiere oder das Tier, das ihn in irgendeiner Weise am meisten beschäftigt, spielen, lediglich unter dem Zwange des nach Ausdruck verlangenden Inhalts seines Bewußtseins. Derselbe Drang wird ihn auch dazu führen, die Tiere künstlerisch darzustellen, und es ist daher nur natürlich, daß Tierdarstellungen in der künstlerischen Betätigung von Jägervölkern, wie der Buschmänner oder der Paläolithiker Südfrankreichs, in erster Reihe stehen.

Spiel und Wirklichkeit aber verschwimmen für den Primitiven in eins; was er spielt, glaubt er zu sein. Er identifiziert sich gewissermaßen mit dem Tiere für die Dauer des Spieles. Die Identifizierung kann dauernd werden, wenn er ein bestimmtes Tier gewohnheitsmäßig spielt. Es würde sich also nur fragen, wodurch die Auswahl des Tieres bestimmt wird. Auf Grund der Tatsachen hatte ich in meiner oben erwähnten Arbeit vermutet, daß die großen

Raubtiere den Geist der Menschen besonders beschäftigt hätten und daher mit Vorliebe als Totemtiere gewählt worden seien. Dagegen läßt sich aber der Einwand erheben, daß das Verhältnis zum Totem stets ein freundschaftliches ist, während der Mensch mit den Raubtieren in bitterer Fehde lebte. Man wird aus diesem Grunde wohl auf die von REUTERSKIÖLD und GRAEBNER ausgesprochene Ansicht zurückkommen müssen, daß der Mensch sich solchen Tieren besonders verbunden fühlt, mit denen er seinen Wohnort teilt[1]. Schon das friedliche Beieinanderwohnen erweckt ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, verstärkt wird es, wenn etwa Tier und Mensch gemeinsame Feinde haben.

Ich denke mir also die Entwicklung etwa folgendermaßen: „Gespielt" hat der Mensch alle Tiere, die ihn gerade interessierten; das ist die allgemeine, überall vorhandene Grundlage, auf der gelegentlich der Totemismus erwachsen konnte. Dazu gehört als weitere Vorbedingung die dauernde Berührung mit einer bestimmten Tierart und ein freundliches Verhältnis zu ihr. Die Bedingungen für das Entstehen des Totemglaubens waren also überall gegeben, wo die geschilderte Kulturstufe vorhanden war; daraus folgt aber keineswegs, daß er auch überall entstanden sein muß. Vielmehr ist es wahrscheinlicher, daß nur in einem Kulturkreise aus dem Spiel eine dauernde Verbindung zwischen Mensch und Tier geworden ist, während sich anderweitig vielleicht die Tiertänze als solche, etwa durch Verknüpfung mit magischen Ideen, erhalten haben, ohne daß eine Spur von Totemismus zu entdecken ist.

Diese natürlich rein hypothetische Herleitung hat den Vorzug, daß sie den Totemismus erklärt, ohne Heranziehung irgendwelcher Zwecke, also ohne irgendein Denken, sei es magischer oder rationaler Natur, vorauszusetzen. Die zwecklose Ausdrucks- und Spieltätigkeit liegt allein zugrunde. Daraus erklärt sich ohne weiteres, daß der Totemismus gar keine Entwicklung von innen heraus gehabt hat, sondern daß sein Bild nur durch äußere Zutaten sozusagen verändert worden ist, die teils aus dem magischen, teils aus dem animistischen Ideenkreis stammen. Und der Umstand, daß er eine Lebensäußerung der sozialen Einheit, der Sippe ist, brachte ihn in engen Zusammenhang mit den Regeln, denen diese unterworfen war, so daß er z. B. als Regulator der Heiratsordnung erscheinen konnte, ohne mit ihr von Haus aus irgend etwas zu tun zu haben.

Damit geben wir den Versuch einer Erklärung des ganzen „totemistischen Komplexes" von einem Punkte her auf; wir leugnen überhaupt das ursprüngliche Vorhandensein eines solchen Komplexes, eines „totemistischen Systems"; wir lösen dieses vielmehr in seine Bestandteile auf und behaupten, daß sie verschiedenen Ursprung haben und erst im Laufe der Geschichte zu den heutigen totemistischen Gebilden verschmolzen worden sind.

---

[1] REUTERSKIÖLD, „Speisesakramente", S. 88; GRAEBNER in Korr.-Bl. d. Ges. f. Anthr., XLI, 1910, S. 81.

12. Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht[1].

Von P. W. Schmidt, S. V. D.

1. Einleitung: Geschichte und methodische Leitsätze.

Kaum ein Problem ist für die Ethnologie so instruktiv gewesen in inhaltlicher wie in formaler Hinsicht wie der Totemismus. Glaubte man vor wenig mehr denn einem Jahrzehnt die Kennzeichen dieser merkwürdigen Erscheinung in wenigen Punkten bestimmt aufzählen, den Umfang seiner Verbreitung ziemlich genau umschreiben und mit wenigen Theorien zur Erklärung seines Ursprunges ausreichen zu können, so hat sich dieses Bild jetzt nach allen Richtungen hin gründlich geändert. In weiten Gebieten Afrikas und Indiens, wo schon jahrzehntelang ethnologische Forschungen betrieben worden waren, entdeckte man erst jetzt, daß sie wahre Nester des Totemismus seien. Und schließlich hat die noch immer sich steigernde innere und äußere Fülle des Materials eine solche Flut von Publikationen und Theorien hervorgerufen, daß es schon schwer wird, allem zu folgen: man sieht, wie die angesehensten Forscher einander in den verschiedenen Meinungen gegenüberstehen, und wie einer der intensivsten Erforscher des Totemismus, Frazer, sogar dreimal seine Auffassung in radikalster Weise änderte. Hier hat man einen handgreiflichen Begriff von der Schwierigkeit ethnologischer Probleme bekommen.

Man wurde in ethnologischen Kreisen gerade hier inne, daß die Zeit vorüber ist, wo man glauben konnte, Problemen dieser Art mit billig ersonnenen Allerwelts-„Theorien" beizukommen. Aber nicht nur das, sondern auch die Erkenntnis brach sich Bahn, daß auch die erschöpfendste Kenntnis der Einzeltatsachen noch nicht die Lösung bringe, sondern vielfach, je mehr die Masse der Tatsachen anschwillt, fast noch die Mutlosigkeit befördere, des Rätsels überhaupt Herr zu werden. Und so wurde man von verschiedenen Seiten her genötigt, sich auf sicherere Wege und Mittel, auf festere und bestimmtere Methoden zu besinnen und zuerst diese zu prüfen und auszugestalten, ehe man daran denken mochte, den Versuch der Lösung wieder zu erneuern. Das ist die Signatur der Totemismus-Forschung von heute.

Es läßt sich aber nicht leugnen, daß darin noch ein Zug besonders hervortritt, der vorhin schon kurz erwähnt wurde. War es früher wohl herrschende Ansicht, daß man es nur mit dem Problem des, d. h. eines überall im wesentlichen identischen Totemismus zu tun habe, so schien jetzt nicht nur die stets mehr sich offenbarende größere Mannigfaltigkeit der totemistischen Erscheinungen, sondern auch der strengere kritische Maßstab, den man anzulegen begann, und die größere methodische Exaktheit, die man übte, zu fordern, diese Meinung aufzugeben, ganz verschiedene, von einander unabhängige Totemismen zu statuieren und diesen dann in sorgfältigen Einzeluntersuchungen zu Leibe zu rücken. Am radikalsten ging hier A. van Gennep vor, der

[1] Diese Darlegungen waren bestimmt als Einleitungsvortrag zu der Erörterung des Problems des Totemismus, welche für den Deutschen Anthropologentag angesetzt war, der im Sommer 1914 in Hildesheim stattfinden sollte und wegen des Kriegseintrittes zuerst verschoben, dann fallen gelassen wurde; sie waren schon im Sommer 1914 niedergeschrieben und erscheinen hier unverändert wieder, mit Ausnahme der ziemlich weitgehend geänderten Einleitung und einiger kürzerer Zusätze, welch letztere in [ ] gesetzt sind.

sogar das Wort „Totem“ in dem umfassenden Sinne verbannt haben und durch die Anwendung der bei den verschiedenen Stämmen üblichen Spezialbezeichungen *(siboku, tene* etc.) ersetzt wissen wollte. Sachlich ging A. GOLDENWEISER ebenso weit; nur gab er zu, daß die verschiedenen Totemismen, die ihrem historischen Ursprung nach allerdings sicher unabhängig von einander seien, doch in dem mentalen Untergrund, aus dem sie hervorgegangen, und in den sozio-psychologischen Gesetzen, nach denen sie sich entwickelt hätten, einander gleich seien, so daß das Wort „Totemismus“ doch auch in dem umfassenden Sinne beibehalten werden könne.

Das Hauptargument dieser Auffassungen liegt in dem Hinweis auf die große Mannigfaltigkeit der totemistischen Einzelelemente, deren konkrete Zusammengruppierung in den einzelnen Gebieten die größten Verschiedenheiten aufweise, so zwar, daß bald hier, bald dort ein einzelnes oder eine Reihe von ihnen und selbst der als wesentlich bezeichneten vollständig fehlen könnten. Das lege doch Zeugnis davon ab, daß hier kein innerlich nötigendes Band sich um die Einzelelemente schlinge, sondern daß nur die formale sozialisierende Kraft je nach den verschiedenen Ursprungsverhältnissen diese Elemente bald hier so, bald dort anders zu ganz zufälligen Gebilden zusammengebracht habe.

Diese ganze Auffassung hat sich, außer vielfach auch einer gewissen Übertreibung der Verschiedenheiten, zwei Unterlassungen zuschulden kommen lassen. Die eine, daß sie nicht daraufgekommen ist, zu untersuchen, ob denn nicht auch die Verschiedenheiten in dem Vorhandensein der Einzelelemente, ihr stärkeres oder schwächeres Fehlen oder Vorhandensein, auf feste Gesetze oder auf bestimmte Gründe zurückgeführt werden könne, ob hier nicht Jugend-, dort Altersstadien der Entwicklung vorliegen, ob nicht Störungen und Richtungsänderungen durch ganz andere, nichttotemistische Bildungen verschiedener Art eingetreten sein könnten usw., alles Möglichkeiten, die eine genügende Erklärung jener Mannigfaltigkeit liefern würden, ohne aber den historisch einheitlichen Ursprung des gesamten Totemismus auszuschließen. Dann konnte die große Mannigfaltigkeit der Gruppierung der Einzelelemente doch nicht mehr den Anhaltspunkt bieten für Schlußfolgerungen, die, so modern und exakt sie zu sein schienen, doch noch in dem alten Apriorismus von „dem innerlich Unmöglichen“ gefesselt geblieben waren.

Der andere Fehler bestand in der ebenfalls scheinbar exakten, weil auf der Spezialisierung beruhenden Lostrennung des Totemismus aus dem Kulturganzen, dem „Kulturkreis“, in dem er angetroffen wurde. Denn wenn auch zugegeben werden kann, daß auch die Totemismen wandern, weitergegeben werden können, so ist es doch sicher, daß, je mehr da weitergegeben wird, um so mehr auch Teile der materiellen, wirtschaftlichen, ethischen, religiösen Kultur des betreffenden Stammes gleichzeitig mitwandern. Und in jedem Falle, ob der Totemismus in historisch einheitlichem Ursprung, oder in unabhängiger Vielfältigkeit entstanden war, er bildete nur einen Teil der Gesamtkultur des betreffenden Volkes und seine Wurzeln staken nirgendwo anders als in eben dieser Gesamtkultur, die deshalb für die Frage wie des Ursprungs so der Weiterentwicklung nicht außer Acht gelassen werden durfte. Wenn nun die kultur-

historische Schule durch zahlreiche Einzelforschungen den Beweis erbracht hat, daß der ältere genuine Totemismus, wo auch immer in verschiedenen Teilen der Welt er vorkomme, stets nur als integraler Teil eines bestimmten Kulturkreises, in organischer Verbindung mit bestimmten Formen der Ergologie, der Wirtschaft, der Kunst, der Weltanschauung, der Ethik auftrete, dann ist damit auch schon der Beweis für den historisch nur einmaligen und einheitlichen Ursprung des Totemismus erbracht; denn eine solche, nicht aus „inneren" Gründen hervorgegangene, sondern rein zufällig tatsächliche Verbindung so zahlreicher, an sich so heterogener Elemente zu einem organischen Kulturganzen kann unmöglich mehrfach und unabhängig voneinander entstanden sein. Es genügt also nicht, mannigfache, wenn auch noch so sorgfältige Untersuchungen über den Totemismus allein anzustellen, man kommt nicht an der umfassenden kulturhistorischen Forschungsarbeit vorbei, wenn man auch nur auf die Frage nach Wesen und Ursprung des Totemismus allein eine ausreichende Antwort haben will.

Im folgenden soll kurz ein Weg dieser Art aufgezeigt werden, die Antwort auf die Doppelfrage: *a)* nach Natur und Wesenheit des Totemismus, *b)* nach seinem Ursprung zu erhalten. Dieser Weg ist in seinem ersten Teile eine *via negationis et eliminationis*, auf der zuerst, eines nach dem andern, das beiseite geschoben wird, was nach den immer deutlicher hervortretenden Ergebnissen der Forschung zum Wesen des Totemismus nicht gehört. Ganz naturgemäß tritt in dieser fortschreitenden Ausscheidung der wesensfremden Elemente schließlich das Wesen selbst immer klarer hervor, das dann auf dem zweiten Teil des Weges auch durch eine positive Untersuchung seiner Einzelbestandteile noch bestimmter festgelegt wird. Auf dem dritten Teil des Weges wird der so fest umschriebene Totemismus in den bestimmten Kulturkreis eingegliedert und aus dieser Zugehörigkeit dann die Aussicht auf die Lösung der Frage nach dem ersten Ursprung des Totemismus eröffnet.

Es wird hier also nicht an den Anfang eine sofort alles einschließende und endgültig abschließende Definition des Totemismus gestellt, sondern zunächst nur von zwei Punkten ausgegangen, die nach dem Urteil so ziemlich aller Autoren wesentlich zum Totemismus gehören. Das ist: 1. die Beziehung einer Gruppe von Menschen ohne Unterschied des Alters und Geschlechtes zu bestimmten Gruppen von Naturgegenständen, weit überwiegend Tieren, dann auch Pflanzen und anderen Gegenstände; 2. die aus der gemeinsamen Beziehung zu diesem Objekt hervorgehende besondere soziale Zusammengehörigkeit der Mitglieder zueinander.

2. Ausscheidung des Geschlechts- und des Individualtotemismus und des Nagualismus.

Kraft dieser Bestimmung können wir sogleich zwei bzw. drei Erscheinungen ausscheiden, die in ihrem Wesen viel Ähnlichkeit mit dem Totemismus haben, so zwar, daß zwei von ihnen auch zumeist als eine Art Totemismus bezeichnet werden, den Geschlechtstotemismus und den Individualtotemismus.

Der Geschlechtstotemismus muß deshalb ausgeschieden werden, weil er nur eine schon bestehende natürliche Gruppierung, die der Männer für sich und der Frauen für sich, und ihre Verbindung zu einander in der

Ehe, festlegt und keine neue soziale Gruppierung schafft. Er hat auch nur eine sehr partielle Bedeutung, da er außer in Australien mit Sicherheit nur bei den Semang-Pygmäen bekannt ist[1]. In Australien ragt besonders der Südosten hervor, und dort sind vor allem die Kurnai, bei denen der Geschlechtstotemismus die höchste Geltung hat, da er dort die Grundlage der Initiation der Jünglinge abgibt. Siehe mein „Ursprung der Gottesidee", Münster i. W. 1912, S. 399ff. Frazer, der den Ausdruck „Geschlechtstotem" aufgebracht hat, verwirft ihn jetzt selbst und schlägt provisorisch vor, ihn „Geschlechtspatron" (sex patron) zu nennen[2]. [Da indes der Geschlechtstotemismus zumeist in älteren Gebieten auftritt, und es nach dem jetzigen Stande der Forschung noch nicht ausgeschlossen erscheint, daß er für den Ursprung des eigentlichen Gruppentotemismus irgendeine Bedeutung gehabt habe, da ihm ferner doch eine, wenn auch nichts Neues schaffende, so doch wirkliche soziale Funktion zukommt, so glaube ich, daß die Bezeichnung „Geschlechtstotemismus" beibehalten werden sollte.]

Ebenso war es Frazer, der die Bezeichnung „Individualtotem" aufgebracht hatte, die er jetzt ebenfalls verwirft und dafür provisorisch „Schutzgeist" („guardian spirit" oder „guardian genius") vorschlägt[3]. Es ist klar, daß beim Individualtotemismus die sozialisierende Wirkung vollständig fehlt.

Das gilt in noch höherem Maße von dem Nagualismus, der von manchen Autoren, auch von Frazer, nicht scharf genug von dem gewöhnlichen Individualtotemismus unterschieden wird; der Unterschied beider liegt darin, daß beim gewöhnlichen Individualtotemismus ein menschliches Individuum zu einer tierischen Art oder Gruppe in Beziehung tritt, während beim Nagualismus das menschliche Individuum nur auch ein tierisches Individuum als Schutzgeist erhält, so daß also jetzt auf beiden Seiten das soziale Element vollständig fehlt.

Gerade wegen dieser mangelnden Unterscheidung in den Quellen und bei den Autoren läßt sich zurzeit die Verbreitung weder des eigentlichen Individualtotemismus noch des Nagualismus mit Sicherheit angeben; am deutlichsten ist der Nagualismus jedenfalls in Zentral-Amerika, von woher er auch seinen Namen bezogen hat, und am deutlichsten tritt Individualtotemismus in Australien und Nord-Amerika auf, während sowohl Individualtotemismus wie Nagualismus in Indien und in Afrika ziemlich selten sind oder überhaupt fehlen.

---

[1] Für eine Art Geschlechtstotems bei zwei Ababua-Stämmen am Kongo, siehe Frazer, „Totemism and Exogamy", II, S. 627. [Neuerdings macht Ankermann („Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika", Zeitschr. f. Ethn. XLVII [1915], S. 161) auf analoge Erscheinungen bei den Usukuma und Ukerewe in Deutsch-Ost-Afrika und auf Spuren bei den Mande-Völkern aufmerksam. Ein gewisser Hinweis auf die Möglichkeit des Vorkommens von Geschlechtstotemismus bei den Tasmaniern liegt in den Angaben einiger Berichterstatter, daß für einige Stämme das Eßverbot bezüglich männlicher Tiere einer Gattung bestanden habe, für andere bezüglich der weiblichen. Denn ein derartiges Verbot wäre etwas so Singuläres, daß man versucht ist zu glauben, hier liege ein Mißverständnis eines tatsächlich vorhandenen Geschlechtstotemismus vor.]

[2] Frazer, III, S. 456, 98, 173.

[3] Frazer, a. a. O.

Auf die Frage, ob und inwiefern der Individualtotemismus die Ursprungsform des Gruppentotemismus sei, wie die meisten nordamerikanischen Forscher das annehmen, gehe ich hier nicht ein und lasse es deshalb auch dahingestellt sein, ob die Bezeichnung „Individualtotemismus" beibehalten werden solle oder nicht; gegen sie spricht jedenfalls der gewichtige Umstand, daß dieser Erscheinung keinerlei soziale Bedeutung zukommt. Dagegen kann die umgekehrte Ansicht, daß er ein abgeschwächter letzter Ausläufer des Gruppentotemismus sei, wie die französische soziologische Schule und in England E. S. HARTLAND, A. C. HADDON, A. R. BROWN annehmen, schon hier als sehr unwahrscheinlich bezeichnet werden, weil Individualtotemismus bei ethnologisch älteren Stämmen vorkommt, die aber keinen Gruppentotemismus kennen.

3. Kein Totemismus bei den ältesten Stämmen sämtlicher Einzelgebiete der Erde.

Schon wenn also Geschlechtstotemismus und Individualtotemismus nebst Nagualismus von dem wirklichen oder Gruppentotemismus ausgeschieden werden, muß das rote Gebiet des Totemismus auf der FRAZER'schen Karte am Schluß seines Werkes sowohl in Südaustralien (Kurnai) als auch in Nordwest-Amerika (Selish-Stämme) vermindert werden. Aber auch davon abgesehen, zeigt die Karte große weiße Flächen, Völker und Stämme ohne Totemismus, so daß auch FRAZER zusammenfassend die Abwesenheit des Totemismus konstatiert in Europa, Nord-Afrika und Asien, ausgenommen Indien. Wir werden später sehen, daß das nicht ganz richtig ist, daß seine andere Konstatierung, Totemismus sei nicht festgestellt worden bei den drei großen Völkerfamilien, welche die bedeutungsvollste Rolle in der Geschichte der Menschheit spielen, bei den Ariern, Semiten und Turaniern[1], der Wahrheit näher kommt.

Aber eine andere Tatsache hätte FRAZER konstatieren können, die er unterlassen hat und die ihm eine noch stärkere Grundlage gegeben hätte zu einer wichtigen Feststellung, zu der auch er hinneigt. Das ist die Tatsache, daß der Totemismus überall gerade bei den ältesten Stämmen fehlt: in Australien bei den Kurnai und Chepara[2], in Melanesien bei den Baining, in Asien und Afrika, soweit Nachrichten vorliegen, bei den Pygmäen (Negritos, Semang, Andamanesen, Negrillen Afrikas, Buschmänner) und Pygmoiden (Toala, Kubu, Senoi, Wedda, prädravidische Jägerstämme von Vorderindien)[3], in Nord-Amerika bei den tiefstehenden Jägerstämmen des Nordostens und den Stämmen von Kalifornien, in Süd-Amerika bei den Gruppen der Gez, Coroados, des Chaco und des Feuerlands[4].

Verbinden wir diese Tatsachen mit den schon von FRAZER gemachten Feststellungen, so können wir zwei weitere wertvolle Eliminationen vornehmen:

---

[1] FRAZER, IV, S. 11 ff.

[2] W. SCHMIDT, „Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme", Zeitschr. f. Ethn. 1909, S. 331 ff.

[3] W. SCHMIDT, „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklung des Menschen". Stuttgart 1910, S. 183 ff.

[4] W. SCHMIDT, „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika", Zeitschr. f. Ethn. 1913, S. 1040.

1. Der Totemismus ist nicht ein allgemein notwendiger Durchgangszustand für alle Völker,

2. der Totemismus steht noch weniger am Anfang der Entwicklung aller Völker.

Aus beiden Sätzen ergibt sich klar die Folgerung, daß der Totemismus nicht in notwendige Verbindung gebracht werden kann mit allen ersten Ursprungsfragen der großen Kulturkomplexe: der sozialen Ordnung, der Wirtschaft, Kunst, Religion, Sitte.

4. Eliminierung des Mutterrechts und der damit zusammenhängenden Erscheinungen, besonders des Pflanzenbaues.

Sofort, wenn ich jetzt darangehen will, ein richtiges Bild auch nur von der äußeren Verbreitung des Totemismus zu entwerfen, sehe ich mich genötigt, eine weitere Abtrennung und Eliminierung vorzunehmen, wenn sie auch noch nicht zu so allgemeiner Anerkennung gelangt ist, wie es wünschenswert wäre. Es handelt sich um das Verhältnis des Totemismus zur Mutterfolge. Die ältere Auffassung, der neben FRAZER auch noch manche andere heutige Ethnologen anhängen, ließ beide wesentlich zueinander gehören: die ältere Vererbung des Totems sei immer eine mutterrechtliche gewesen. Diese Auffassung, die mehr oder minder mit der weiteren Anschauung zusammenhängt, daß das Mutterrecht ebenfalls eine allgemein notwendige Entwicklungsphase für alle Völker darstelle, ist schon dadurch ins Wanken geraten, daß auch diese letztere Auffassung immer mehr verlassen wird, indem eine stets wachsende Anzahl hervorragender Ethnologen sich der Ansicht zuneigt, die Lehre von der notwendigen Allgemeinheit des Mutterrechts fallen zu lassen. Positiv aber hat GRAEBNER, zunächt für die Südsee, dargetan, daß Totemismus und Mutterrecht an sich nichts miteinander zu tun haben, daß beide ganz verschiedenen Entwicklungsrichtungen angehören, und daß, wo Totemismus mit Mutterfolge verbunden erscheint, das eine Mischung darstellt, welche Stämme mit bloßem Totemismus ohne Mutterfolge eingegangen sind mit Stämmen ohne Totemismus dagegen mit reiner Mutterfolge; der Beweis dafür liegt besonders in der Tatsache, daß solche mutterrechtlich-totemistische Stämme sich stets nur finden in der Berührungszone zwischen den reintotemistischen vaterrechtlichen und den reinmutterrechtlichen Stämmen. Ich halte diesen von GRAEBNER geführten Nachweis für den bedeutungsvollsten Beitrag, der überhaupt zur Lösung des totemistischen Problems geleistet worden ist, muß aber den merkwürdigen Umstand erwähnen, daß er, obwohl bereits seit 1905 vorliegend, bis jetzt in der gesamten so umfangreichen Diskussion über den Totemismus vollständig mit Stillschweigen übergangen wurde und auch in dem vierbändigen Werk FRAZER's kein Wort der Erwähnung gefunden hat.

Was GRAEBNER für Ozeanien nachgewiesen hat, läßt sich auch für die übrigen großen Gebiete des Totemismus dartun. So gleich sehr schön für Indien. Hier ist in der Mitte der Ostküste bei den dravidischen Telugu und in Südwest-Bengalen bei den Oraon und einem Teil der Munda-Völker reiner vaterrechtlicher Totemismus in Blüte. Sowohl im äußersten Nordosten, in Assam, als in der äußersten Südwestspitze dagegen haben wir totemloses

Mutterrecht, im ersteren Gebiet bei den Khasi, Garo, Kachari, Lalung und einigen Stämmen, im letzteren bei den Tamilen, Malayalam, Tulu und Süd-Kanara. Von beiden Seiten schieben sich dann zu der rein totemistischen Mitte hin Übergangsstämme ein, die Totemismus entweder mit offenem Mutterrecht haben, wie mehrere nordkanarische und Telugu-Kasten, die Gondi u. a., oder starke Spuren des Mutterrechts aufweisen, wie die meisten Munda-Stämme. Ich betrachte die Munda-Mon-Khmer-Stämme als Träger des älteren Mutterrechts, während die West-Dravida eine jüngere Form desselben sind und die Ost-Dravida den Totemismus halten[1].

In Afrika zieht sich ein Gebiet totemismusfreien Mutterrechts von der Mitte der Ostküste, in den Yao beginnend, mit den Makua und Makonde bis in den Kongo hinein. Das eigentliche Gebiet des reinen vaterrechtlichen Totemismus haben wir im West-Sudan, ein anderes in Ostafrika. Dementsprechend finden sich Stämme mit mutterrechtlichem Totemismus am Kongo selbst und im südlichen West-Sudan, bei Ewe- und Tschwi-Stämmen, während sonst im Süden entweder mutterrechtliche und vaterrechtliche Totem-Clans nebeneinander vorkommen, wie bei den Herero, oder Spuren des Mutterrechts sich zeigen, so bei den Betschuanen und Angoni. Solche Spuren treten noch stärker auf bei einer ostafrikanischen Gruppe, die aus den Kavirondo, Bageshu, Bakene, Basoga, Bateso, Baganda und Banyoro zusammengesetzt ist. Eine zweite Gruppe reinen Mutterrechts haben wir in Nordost-Afrika bei hamitischen Stämmen, bei den Kunama, Bari, Takue-Bilin, Beni Amer, Bogos, früher auch bei den Bedja und den alten Ägyptern, den alten Lybiern und den Berbern und Tuareg; bei den Ägyptern war dazu auch diejenige Art des Totemismus in Geltung, die noch jetzt im West-Sudan sich findet. Es will mir scheinen, als seien die Sudan-Neger die Träger des vaterrechtlichen Totemismus, während die Bantu-Neger das totemismusfreie Mutterrecht brachten, und die hamitischen Stämme ursprünglich weder das eine noch das andere kannten, sondern erst auf ihren Wanderungen eines von beiden, seltener beides, annahmen, zumeist aber von beiden sich frei hielten.

In Nord-Amerika ist der gesamte Nordwesten und Südosten von Stämmen mit Mutterrecht, der Südwesten und Nordosten und die Mitte von Stämmen mit vortotemistischem oder totemistischem Vaterrecht erfüllt. Zwei Völkerfamilien sind besonders die Träger des zuerst totemfreien mutterrechtlichen Zweiklassensystems: die zahlreichen Dene- oder Athapasken-Stämme im Nordwesten und Südwesten und die Irokesen im Seengebiet. Von den ersteren haben die Tlinkit und Haida und durch diese die Tsimshian und nördlichen Kwakiutl Mutterrecht und Zweiklassensystem, von den letzteren die Algonkin-Stämme der Huronen und Delawaren ebenfalls beides und durch diese wahrscheinlich die gesamten Golfnationen das Mutterrecht erhalten, die ursprünglich vaterrechtlich-totemistisch waren. Auch jetzt noch Träger des vaterrechtlichen Totemismus sind im Nordwesten die Kwakiutl und im Zentrum vor allem die Algonkin-, die Sioux- und die Pani-Stämme. Auch die Pueblo-Stämme gehörten ur-

[1] [Den Nachweis für diese und andere Indien betreffenden Aufstellungen denke ich in kurzem an einer anderen Stelle zu erbringen.]

sprünglich dieser Gruppe an, wie die Stämme von Tewa, Taos und Sta. Clara und die noch weiter südwestlich wohnenden Mohave bezeugen, die alle noch jetzt rein vaterrechtlichen Totemismus aufweisen; die übrigen Pueblo-Stämme werden ihre jetzige Mutterfolge von den später eingedrungenen Dene-Stämmen, den Navaho- und Ost-Apachen, erhalten haben. Die Stämme Kaliforniens bis zu den Selish hinauf, dann die Kiowa, Cheyenne, Arapaho, Schwarzfuß-Indianer und Kri gehören noch älteren Stufen an, sie kennen weder Totemismus noch Mutterfolge.

Indem wir so Mutterrecht von Totemismus scheiden, gelangen wir nach zwei Seiten hin zu, zunächst freilich nur negativen Bestimmungen auch des Totemismus selbst, die, wie wir später sehen werden, aber doch auch den Weg zu seiner positiven Bestimmung ebnen. Schon Ernst Grosse hat in seinem bahnbrechenden Werke „Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft" (Freiburg-Leipzig 1886) die Entstehung des Mutterrechtes abgeleitet aus dem Pflanzenbau der Frau, die von ihrer früheren Tätigkeit des Pflanzensammelns zur Pflanzenzucht überging, dadurch den Boden wertvoll machte und das Privateigentum auf diesem von ihr bearbeiteten Boden hervorrief. Graebner hat diese Darlegung verstärkt durch den Nachweis, daß den mutterrechtlichen Stämmen das Rechteckhaus mit Giebeldach eignet, was auf eine bedeutendere Seßhaftigkeit und auf Dorfanlage hindeute. Im dritten Bande „Völker und Kulturen" des Werkes „Der Mensch aller Zeiten" (Berlin 1915ff.) werden P. Koppers und ich noch eine Reihe neuer Momente nach dieser Richtung hin anführen, so daß die Gross'sche Theorie wohl zur ziemlichen Gewißheit sich wird erheben lassen. Dann bedeutet die Scheidung des Mutterrechtes vom Totemismus nichts anderes, als daß der Totemismus nichts mit den Anfängen des Pflanzenbaues zu tun und denselben in keiner Weise hervorgebracht hat. Nach dieser Richtung hin hatte sich ja auch schon Frazer gegenüber den übermäßigen Totemismusschwärmereien einiger französischer Autoren ziemlich skeptisch ausgesprochen[1].

Aber noch eine andere wertvolle Bestimmung können wir hier gewinnen. Neben den Tiertotems können auch Pflanzen als Totems erscheinen. Die meisten Autoren sind der Ansicht, daß das Tiertotem die ältere, das Pflanzentotem die jüngere Bildung sei. Man konnte das schon einigermaßen aus der Verbreitungskonfiguration schließen. In Ozeanien treten in den älteren Randgebieten Australiens nur Tiere als Totems auf, während die jüngeren Gebiete Zentral-Australiens (Aranda, Dieri, Arabana, Buandik) reichliche Entwicklung des Pflanzentotemismus zeigen. Fast das gesamte totemistische Gebiet von Neu-Guinea, Melanesien, Indonesien und Indien gehört dieser jüngeren Form an; Indien weist sogar mehrere Stämme auf, wo die Mehrzahl, einige, wo die Gesamtheit der Totems aus Pflanzen besteht. Auch Afrika zeigt in der Mehrzahl seiner Gebiete neben dem Tier- den Pflanzen- und Sachentotemismus; aber dort, wohin wir den eigentlichen Sitz des vaterrechtlichen Totemismus in Afrika verlegt hatten, auf der Strecke nördlich vom Kongo im West-Sudan, treffen wir große Gebiete ausschließlichen Tiertotemismus an. In Nord-Amerika

[1] Frazer, IV, S. 19ff.

grenzen sich beide Gebiete ziemlich scharf voneinander ab: der gesamte Norden bis etwa zur jetzigen Nordgrenze der Vereinigten Staaten und das gesamte Gebiet der großen Seen kennen nur Tiertotemismus, der Süden weist daneben auch zahlreiche Pflanzen- und Sachentotems auf. Dieser aus der Konfiguration der räumlichen Verbreitung des Pflanzentotemismus gewonnene Beweis von dem jüngeren Alter desselben läßt sich nun noch verstärken durch den Hinweis auf die Tatsache, daß überall, wo Pflanzentotemismus vorkommt, entweder Mutterfolge des Totems herrscht oder in anderer Weise bedeutendere Einflüsse des Mutterrechtes sich offenbaren. Man darf also annehmen, daß die Pflanzentotems erst nach der Vermischung des ursprünglich vaterrechtlichen Totemismus mit mutterrechtlichen Pflanzenbauern aus der Mentalität der letzteren nach Analogie der ihnen ursprünglich fremden, von ihnen dann aber übernommenen Tiertotems hervorgegangen sind.

Von gegnerischer Seite wird man sich beeilen, dieser ganzen Darlegung ein so mit Totemismus erfülltes Gebiet, wie Australien es ist, entgegenhalten: dort gebe es zahlreiche mutterrechtliche Stämme mit Totemismus und speziell auch mit Pflanzentotemismus, aber nirgendwo sei dort der Pflanzenbau in Übung; also könne dieser nicht gut die Ursache weder der Mutterfolge noch des Pflanzentotemismus sein. Darauf ist zu erwidern, daß die mutterrechtliche Kultur in Australien nur zu einem Teil angenommen wurde, was sich auch gerade in einem anderen hierhin gehörenden Punkt sehr bezeichnend offenbart: Australien hat auch nicht das sonst dem mutterrechtlichen Kulturkreis eigentümliche Rechteckhaus, die Vorbedingung und den Ausdruck der Seßhaftigkeit, übernommen. Wir müssen also das in Australien auftretende Mutterrecht als ein verstümmeltes, degeneriertes Mutterrecht bezeichnen: es fehlt ihm etwas Wesentliches davon, die wirtschaftliche Grundlage und Voraussetzung des Mutterrechts: der durch die Frau eingeführte Pflanzenbau. Man sieht daraus, wie gefehlt es ist, bei der Erörterung über das Wesen und den Ursprung des Mutterrechts Australien so in den Vordergrund zu stellen, wie es von manchen Autoren geschah. Wir werden später sehen, daß über den australischen Totemismus etwas ganz Ähnliches geurteilt werden muß.

5. Innere Wesensbestimmung des Totemismus.

Nachdem wir durch eine Reihe von Eliminationen wesensfremder Dinge den Totemismus isoliert und dadurch leichter in seinem eigenen Wesen erkennbar gemacht haben, wollen wir seiner inneren Wesensbestimmung jetzt direkt nähertreten.

a) Inneres Verhältnis zum Totem.

Da ist zuerst die Art der Beziehung zu untersuchen, in welcher die menschliche Gruppe zu ihrem Totem steht. Wir können sie kurz dahin präzisieren, daß die Glieder der menschlichen Gruppe, des Totem-Clans, wie wir sie nennen, sich verwandt glauben mit den Gliedern einer bestimmten Art von Tieren oder Pflanzen. Die Art dieser Verwandtschaft kann eine doppelte sein: man glaubt von dem betreffenden Tier oder der Pflanze abzustammen — Abstammungsverwandtschaft —, oder man erzählt, der Vorfahr der

in Rede stehenden menschlichen Gruppe sei in der Vorzeit einmal mit dem Ahnherrn der tierischen Art entweder in freundlicher oder in feindlicher Weise zusammengetroffen, sei von ihm zumeist irgendwo unterstützt, seltener von ihm geschädigt worden, und seitdem besteht zwischen den beiderseitigen Abkömmlingen ein Verhältnis gegenseitigen Sichrespektierens — Parallelverwandtschaft. In Ozeanien herrscht zumeist der Glaube an die Abstammung; in Indonesien tritt daneben auch die Parallelverwandtschaft auf; in Afrika ist letztere bei weitem vorwiegend; in Nord-Amerika ist umgekehrt der Abstammungsgedanke bei weitem stärker verbreitet; für Indien, und auch für Süd-Amerika, sind wir über diesen Punkt so spärlich unterrichtet, daß sich kein allgemeines Urteil aussprechen läßt. Der Glaube an die Parallelverwandtschaft blaßt bei manchen Stämmen noch mehr ab, so daß oft einzig die Anordnung der Vorfahren als Grund der totemistischen Gebräuche angeführt wird.

Hand in Hand mit diesem intellektuellen Glauben an die Verwandtschaft geht auch eine gewisse Haltung der Gefühle, die es nicht leicht ist genau zu definieren. Es ist sicher kein Gefühl religiöser Verehrung oder gar Anbetung, eben weil es nicht aus religiösen, sondern aus sozialen Ursachen hervorgeht. Es ist eine Art reverentialer Scheu, die einerseits aus der Ehrfurcht vor den Vorfahren, anderseits aus der Furcht ihre Nahrung entnimmt, daß die Nichtbeobachtung der totemistischen Gebräuche bestimmten Schaden bringen könne.

b) Verbot des Tötens und Essens des Totems.

Unter diesen Gebräuchen sind vor allem die Gebote zu nennen, das Totem nicht zu töten oder, wenn es eine Pflanze oder Sache ist, nicht zu beschädigen oder zu zerstören, und das Gebot, es nicht zu essen bzw. nicht zu gebrauchen. Beide Gebote stehen nicht ganz auf gleicher Stufe: es gibt Stämme, bei denen es erlaubt ist, das Totem zu töten, aber gegessen werden dürfte es nur von solchen, deren Totem das Tier (oder die Pflanze) nicht ist. Über einzelne Gebiete sind wir allerdings gerade in diesem Punkt sehr schlecht unterrichtet. Unglaublicherweise wissen wir von dem ganzen so bedeutsamen nordamerikanischen Gebiet fast nirgendwo, wie es mit diesen Verboten steht; man sieht, daß die allzu weitgehende Spezialisierung unserer Wissenschaft auch Schaden bringen kann. Auch in Afrika gibt es besonders im Osten und am Kongo noch manche Gebiete, wo wir über diesen Punkt nicht unterrichtet sind; wo Nachrichten vorliegen, erblicken wir überall beide Gebote in voller Kraft[1]. Dasselbe gilt für das gesamte indische Gebiet, während in Indonesien, wo wir allerdings nur notdürftig unterrichtet sind, nur das Verbot zu essen zu bestehen scheint; dasselbe ist auch der Fall bei den nordaustralischen Stämmen. Dagegen stehen im ganzen übrigen ozeanischen Gebiet beide Verbote, besonders aber das Speiseverbot, in voller Kraft, so daß die Ausnahmen von Zentral-Australien — Aranda, Dieri u. a. —, wo das Essen immer oder bei gewissen

[1] [Jetzt richtiger bei ANKERMANN: „. . . manche Stämme dürfen das Totemtier zwar nicht essen, aber doch töten. Das wird berichtet von den Bakuba, Ja-Luo, Wagogo, Wahehe. Andere töten das Tier ruhig und entschuldigen sich nachträglich bei ihm (Nandi, Betschuanen), oder sie nehmen eine Zeremonie vor, die wohl das erschlagene Tier versöhnen soll (Tschwi, Betschuanen) . . . . .“ (a. a. O. S. 146)].

Zeremonien erlaubt ist, als eine Anomalie oder ein Verfall betrachtet werden müssen, deren Entstehung ich in meiner Abhandlung „Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen“ [1] dargelegt zu haben glaube. Ich kann also WUNDT nicht beistimmen, wenn er den „genießenden Totemismus“, d. h. denjenigen, der das Speiseverbot nicht befolgt, als den ursprünglichen betrachtet, aus dem der „entsagende“, der es befolgt, erst später entstanden sei [2].

c) Einige spezielle Arten von Totems.

Gerade hinsichtlich der beiden Gebote des Nichttötens und Nichtessens ist es nützlich, einige Einteilungen der Totems aufzustellen, die in dieser Hinsicht Besonderheiten aufweisen.

Da sind zunächst die Partial- (oder Teil-)totems, wo nur ein Teil eines Tieres (einer Pflanze, eines Gegenstandes) nicht gegessen (gebraucht oder berührt) werden darf. Wie schon FRAZER hervorhebt, finden sich diese häufiger bei solchen Totems, die besonders geläufige Nahrungsmittel sind, so bei denjenigen Hirtenvölkern, die durch spätere Mischung Totemisten geworden sind. Hier sind z. B. in Ost-Afrika bei den Bahima-Stämmen für gewisse Clans nur bestimmte Teile der Kuh Totems; man sieht leicht, wie dadurch die Beobachtung des Speiseverbotes klugerweise erleichtert worden ist. Solche Partialtotems finden sich in Afrika bei den Herero, Angoni, Wahehe, Wagogo, Tavete, Bahima, Banyoro; in Ozeanien auf Tikopia und in Zentral-Australien; in Indien bei den Oraon; in Nord-Amerika bei den Omaha. FRAZER nennt diese Totems „split-totems“. Diese Bezeichnung würde aber wohl besser aufbewahrt bleiben ausschließlich für die Fälle, wo von einer Tierspezies ihre Spielarten — z. B. rote Kuh, schwarze Kuh u. dgl. — als besondere Totems gelten, was ebenfalls bei einigen Stämmen Nord-Amerikas und Afrikas vorkommt.

Eine andere Art Totems sind die indirekten Totems, die sich bei den Fõ-Stämmen in Togo und bei mehreren vorderindischen Stämmen finden. Hier ist für bestimmte Gruppen verboten, das zu essen (zu gebrauchen, zu berühren), was mit bestimmten Tieren, Pflanzen oder Sachen in Berührung gekommen oder sonst in irgendeiner Weise in Verbindung gebracht worden ist. So darf bei den Fõ die Klasse der Dakpa (Bogenmacher) das Essen nicht genießen, das auf einem Feuer gekocht wurde, welches mit der Bogensehne in Berührung kam. (P. FR. WOLF, „Anthropos“, VII [1912], S. 81.) Bei den Toreya in Vorder-Indien hat ein Clan die *kuzhal*, die von Schafhirten und Schlangenzauberern gespielte Flöte, zum Totem; er muß, wenn sie während einer Mahlzeit erschallt, das Essen wegwerfen, das in dem Augenblick noch übrig ist [3].

Bei einer Reihe von totemistischen Völkern hat jede Gruppe nicht bloß eines, sondern mehrere Totems zu beachten. Wenn das ohne bestimmte Regel geschieht, so wollen wir diese Totems als Multiplextotems bezeichnen. Wenn dagegen mit einer gewissen Gesetzmäßigkeit in jeder Gruppe bestimmte Tiere oder Pflanzen oder Sachen kombiniert werden müssen, so sprechen wir

[1] Zeitschr. f. Ethn., XL (1908), S. 873 ff.

[2] WUNDT, „Völkerpsychologie“, Bd. II; Mythen und Religion“, 2. Teil, Leipzig 1906, S. 246 ff.

[3] THURSTON, „Castes and Tribes of Southern India“, VII, S. 177.

von Gliedtotems (engl. linked totems). So in Fidji, wo jede Gruppe ein Baum- und ein Tiertotem hat, in Tubetube und Wagawaga (Brit.-Neu-Guinea), wo jede Gruppe zum wenigsten drei Totems: einen Vogel, einen Fisch, eine Schlange, und oft auch noch ein viertes: eine Pflanze, besitzt. In einer interessanten Mitteilung wird in der nächsten „Anthropos"-Nummer A. HOCART, von Fidji ausgehend, eine Möglichkeit der Entstehung dieser Totems darlegen[1]. Gewöhnliche Multiplextotems könnten ja auch entstehen, entweder dadurch, daß außer dem Totem des Clans noch ein solches der Familie oder des Stammes zu beobachten ist, oder daß die Kinder das Totem beider Eltern beobachten müssen.

d) Religiöse und soziale Wirkungen.

Wenn in den beiden Verboten, das Totem zu töten und zu essen, nichts spezifisch Religiöses erblickt werden kann, so fragt es sich, ob in den totemistischen Kulten dieser religiöse Charakter hervortrete. WUNDT, der diese Kulte passend in zwei Gruppen zerlegt, in solche, die dem Ursprung des Totems in der Vergangenheit gewidmet sind und ihn darstellen, und in solche, die die Vermehrung des Totems für die Zukunft zum Zweck haben, spricht besonders der ersteren Gruppe diesen religiösen Charakter zu, indem sie eine Art „primitiver Theogonie" zum Inhalt haben soll[2]. Dagegen wendet sich FRAZER am Schluß in seinem Gesamtwerk, obwohl er früher etwas andere Anschauungen gehegt, entschieden gegen das Bestreben, den Totemismus überhaupt als Religion zu bezeichnen[3]; er erklärt hier ganz mit TYLOR übereinzustimmen, der sich schon früher gegen die Übertreibungen der Bedeutung des Totemismus für die Entwicklung der Religion gewendet hatte[4]. Es will mir fast scheinen, als ob FRAZER, wie früher nach der bejahenden, so jetzt nach der verneinenden Seite zu weit gegangen sei: der Totemismus, als Teilerscheinung eingegliedert in die Gesamtheit einer bestimmten Art von Weltanschauung, hat gewiß eine Art von religiöser Bedeutung; ich werde zum Schluß noch einmal darauf zurückkommen.

Über den Charakter der totemistischen Kulte ist es zurzeit schwer, ein abschließendes Urteil abzugeben, bevor nicht durch eine sorgfältige Analyse die aus den mutterrechtlichen Kulturkreisen stammenden Anteile der Männergeheimbünde mit ihren Maskentänzen wie auch der *Terra Mater*-Kulte, welch letztere besonders in Nord-Amerika sich mit ihnen gemischt haben, von ihnen ausgeschieden und sie selbst so in ihrer rein totemistischen Form dargestellt worden sind. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die totemistischen Kulte dann als besonders aktive Träger und Verbreiter des nichtanimistischen Zaubers sich erweisen werden.

Wenn FRAZER eine besondere religiöse Bedeutung des Totemismus leugnet, so stellt er um so höher die soziale Bedeutung desselben: er habe die totemistische Solidarität geschaffen, die oft stärker als die des Blutes gewesen

---

[1] [Seitdem erschienen: A. M. HOCART, „Notes on Fijian Totemism", „Anthropos", IX (1914), S. 737—739.]

[2] WUNDT, a. a. O., S. 261.

[3] FRAZER, a. a. O., IV, S. 5 ff., 29 ff.

[4] E. B. TYLOR, „Remarks on Totemism", Journal of the Anthr. Inst., XXVIII (1899), S. 144.

sei, und habe damit dem gesellschaftlichen Zusammenhang der Menschheit neue Festigungen gegeben und neue Kräfte zugeführt[1]. In der Tat hat die gemeinsame verwandtschaftliche Beziehung aller Glieder einer menschlichen Gruppe zu dem Totem ein neues festes Band um all diese Glieder geschlungen, und das Bewußtsein davon erneuert sich stets wieder in der Beobachtung der für alle Individuen dieser Gruppe gleichen Verbote des Tötens und Essens, vielfach auch in der Anbringung der Bilder des Totems auf Häusern, an Waffen, am eigenen Körper, oder durch die Benennung der Totemclans nach dem Totem, bei manchen Stämmen auch in dem Zusammenhang der Eigennamen der Individuen mit dem Totem, oder in der gemeinsamen Feier der Totemkulte. Dazu kommt, daß bei totemistischen Stämmen die Stellung des Häuptlings und damit wiederum auch die Festigkeit des Clans vielfach mächtig gestärkt wird dadurch, daß er zugleich Zauberer ist. Aber so sehr man auch dies alles betonen mag, so darf man doch nicht so weit gehen, vom Totemismus überhaupt jegliche sozialisierende Kraft abzuleiten, wie es DURKHEIM in seinen „Formes élémentaires de la vie religieuse" (Paris 1912) tat, ein Versuch, dessen Einseitigkeit noch verschärft wird dadurch, daß ausschließlich der Totemismus der Zentral-Australier als der Anfangszustand der gesellschaftlichen Entwicklung hingestellt wird; dieser Versuch ist denn auch mit seltener Einmütigkeit abgelehnt worden.

e) Die Exogamie.

Demgegenüber hatten wir bereits früher festgestellt, daß es schon vor dem Totemismus vollständig entwickelte gesellschaftliche Bildungen gibt bei einer Reihe von ethnologisch älteren Stämmen. Auch FRAZER gibt zu: „Yet it would doubtless be a mistake to imagine that even totemism is a product of absolute primitive man... The craddle of totemism was not, so far as we can conjecture, the craddle of humanity"[2]. Anderseits ist FRAZER, wie heute wohl die meisten Ethnologen, zu der Ansicht gelangt, daß eine für die soziale Entwicklung der primitiven Menschheit so wichtige Erscheinung, wie die Exogamie es ist, mit dem Totemismus in keinem inneren Zusammenhang steht, sondern einen unabhängigen Ursprung hat.

Ich kann hier natürlich nicht auf die verwickelte und weitläufige Streitfrage eingehen, wie und woher die Exogamie entstanden sei. Meine Ansicht ist die, daß sie schon vor dem Totemismus als lokale Exogamie bestand, die dann bei den totemistischen Stämmen zunächst auch als solche mit dem Totemclan sich verband, der schon deshalb, weil er in der Vaterfolge sich vererbte, ebenfalls fest lokalisiert war; diese feste Lokalisierung war noch bestärkt dadurch, daß, wie GRAEBNER gezeigt hat, hier auch zum erstenmal eine Art des festen Hauses, die runde Kegeldachhütte, auftritt. Es fällt also bei den totemistischen Stämmen ursprünglich Clanexogamie mit Lokalexogamie tatsächlich zusammen. Anders freilich gestaltete sich die Entwicklung im Geiste der Angehörigen der Clans selbst. Durch den Glauben an die Verwandtschaft mit dem Totem treten die Clanmitglieder in ein Verwandtschaftsverhältnis auch zu-

[1] FRAZER, IV, S. 38 ff.
[2] FRAZER, IV, S. 17.

einander, und die totemistische Clanexogamie stützt sich sehr mehr und mehr auf das Bewußtsein dieser gegenseitigen Verwandtschaft, kraft deren dann die Ehe mit Angehörigen desselben Clans untersagt war.

So konnte diese Clanexogamie auch dann bestehen bleiben, als ihr erster Ursprung, die Lokalisierung der Clans, durch Einwirkung der Mutterfolge, durch welche allmählich Angehörige der verschiedenen Clans in jeden Ort gelangten, aufgehoben wurde. Durch Einwirkung der Mutterfolge und die damit oft verbundene Eingliederung der vielen Totemclans in das Zwei- (oder das aus diesem hervorgegangene Vier- oder Acht-) klassensystem derselben entstand oft doppelte Exogamie, die der Klassen und die der Clans; in manchen Fällen ging aber die Exogamie der Totemclans ganz verloren, was gewöhnlich mit einem Verfall des Totemismus überhaupt Hand in Hand geht. Derartiges läßt sich beobachten bei mehreren Stämmen von Zentral-Australien. Anderswo ist es die Einwirkung der exogamfreien großfamilialen Systeme der Viehzüchter oder des jüngeren Mutterrechts, welches die Exogamie der Totemclans verschwinden läßt. Das ist der Fall im gesamten Indonesien, auf Madagaskar und bei mehreren Hirtenstämmen Ost-Afrikas (Nandi, Wahehe), ferner in Altägypten, in ganz Nord-Afrika und im Sudan bis an die Westküste. Man darf also nicht ohne weiteres das Fehlen der Clanexogamie als entscheidenden Grund gegen die Annahme von Totemismus anführen, wie das eine Anzahl Ägyptologen für Ägypten und einige französische Ethnologen (MAURICE DELAFOSSE) für den Sudan tun.

6. Die mutterrechtliche Familie der seßhaften Ackerbauer und die patriarchale Großfamilie der nomadistischen Viehzüchter.

Wenn man die Auffassung zurückweisen muß, als sei der Totemismus der Ursprung und der nährende Quell der ersten sozialen Entwicklung überhaupt gewesen, so kann man auch der Anschauung nicht beitreten, welche annimmt, der Totemismus habe die erste eigentliche feste Stammesbildung bei den Völkern vollzogen, nachdem vorher bloß die lose Hordenbildung geherrscht habe. Das ist die Meinung WUNDT's in seinem neuesten Werk „Elemente der Völkerpsychologie" (Leipzig 1912), der auf das Zeitalter des primitiven Menschen ganz allgemein ein „totemistisches Zeitalter" folgen läßt, welches dann durch ein „Heldenzeitalter" abgelöst worden sei. In das totemistische Zeitalter verlegt WUNDT die Anfänge sowohl der Pflanzen- wie der Tierzucht. Keines von beiden ist zutreffend.

Ich habe bereits vorhin (siehe S. 600) dargelegt, daß die Anfänge des Pflanzenbaues den mutterrechtlichen Stämmen zugehören, und daß diese gegenüber den totemistischen eine völlig selbständige Entwicklung darstellen. In der Tat sehen wir hier das ältere Hordenstadium in eine selbständig neben dem Totemismus verlaufende Entwicklungsbahn gelenkt, die eine von dem Vaterrecht des Totemismus vollständig differierende Form aufweist in den mannigfachen Bildungsarten der mutterrechtlichen Familie, wo der Mann entweder in seinem Stamm bleibt und seine Frau nur von Zeit zu Zeit besucht, oder wo der Mann in den Stamm der Frau zieht für immer oder zeitweilig, oder wo sie zwar zu ihm zieht, aber die Kinder mehr zu ihrem mütterlichen Onkel

als zu ihrem Vater in Beziehung stehen: das alles sind Formen, die mit keinem Totemismus etwas zu tun haben und deshalb in kein „totemistisches Zeitalter" hineingehören.

Aber es gibt noch eine andere Bahn sozialer Entwicklung, die nicht in das „totemistische Zeitalter" hineingehört, sondern die ebenfalls selbständig neben ihm wie auch neben der mutterrechtlichen Entwicklungsbahn herläuft. Das ist die der viehzüchterischen Nomadenvölker mit ihren losen Stammesorganisationen und ihrer stark und fest entwickelten Familienform, die zur Großfamilie wird und durch Patriarchat und Erstgebornenrecht eine noch stärkere Festigung erhält. Auch das ist eine soziale Bildung, die mit den totemistischen Formen nichts gemein hat und nicht aus ihnen abgeleitet werden kann. Für die ganze fernere soziale Entwicklung aber sind gerade diese viehzüchterischen Nomadenvölker, die turkotatarischen, die indo-europäischen, und die hamito-semitischen, von der ausschlaggebendsten Bedeutung geworden; denn sie, und nicht die totemistischen Stämme, haben den weiteren Aufstieg auf der Leiter der sozialen Entwicklung herbeigeführt, indem sie über die totemistischen und mutterrechtlichen Völker herfielen und deren Dorf- und Stadtstaaten zu Großstaaten zusammenzwangen, in denen sie die Aristokratie und die Königsfamilien stellten, dadurch das hierarchische Prinzip in die Gesellschaftsordnung einführten und neben der bisherigen, sozusagen horizontalen Gliederung der Gesellschaft jetzt auch eine vertikale zur Durchführung brachten.

7. Totemismus und Viehzucht.

Aber ist denn nicht gerade die Züchtung des Tieres eines der genuinsten Produkte des Totemismus? Das glaubt allerdings Wundt, und auch Graebner teilt einigermaßen diese Ansicht; Frazer, der sie zuerst aufgebracht zu haben glaubt, steht dieser Anschauung jetzt sehr skeptisch gegenüber und findet keine positiven Belege dafür[1]. Ich glaube, nachdem ich mich in der letzten Zeit ganz besonders mit dieser Frage beschäftigt habe, noch weiter gehen und sie vollständig ablehnen zu müssen. Ich werde meine Gründe, die ich hier nicht ausführlich entwickeln kann, im dritten Bande „Völker und Kulturen" des „Mensch aller Zeiten" darlegen, hier sei nur kurz der Gang der Beweisführung angedeutet.

Die hervorragendsten großen Zuchttiere, Renntier, Kamel, Pferd, gehen ohne allen Zweifel auf die jetzigen turkotatarischen Völker zurück, bei denen aber, abgesehen von einigen Randstämmen, keinerlei Totemismus zu finden ist. Auch die Zähmung des Rindes und Büffels kann von den südlichsten Stämmen dieser Völkerfamilie ausgegangen sein; es ist auch noch möglich, daß sie von Völkern der jüngeren mutterrechtlichen Strömung des Neolithikums in Mittelasien vorgenommen wurde, keinesfalls aber von totemistischen Völkern, die es in diesem Zeitraum dort nicht gibt. Es ist höchstens die Züchtung des Esels und die des Kleinviehs, der Ziege und des Schafes, die in totemistische Gebiete hineinfallen kann; ein positiver Beleg liegt auch dafür nicht vor, und es ist mindestens gerade so wahrscheinlich, daß auch

[1] Frazer, IV, S. 20 ff.

diese in Mittelasien erfolgt ist. Die indo-europäischen Völker, die zu Beginn ihrer Entwicklung weit vorwiegend, wenn nicht ausschließlich viehzüchterische Nomaden waren, und deren Ursitze ich mit J. Schmidt, O. Bremer, E. Meyer, J. de Morgan gleich anschließend an die der turkotatarischen Völker in den Steppen des nördlichen Turkestan und südlichen Rußland suche, kennen an sich keinerlei Totemismus und haben ihn erst in ihren europäischen und indischen Einwanderungsgebieten teilweise angetroffen. Die hamito-semitischen Stämme, besonders die nach Afrika übergesetzten, weisen allerdings jetzt vielfach Totemismus auf; aber es ist fast allgemeine Ansicht, daß das erst durch die Mischung mit totemistischen Negervölkern eingetreten sei, wie umgekehrt auch die Viehzucht mehrfach von Negervölkern am Nil und in Süd-Afrika übernommen worden ist.

8. Die wirtschaftliche Bedeutung des Totemismus.

Wenn also alle beide für die wirtschaftliche Entwicklung des Menschen so folgenschweren Fortschritte, die Einführung der Pflanzenzucht wie auch der Viehzucht, vollständig unabhängig vom Totemismus sich vollzogen haben, ist er dann für die wirtschaftliche Entwicklung vollständig bedeutungslos geblieben? Frazer neigt sich dieser Ansicht zu, wenn er schreibt: „On the whole, then, there is little to shew that totemism has contributed anything to the economic progress of mankind[1].“ Aber er korrigiert sich schon eigentlich selbst, wenn er fortfährt: „But while totemism has not demonstrably enlarged the material ressources or increased the wealth of its votaries, it seems unquestionably to have done something to stir in them a sense of art and to improve the manual dexterity which is requisite to embody artistic ideals“[2] In der Tat ist die Entfaltung der bildenden wie der redenden Kunst bei den totemistischen Stämmen, im engen Anschluß an die so oft zu wiederholende Darstellung des Totems, etwas in die Augen Springendes, wie auch die weitere Entfaltung des Körperschmucks und die Anfänge der dramatischen Kunst in der Totemkultur.

Aber Graebner hat die Möglichkeit geliefert, darzutun, daß hier auch noch ein bedeutungsvoller wirtschaftlicher Fortschritt vorliegt: er wies nach, daß auch diese Völker zum erstenmal ein festes Haus, die runde Kegeldachhütte, aufweisen. Da ein totemistischer Stamm, bei Abwesenheit von Pflanzenbau und Viehzucht, die ihm beide fremd sind, noch immer auf der Sammelstufe steht, so setzt bei ihm eine feste Wohnstätte, in Hinsicht auf die Beschaffung der nötigen (tierischen) Subsistenzmittel, einen besonderen Reichtum an Wild in der betreffenden Gegend voraus. Durch diesen letzteren Umstand gestaltet sich aber die Aufgabe des Mannes bei der Beschaffung der Fleischnahrung durch die Jagd jetzt ganz bedeutend leichter, und er gewinnt damit Zeit und Muße auch für andere Dinge. Einen Teil dieser Zeit verwendete er ja auf die Ausarbeitung der komplizierten Stammesverfassung und ihrer mancherlei zeremoniösen und zauberkräftigen Ritualien. Was er aber mit dem

[1] Frazer, IV, S. 24.
[2] A. a. O., S. 25.

anderen Teil angefangen, beantwortet uns schon die Prähistorie, die uns im Aurignacien und Solutreen — den beiden Schichten, welche dem Totemismus entsprechen — neben dem Einsetzen der Malerei und Skulptur und des Körperschmuckes auch die reichere Entfaltung der Stein- und Knochenwerkzeuge und -waffen bezeugt. Auch das Einsetzen einer gewerblichen Arbeitsteilung, einer Spezialisierung einzelner Industrien, das Sichauftun von Spezialwerkstätten, und im engeren Zusammenhang damit der Handelsaustausch der einzelnen Industrieprodukte machen sich bemerkbar. Das alles kennzeichnet das totemistische Zeitalter, im engeren und darum richtigeren Sinne, als den Beginn des intensiveren und systematischen Betriebes von bildender und sprechender Kunst, Handwerk, Industrie und Handel: gegenüber dem Ackerbau der mutterrechtlichen Dorfkultur und der Viehzucht der nomadistischen Kultur haben wir hier die Anfänge einer „städtischen" Kultur vor uns.

An all diesem gemessen erscheint auch der Totemismus von Australien als ein abgeschwächter und degenerierter. Daß die Kegeldachhütte nicht übernommen wurde, beweist, daß hier die wirtschaftlichen Voraussetzungen für den echten und vollen Totemismus fehlten, und wir erblicken die Folgen davon auch sofort in dem fast vollständigen Fehlen der bildenden Kunst, auch der Totemdarstellungen, und in einer bedeutend geringeren Entfaltung des Schmuckes, der Werkzeuge und Waffen. Es ergibt sich auch hieraus, wie wenig zutreffend es ist, wenn von manchen Ethnologen immer die australischen totemistischen Verhältnisse als normativ für die Beurteilung der Totemismen der übrigen Gebiete hingestellt werden.

9. Hinweise für die Methodik der Weiterforschung.

Sicherlich haben die mancherlei Eliminationen, die wir gradatim vorgenommen, uns ein Stück weiter gebracht auf dem Wege zur Lösung des totemistischen Problems. Wie weit stehen wir noch davon entfernt, und was müssen wir tun, um dieses Ziel vollends zu erreichen? Das im einzelnen darzulegen, überschreitet jedenfalls den einigermaßen doch abgesteckten Umfang der jetzigen Auseinandersetzung. Ich beschränke mich hier auf einige kurze Hinweise.

Zunächst gilt es natürlich, die zahlreichen Lücken auszufüllen, die in bezug auf die Kenntnis des Totemismus selbst noch bestehen, und auf die ich im Laufe des Referates schon hingewiesen habe: die genauere Kenntnis seiner Verbreitung, wo besonders Afrika und Neu-Guinea noch in Betracht kommen, die Erforschung der totemistischen Verbote des Tötens und Essens, der Beziehung zur Heiratsregelung, und ganz besonders der totemistischen Kulte, eine Aufgabe, die wegen der weitgehenden Geheimhaltung derselben natürlich besonderen Schwierigkeiten begegnet.

Gleich anschließend würde in der negativen Elimination besonders die genauere Feststellung des Verhältnisses der Männergeheimbünde und ihrer Schädelmaskenkulte wie auch der Agrarriten zu den eigentlichen, älteren, also Tierkulten des Totemismus sich als dringliche Aufgabe herausstellen.

Nach der entgegengesetzten Richtung hin würde aber auch nötig sein zu untersuchen, mit welchen anderen ethnologischen Erscheinungen der Tote-

mismus in mehr oder minder stabiler und organischer Verbindung steht, um so festzustellen, in welchen „monde ambiant", in welche wirtschaftliche, soziale intellektuelle, emotionelle Atmosphäre er eigentlich hineingehört, aus welchem Mutterboden er also seine Entstehung genommen und die Kraft für seine erste Entwicklung gezogen hat.

Denn das ist der erste positive Schritt zur Lösung der letzten Frage: aus welchen äußeren Verhältnissen und aus welcher Mentalität er seinen Ursprung genommen habe. In dieser Hinsicht wurde schon des Zusammenhanges des Totemismus mit der festen Wohnung der Kegeldachhütte und dadurch mit dem höheren Jägertum gedacht, aus dem sich schon gleich eine höhere Bedeutung des Mannes für den Ursprung des Totemismus — denn der Mann erhält auf der Jagd Kenntnis und Vertrautheit mit Leben und Eigenheiten der Tiere —, als auch die wirtschaftliche Charakterisierung des Totemismus als Beginn der künstlerischen, gewerblichen und Handelstätigkeit ergab. Auf dem sozialen Gebiet scheint sich der engere Zusammenhang mit der geheimen Initiation der Knaben insbesondere durch die Zirkumzision zu ergeben, durch welche einerseits die Gliederung des ganzen Stammes in die verschiedenen Altersstufen zur Ausbildung gebracht und anderseits die Bedeutung der männlichen Generation gegenüber der weiblichen stark in den Vordergrund gestellt wird. In einem gewissen inneren Zusammenhang damit scheint es zu stehen, wenn in der Mythologie das Hauptinteresse sich der Sonne zuwendet, die als der große Zeuger alles Lebens und als die Urquelle aller Kräfte der Natur gedacht wird.

Wenn man all diesen Spuren nachgeht, so will es scheinen, daß der Totemismus als Teil einer Weltanschauung aufgefaßt und dementsprechend behandelt werden müßte, die sich bestrebt, ohne persönliche Götter — und gegebenenfalls gegen sie — auf rein „sachlichem" Wege zur Erkenntnis und zur Beherrschung der Natur zu gelangen. Der Weg dazu wäre der Zauber, der präanimistische oder genauer gesagt: der nichtanimistische Zauber, zu dem Ansätze wohl schon früher vorhanden waren, der aber erst in diesem Zeitalter seine volle und sozusagen systematische Ausbildung erhielt.

(Fortsetzung folgt.)

Die ethnologische Wirtschaftsforschung.

Eine historisch-kritische Studie.

Von P. Wilh. Koppers, S. V. D.

1. Einleitendes.
2. Begriff der „Wirtschaft".
3. Die ethnologische Wirtschaftsforschung in der Zeit vom Altertum bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts.
4. Die ethnologische Wirtschaftsforschung von 1850—1890.
   a) Allgemeiner Überblick über ihre Entwicklung während dieser Zeit.
   b) Die mehr oder minder evolutionistisch gerichtete Wirtschaftsforschung.
   c) Die mehr historisch gerichtete Behandlung der ethnologischen Wirtschaftsforschung.
5. Die ethnologische Wirtschaftsforschung in der Zeit von 1890 bis zur Gegenwart.
   a) Allgemeiner Überblick.
   b) Ihre Behandlung vorzüglich bei Geographen und Ethnologen (mit Ausschluß der Vertreter der neueren kulturhistorischen Schule in der Ethnologie, über die weiter unten).
   c) Ihre Behandlung vorzüglich bei Nationalökonomen und Historikern.
   d) Die neuere kulturhistorische Schule in der Ethnologie und die ethnologische Wirtschaftsforschung.
   e) Zusammenfassung und Schluß.
   Literaturverzeichnis.

I. Einleitendes.

Zu den eifrigst erörterten Fragen in der neueren Ethnologie gehört ohne Zweifel die Frage nach den Wirtschaftsstufen oder Wirtschaftsformen der Menschheit. Wie vielseitig die Interessen sind, die hier zusammenlaufen, offenbart ohne weiteres der Charakter jener, die zu dieser Frage das Wort ergriffen haben. So meldeten sich neben Fachethnologen zu Wort Wirtschaftsgeographen, Soziologen, Psychologen, Nationalökonomen und Historiker. Eine historisch-kritische Übersicht über die stattgehabte Entwicklung zu geben, ist der nächste Zweck der nachfolgenden Ausführungen. Ein weiterer Zweck der Arbeit ist ferner, den Forscher-Ethnologen und Forscher-Missionären von neuem und mehr zum Bewußtsein zu bringen, von welcher Wichtigkeit die hier in Frage stehenden Dinge sind, die erfahrungsgemäß leider so oft vernachlässigt werden.

Wir stehen bei unserer Kritik auf dem Boden der neueren kulturhistorischen Schule in der Ethnologie. Da diese in der völkerkundlichen Forschung in erster Linie eine Geschichtswissenschaft (Kulturgeschichte) erblickt, so fordert sie konsequent für sie die Anwendung einer historischen Methode. Mit Hilfe dieser Methode glaubt die neue Schule manche der ethnologischen Probleme, wenn nicht restlos gelöst, so doch in ein neues Licht gerückt zu haben. Unsere Arbeit wird einerseits ergeben, daß die ethnologische Wirtschaftsforschung den gleichen Weg zu gehen hat, wie die Gesamtethnologie überhaupt. Auch der Entwicklungsgang, den die menschliche Wirtschaft im einzelnen genommen hat, ist zuerst und vor allem ein kulturhistorisches Faktum. Dem aber ist seiner Natur nach nur mittels einer historischen Forschungsmethode beizukommen. Anderseits gedenken wir im besonderen zu zeigen, wie gerade die Verhältnisse und Dinge der ethnologischen Wirtschaft ganz wesentlich mit berufen sind, das große Ziel der kulturhistorischen Schule — Historisierung der Entwicklung der sogenannten „geschichtslosen" Völker — verwirklichen zu helfen.

2. Begriff der „Wirtschaft[1]".

Das Studium der Arbeiten, welche sich mit den Formen der menschlichen Wirtschaft befassen, belehrt bald, daß die Autoren in bezug auf den Begriff „Wirtschaft" wenig einig sind. Wir halten es daher nicht für unangebracht, eine kurze orientierende Auseinandersetzung hierüber unseren weiteren Ausführungen vorauszuschicken.

In der Umschreibung des Begriffes „Wirtschaft" und „wirtschaftliche Tätigkeit" treten uns in der neueren Ethnologie drei Anschauungen entgegen. Zwei davon stehen einander extrem gegenüber, die dritte liegt in der Mitte zwischen beiden, und diese kommt nach unserer Meinung der Wahrheit am nächsten. Nach der einen der beiden einander extrem gegenüber stehenden Aufstellungen finden wir schon im Tierreiche — etwa bei Bienen, Ameisen und Hamstern — eine ausgedehnte wirtschaftliche Betätigung, während nach der anderen von Wirtschaft erst in den fortgeschritteneren Stadien der Menschheitsentwicklung gesprochen werden darf, jedenfalls das urzeitliche Sammeln und Jagen mit dem Namen Wirtschaft nicht belegt werden kann. Im Sinne der ersteren Ansicht ist beispielsweise ganz die Arbeit „Les origines naturelles de la propriété"[2] von Petrucci abgefaßt, eine Arbeit, in der die Formen des Eigentumsrechtes durch die verschiedenen Klassen des Tierreiches und der niederen Menschheit verfolgt und miteinander verglichen werden. Viel früher schon finden wir derartige Gedankengänge bei dem Turiner Professor S. Cognetti de Martiis. Er entwickelte dieselben in seiner aus vier Büchern bestehenden Arbeit „Le forme primitive nella evoluzione economica[3]". Das erste Buch, an die 150 Seiten umfassend, handelt, seinem Titel „La funzione economica nella vita animale" entsprechend, ausschließlich über ökonomisch-wirtschaftliches Tun und Treiben in der Tierwelt. Als Vertreter der zweiten Ansicht, nach der die Wirtschaft eine so späte Ansetzung erfährt, hat vor allem K. Bücher zu gelten, nach dem die Tatsache des Wirtschaftens erst bei den höherstehenden Naturvölkern erkennbar wird, dort eben, „wo wir zusammenhausende Gemeinschaften finden, welche in Beschaffung und Verwendung der ihren Zwecken dienenden Dinge nach dem ökonomischen Prinzip verfahren[4]". Es ist konsequent, wenn Bücher da für die sogenannten „niederen Jäger" nur ein vorwirtschaftliches Stadium übrig hat. Dieses Stadium nennt er „die Stufe der individuellen Nahrungssuche[5]".

---

[1] Es bedarf wohl kaum der eigenen Rechtfertigung, daß wir hier, wo wir, wie überhaupt in der ganzen Arbeit, mit der ethnologischen Wirtschaftslehre, also mit den anfänglichen primitiven Formen menschlicher Wirtschaft uns beschäftigen, nicht näher eingehen auf die vielfach recht weitläufigen Erörterungen, welche die Nationalökonomen der Begriffsbestimmung der Wirtschaft widmen, insoweit diese nicht urzeitliche, sondern moderne Kultur- und Wirtschaftsverhältnisse im Auge haben. Das schließt selbstredend nicht aus, daß wir bestrebt sein werden, Nationalökonomen gerade so wie allen übrigen Forschern, welche auf die ethnologischen Wirtschaftsverhältnisse rekurrieren, volle Würdigung angedeihen zu lassen.

[2] Brüssel 1905.

[3] Torino 1881.

[4] „Entstehung der Volkswirtschaft", 9. Aufl., Tübingen 1913, S. 30.

[5] A. a. O., S. 27.

Diesen beiden extremen Anschauungen gegenüber lautet die dritte Aufstellung, der, wie gesagt, wir uns anschließen, dahin, daß, soweit die Tatsachen der Prähistorik und der Völkerkunde uns belehren, nur der Mensch eine Wirtschaft kennt und daß er sie immer kennt. Wenn wir betonen, daß nur der Mensch sie kennt, so ist damit, wie ersichtlich, die erstere der beiden obigen Meinungen, die nämlich, welche auch das Tier wirtschaften läßt, ausgeschlossen; wenn wir ferner betonen, daß der Mensch sie immer kennt, so vindizieren wir, wie abermals ersichtlich, auch dem Vertreter der Urkultur, überhaupt dem Urmenschen, so weit nur immer Prähistorik und Völkerkunde uns heute denselben erschließen, die Wirtschaft.

Was die erstere Ansicht betrifft, die geneigt ist, auch im Tierreich eine wirtschaftliche Betätigung zu konstatieren, so werden wir weiter unten bei der näheren Darlegung dessen, was nach unserer Anschauung unter Wirtschaft zu verstehen ist, auf dieselbe zurückkommen. Hier gehen wir zunächst auf die zweite Ansicht ein, die von Wirtschaft nur bei fortgeschritteneren Stadien der menschlichen Entwicklung spricht, und der dann die dritte gegenübersteht, die sagt, daß der Mensch, wo immer man ihn findet, in irgendwie wirtschaftlicher Betätigung erscheint.

Seitdem auch in die ethnologischen Wissenschaften der extrem gefaßte Evolutionsgedanke seinen Einzug gehalten, ist die zu erörternde Frage stets akut gewesen. Denn, wenn nach seiner Voraussetzung der Anfang ein kulturloser war, dann natürlich auch ein wirtschaftsloser. Eine konkrete Darlegung so gerichteter Gedankengänge wird schneller und besser Einblick tun lassen in das, was in Frage steht, als bloß theoretische Auseinandersetzungen dies vermögen. Ich beziehe mich zu diesem Zwecke kurz auf die einleitenden Ausführungen der vorhin schon herangezogenen Bücher'schen Arbeit. Nach Bücher nun ist das heutige Suchen nach den Kulturlosen ebenfalls aussichtslos[1]. Daß der Kulturlose aber ein Postulat entwicklungsgeschichtlich gerichteter Wissenschaften sei, und welches der Weg zu seiner Rekonstruktion, führt er mit folgenden Worten aus: „Die Voraussetzung eines solchen Urzustandes aber, in dem der Mensch mit keinen anderen Hilfsmitteln ausgerüstet, als das Tier, den Kampf um sein Dasein aufzunehmen hat, gehört zu den notwendigen Behelfen aller entwicklungsgeschichtlich vorgehenden Wissenschaften vom Menschen. Wir müssen jedoch darauf verzichten, diesen Urzustand an dem Beispiel eines bestimmten Volkes zu verdeutlichen. Dagegen hat es mehr Aussicht auf wissenschaftlichen Nutzen, wenn wir versuchen, die gemeinsamen Charakterzüge der niedrigst stehenden Menschen zusammenzustellen, um von ihnen aus zu einem Bilde der Anfänge der Wirtschaft und der Gesellschaftsbildung zu gelangen[2].“ Hypothetisches Postulat und völkerkundliche Tatsachen prallen da hart auf einander! Bücher unterläßt nicht, selber darauf hinzuweisen, wie auch die niedrigst stehenden Buschmänner und Wedda über Feuer- und Waffengebrauch verfügen, Dinge, die anerkanntermaßen kulturell [und dann doch auch wohl wirtschaftlich!] sind[3]. Es ist nun

[1] A. a. O., S. 7.
[2] A. a. O., S. 7, 8.
[3] A. a. O., S. 26, 27.

schon mehr wie interessant zu sehen, wie Bücher in seinem Eifer für die „entwicklungsgeschichtlich vorgehende Wissenschaft“ mit diesen Tatsachen fertig wird. Indem er ersucht, von diesen „anerkannt kulturellen Dingen“ zu abstrahieren, statuiert er das Stadium der individuellen Nahrungssuche, mit anderen Worten: den kultur- und wirtschaftslosen Urzustand. „Streicht man aus dem Leben des Buschmanns oder Wedda den Feuergebrauch, Bogen und Pfeil, so bleibt nichts mehr übrig als ein Leben, das in der individuellen Nahrungssuche aufgeht[1].“ „Es mag dieses Bild“, so fährt er fort, „nicht sehr anmuten; aber wir sind durch das aus der vergleichenden Beobachtung gewonnene Ergebnis geradezu gezwungen, es zu konstatieren. Es ist daran auch kein Zug erfunden. Wir haben aus dem Leben der niedrigst stehenden Stämme nur das weggenommen, was anerkanntermaßen kulturell ist: Waffen- und Feuergebrauch[2].“

Der vorliegende Fall ist so kraß in seiner Art, daß man gezwungen wird, schon an eine evolutionistische Verblendung zu glauben. Man versteht sonst mit dem besten Willen nicht, wie es möglich ist, in einem Atemzuge von Entwicklungsgeschichte zu reden und zugleich eine so starke Vergewaltigung völker- und kulturgeschichtlicher Tatsachen vorzunehmen. Man könnte mit dem gleichen Recht, per fas et nefas für einen extremen Entwicklungsgedanken eifernd, etwa folgendermaßen argumentieren: „Nimmt man dem Urmenschen Kopf und Glieder, so ist das, was übrig bleibt, gewiß kein anmutendes Bild, sondern nur ein unförmlicher Fleischklumpen. Aber es ist doch daran kein Zug erfunden. Eine entwicklungsgeschichtlich vorgehende Wissenschaft zwingt dazu, einen derartigen kopf- und gliedlosen Urahnen zu konstruieren — — —.“

Im übrigen, alles andere beiseite lassend, registrieren wir das wertvolle Ergebnis, daß selbst nach Bücher die moderne Ethnologie keine Völker kennt, die aller Kulturelemente bar wären. Daß dem die Prähistorik nicht widerspricht, ist wohl bekannt. Es genügt, hier an die berühmten Eolithen zu erinnern! Die lebhaften Debatten, die sich an dieselben anknüpften, machen auch dem Außenstehenden eines wenigstens klar, nämlich die Allgemeinheit der Überzeugung unter den Prähistorikern von dem Vorhandensein menschlicher Kultur- und Wirtschaftselemente bis in die graueste Vorzeit hinein. Diese feststehenden Tatsachen berechtigen, ja nötigen uns daher zu sagen: Ethnologie und Prähistorik berichten nach ihrem gegenwärtigen Stande nirgendwo und nirgendwann von kultur- und wirtschaftslosen Menschen.

Sollen wir uns nun selber näherhin darüber äußern, was wir unter Wirtschaft verstehen, so möchten wir uns H. Schurtz anschließen, nach dem nämlich dort die Arbeit der Nahrungsfürsorge zur Wirtschaft wird, wo man beginnt, sie zweckbewußt zu betreiben[3]. Zweckbewußt betreibt sie nur der Mensch, während die Betätigung des Tieres, mag sie auch nach außen, wie

[1] A. a. O., S. 26.

[2] A. a. O., S. 26, 27.

[3] Vgl. Schurtz, „Urgeschichte der Kultur“, Leipzig-Wien 1900. Abschn. III: „Die Wirtschaft.“ S. 206 ff.

z. B. bei Hamster und Biene, eine gewisse Kompliziertheit zur Schau tragen, über eine bloß triebartige nicht hinauskommt[1]. Auf die nach unserer Anschauung unberechtigte Einschränkung der Wirtschaft auf die Nahrungsfürsorge werden wir weiter unten zurückkommen. Das wesentliche Moment in der wirtschaftlichen Arbeit ist SCHURTZ jedenfalls zweckbewußte Betätigung, die sich dann stets, das möchten wir seinen Worten erläuternd anfügen, in der Anwendung zweckbewußter Mittel äußert, wie sie in der triebartigen Nahrungssuche der Tiere nie zutage treten.

Wir definieren hiernach die Wirtschaft als die mit zweckbewußten Mitteln planmäßig geübte Fürsorge von seiten des Menschen im Interesse der Erhaltung seines körperlichen Daseins. Wenn wir, wie ersichtlich, die SCHURTZ'sche Bestimmung der Wirtschaft zunächst zu einer planmäßig geübten Fürsorge erweitern, so tun wir das nicht ohne Absicht, sondern mit Bedacht, nämlich um die Sorge für die Zukunft, das Vorsorgen, deutlich zum Ausdruck zu bringen, ein Moment, das wir ja immer mit dem Begriff „Wirtschaft" zu verbinden pflegen. Aber, so wird man uns entgegnen, kann auf der „Stufe der individuellen Nahrungssuche", wo man so ganz im buchstäblichen Sinne des Wortes von der Hand in den Mund lebt, von einer Sorge für die Zukunft die Rede sein? Wir antworten darauf, daß, wenn auch in des Primitiven Sorge für die Zukunft vielfach weniger Systematik herrscht, und er weit entfernt ist von den Methoden, die man in dieser Hinsicht auf fortgeschritteneren Kulturstufen kennt, diese Sorge doch, abgesehen von allem anderen, nichtsdestoweniger im Prinzip tatsächlich schon zur Geltung kommt in den wirtschaftlichen Mitteln, den Geräten und Waffen, indem es ja deren ausgesprochener Zweck ist, oft auf lange Zeit der Beschaffung des Lebensunterhaltes zu dienen. Daß wir Völker ohne derartige Mittel nirgendwo antreffen, ist eine ethnologische Tatsache, die selbst, wie wir oben bereits konstatieren konnten, der Nationalökonom K. BÜCHER ohne weiteres anerkennt[2].

---

[1] „Es gibt primitive menschliche Gruppen, deren eigene Wirtschaftstätigkeit gegenüber der mancher Tiere sich sehr ärmlich ausnimmt und sich nur dadurch zu ihrem Vorteil von der anderen unterscheidet, daß sie nicht mehr rein triebartig, sondern in zweckbewußter Weise ausgeübt wird, und deshalb einer rascheren und höheren Entwicklung fähig ist, falls entsprechende Anregungen erfolgen." SCHURTZ, a. a. O., S. 214.

[2] Wo BÜCHER sich die Frage stellt nach dem Aufhören des Stadiums der individuellen Nahrungssuche — das ja nach ihm eine vorwirtschaftliche Epoche darstellt — und dem Beginne der Wirtschaft, schreibt er: „Wie sich aus der individuellen Nahrungssuche die Wirtschaft entwickelt hat, läßt sich heute kaum vermuten. Der Gedanke liegt nahe, daß der Wendepunkt da liegen müsse, wo an Stelle der bloßen Okkupation von Naturgaben zum sofortigen Genuß die auf ein entfernteres Ziel gerichtete Produktion, an Stelle der instinktiven Organbetätigung die Arbeit als zweckbewußte Verwendung leiblicher Kraft tritt." A. a. O., S. 27. Nun wohl denn, in den von BÜCHER für die primitivsten Stufen anerkannten Geräten und Waffen kommt doch „die zweckbewußte Verwendung leiblicher Kraft" und zugleich eine ganz bestimmte bewußte Fürsorge für die Zukunft deutlichst zum Ausdruck! — Übrigens erkannte bereits ein so bedeutender Kulturhistoriker wie GUSTAV KLEMM, daß Werkzeuge, Feuer, Kleidung, Schmuck usw. dem Menschen eigentümliche Dinge seien, Dinge, die auch die höher organisierten Tiere sich nicht verfertigten. G. KLEMM, „Allgemeine Kulturwissenschaft". „Die materiellen Grundlagen menschlicher Kultur." „Werkzeuge und Waffen." 1. Teil. Leipzig 1854, S. 1 ff.

Es springt hier in die Augen, wie demgegenüber die Betätigung der Tiere z. B. das Ansammeln der Vorräte von seiten der Hamster oder Bienen, ebensowenig auf einem Zweckbewußtsein basiert, als es zweckbewußte Mittel kennt, sondern rein instinktmäßig und triebartig verläuft. Und wenn, wie berichtet wird, der Affe gelegentlich Stöcke zum Werfen und Steine zum Aufschlagen von Früchten benutzt, so wird doch auch hier das völlige Fehlen jeglichen Zweckbewußtseins daraus evident, daß er nie darauf verfällt, sich selber irgendeine Art von Werkzeug zu verfertigen. Die hier obwaltenden Unterschiede zwischen Mensch und Tier sind erst kürzlich sowohl von ethnologischer als von prähistorischer Seite treffend herausgestellt worden. So schreibt einerseits M. Moszkowski: „Das Tier frißt, weil es Hunger hat, der Mensch, damit er nicht Hunger leide, d. h. der Mensch sorgt vor, er schafft sich Mittel für diesen Kampf (ums Dasein), oder mit anderen Worten, das Tier ist Gast auf der Erde, der Mensch Wirt[1].“ Anderseits lesen wir bei H. Obermaier: „Es frägt sich, ob wir berechtigt sind, Affen überhaupt die Herstellung von echten Werkzeugen zu imputieren. Die moderne Zoologie stellt dies unzweideutig in Abrede. Es ist eine allbekannte Erscheinung, daß Affen gelegentlich Steine, wie die Natur sie ihnen bietet, zum Schlagen benützen, sei es, um sich zu verteidigen, oder um Fruchtkerne aufzuklopfen, in keinem Falle aber ist nachgewiesen, daß sie Artefakte, Werkzeuge hergestellt hätten, auch nicht in zoologischen Gärten. Das Werkzeug ist eine Verlängerung und Vervollständigung des Organs, eine „Organprojektion“ des menschlichen Körpers, wodurch eine Leistung mit einem Bruchteil des Kraftaufwandes, der ihr eigentlich entsprechen müßte, bewältigt wird. Es setzt die Kenntnis eines gewollten Zwecks und des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung voraus. Das überlegt ausgedachte, in die brauchbarste Form gebrachte und dann als „Typus“ beibehaltene Werkzeug schiebt sich als Mittel zwischen Mensch und reine Tierheit, die sich mit der vollen Wucht auf das Objekt stürzt, und ist damit ein spezifisch menschliches Besitztum, das unser Herrschaftsverhältnis über die Natur am deutlichsten zum Ausdrucke bringt[2].“

Wenn Schurtz alsdann, wie wir bereits bemerkten, ausschließlich die Arbeit im Sinne der Nahrungsfürsorge Wirtschaft nennt, so müssen wir darin

---

[1] M. Moszkowski, „Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker“ (unter besonderer Berücksichtigung der Papua von Neuguinea und der Sakei von Sumatra), Jena 1911, S. 2.

[2] H. Obermaier, „Der Mensch der Vorzeit“, 1912, Kap. 9. „Der Tertiärmensch und die Eolithenfrage“, S. 411. — Ähnlich sieht auch E. Friedrich den Unterschied zwischen Tier und Mensch darin, „daß bei dem Menschen zu der körperlichen Reaktion (Anpassung) gegenüber den Naturverhältnissen (zum Zweck der Befreiung vom Naturzwang) die außerkörperliche Reaktion tritt, die mit der Ergreifung oder Schaffung von (außerkörperlichen) Geräten und Werkzeugen ihren Anfang nahm und Wirtschaft genannt ist“. „Allgemeine und spezielle Wirtschaftsgeographie.“ 2. Aufl. Leipzig 1907, S. 15. Endlich sei auch noch auf L. Noiré verwiesen, der in der Einleitung zu seiner Studie über „Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit“ (Mainz 1880, S. VII, VIII.) schreibt: „Es soll die Entstehung und älteste Entwicklung des Werkzeugs dargelegt werden, welches ebensowohl wie die Sprache Menschenwelt und Tierwelt ausnahmslos unterscheidet und absondert, welches aber nur auf dem Boden von Vernunft und Sprache, nur unter deren Voraussetzung entstehen und bedeutungsvoll werden konnte.“

eine in den realen Verhältnissen keineswegs begründete Einschränkung des Begriffes erblicken. Gewiß ist die Nahrungsfürsorge von grundlegendster Bedeutung für die Erhaltung des Körpers, aber damit ist faktisch auf keiner Kulturstufe die Sorge für das körperliche Dasein erschöpft. Vielfach sind die Maßnahmen recht mancherlei Art, die zum Schutz gegen die Gewalt der Elemente und auch gegen die Angriffe der umlebenden Tier- und Menschenwelt, soweit sie feindlich sind, ergriffen werden müssen. Da spielen neben der bloßen Nahrung durchgehends auch Kleidung und Wohnung und Schutz- und Trutzwaffen eine Rolle. Alles das berechtigt, ja zwingt uns dazu, den Begriff „Wirtschaft" zu erweitern, und wir fassen somit darunter zusammen, was im engeren wie im weiteren Sinne im Interesse der Erhaltung des körperlichen Daseins von seiten der Menschen geschieht[1].

Unsere Darlegungen über den Begriff der Wirtschaft ergeben nun von selber, daß wir also auch den Gebrauch des Feuers, die Jagd und das Sammeln, das Hantieren mit Grabstock, Pfeil und Bogen, wie es in der Urkultur anzutreffen ist, als eine wirkliche Wirtschaftsform ansehen. Denn die Bedingungen, welche wir als wesentlich erkannten, um von einer Wirtschaft reden zu können, sind in der Tat vollauf erfüllt. Es ist ein mit zweckbewußten Mitteln planmäßig geübtes Mühen und Arbeiten — wie das instinktive Treiben der Tiere es nicht kennt — zur Erhaltung und zum Schutze des körperlichen Lebens.

Stellen wir uns am Schlusse dieser Auseinandersetzungen die Frage nach dem tiefer liegenden Prinzip, das da letzter Urgrund ist der so gekennzeichneten wirtschaftlichen Betätigung, so ergibt sich, daß dies die gleiche Urkraft ist, die sich überhaupt als die Schafferin aller Kultur darstellt — der menschliche Geist, die notwendige Ursache aller Kultur und Wirtschaft. Die Wirtschaft stellt sich somit heraus als ein Teil der Gesamtkultur, und zwar als ein so fundamentaler, daß sie als unerläßliche Vorbedingung der Kultur überhaupt gelten muß. Daraus folgt, daß tatsächlich dort, wo überhaupt Kultur sich findet, auch irgendeine Form von Wirtschaft vertreten ist. So erklärt sich die durch Prähistorik und Völkerkunde gleichmäßig erhärtete Tatsache, daß ebensowenig wirtschaftslose als kulturlose Völker auf Erden sich finden.

3. Die ethnologische Wirtschaftsforschung in der Zeit vom Altertum bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts.

Immer mehr bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß die jeweiligen wirtschaftlichen Verhältnisse für das Gesamtgebäude einer Kultur von ganz hervorragender Bedeutung sind. Sie bilden gewissermaßen das unerläßlich notwendige Fundament, von dem die übrigen Kulturelemente getragen werden, so daß sie ohne diesen Mutterboden in der Luft schwebend nicht lebens- und entwicklungsfähig wären. Daß auch in den primitiven Kulturen die Dinge nicht

[1] Wir wollen nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß SCHURTZ in seiner letzten Arbeit „Völkerkunde" selbst den Begriff der Wirtschaft erweitert hat, und zwar so ziemlich im Sinne unserer Bestimmung. So schreibt er: „Alles Tun des Menschen, das mit dem Nahrungserwerb zusammenhängt, nennen wir Wirtschaft (Ökonomie). Im weiteren Sinne gehört zur Wirtschaft auch das Beschaffen von Schutzmitteln, die in kälteren Zonen ebenso unentbehrlich sind wie die Nahrung." H. SCHURTZ, „Völkerkunde". Leipzig-Wien 1903, S. 63.

wesentlich anders liegen, sondern auch dort die Wirtschaftsform für den Gesamtcharakter der Kultur von tiefgreifender Bedeutung ist, wurde bisher nicht überall richtig gewürdigt. Extreme nach beiden Seiten hin, Überschätzung und Unterschätzung sind hier zutage getreten. Zur Förderung der richtigen Erkenntnis, daß auch hier die Wahrheit in der Mitte liegt, wird auch unsere vorliegende Studie, so hoffen wir, einiges beitragen können.

Ein eklatantes Zeichen von der Schätzung, der sich besonders die fundamentaleren Wirtschaftselemente zu erfreuen pflegen, bietet bei zahlreichen Völkern die bekannte Tatsache, daß sie diese als Geschenke irgendwelcher menschenfreundlicher Gottheiten betrachten. So wird uns von den alten Ägyptern berichtet, daß sie dem Gott Osiris den Pflug zuschrieben und dankbar des vergöttlichten ersten Erdenmonarchen Menes gedachten, der die Erfindung des Ackerbaues gemacht habe. Die Inder führten den Pflug auf die beiden Aśvinen zurück, die im Pflugbau zuerst den Manu unterwiesen hätten. Bei den Griechen und Römern ist es Demeter-Ceres, auf die als Quelle und Trägerin höherer Ordnung und höheren Rechts alle Teile des Ackerbaues zurückgeführt werden[1]. Der Mais war den Mexikanern von Quetzalcoatl geschenkt, Lehrmeister in seiner Kultur war bei den Peruanern Manco Capac gewesen. Des letzteren Schwester und Gattin Mama Oello galt als die erste Unterweiserin in den Künsten des Spinnens und Webens. Nach O. FRANKE ist in der Tradition der Chinesen Yen ti oder Schên nung, d. h. „der göttliche Ackerer", der in der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. regiert haben soll, es gewesen, der „behaute das Holz zur Pflugschar und bog es um zum Pflugsterz; den Gebrauch von Pflug und Hacke lehrte er die Menschheit und unterwies sie zuerst im Feldbau"; und ferner: Huang ti, „der gelbe Kaiser", ein Nachfolger Schên nung's, so heißt es weiter, „befahl seiner Gemahlin aus dem Stamme von Si ling, dem Volke die Zucht der Seidenraupen und die Behandlung der Fäden und Kokons zu lehren, damit es Kleider erhielte und man im Reiche nicht mehr von Hautrissen und Frostbeulen litte[2]."

Aber nicht allein Kulturvölker, sondern auch Naturvölker kennen derartige Anschauungen. Es genügt, an die weitverbreiteten „Kultur- und Heilbringer" zu erinnern, auf welche auch diese gerne ihren bescheideneren Kulturbesitz oder wenigstens Teile desselben zurückzuführen pflegen. So hat Keri den Bakairi Sonne und Mond, Feuer und Wasser, Schlaf und Hängematte, Fluß und Fisch, Haus und Herd, Fischfang und Bratkunst, Tabak und Baumwolle verschafft[3]. Ähnlich, um noch ein weiteres Beispiel anzuführen, sagen die noch primitiveren Andamanesen, daß Puluga es gewesen, der den ersten Menschen Tômo in der Erzeugung des Feuers und in der Bereitung der Speisen unterwies[4].

---

[1] Vgl. J. J. BACHOFEN, „Das Mutterrecht", 2. Aufl. 1897, S. 143 und an anderen Stellen.

[2] O. FRANKE, „*Kêng Tschi T'u*. Ackerbau und Seidengewinnung in China." Hamburg 1913, S. 3, 4.

[3] K. BREYSIG, „Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer". Berlin 1905. S. 45. Zu vergleichen K. v. DEN STEINEN, „Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens", 1894, S. 371—380.

[4] P. W. SCHMIDT, „Die Stellung der Pygmäenvölker". Stuttgart 1910, S. 196.

Es ist begreiflich, daß man beim Erwachen mehr reflektierenden Denkens und geschichtlichen Sinnes bei einem derartigen einfachen Zurückführen der verschiedenen Wirtschaftselemente auf himmlische Geber stehen zu bleiben nicht willens war, sondern sich auch bald daran machte, eine „rationalistische" Aufhellung und Rekonstruktion der wirtschaftlichen Vorzeit zu versuchen. Die ersten uns überlieferten Versuche dieser Art stammen aus der Blütezeit des griechischen Klassizismus. Das Ergebnis war eine Dreistufenlehre; aber nicht, wie man nach vielen neueren Darstellungen wohl glauben müßte, ausschließlich oder auch nur zumeist die drei Stufen des Jägertums, des Hirtentums und des Ackerbaues, sondern wenigstens ebensooft steht an Stelle der ersten Stufe, des Jägertums, das sogenannte, gerne in glühenden Farben geschilderte, *χρυσοῦν γένος*.

Jedoch sehen wir zunächst von der inhaltlichen Bestimmung der drei Stufen ab und fragen wir nach dem Urheber dieser Lehre. Nach W. ROSCHER müßte wohl PLATO als solcher angesehen werden. ROSCHER verweist auf PLATO's *Νόμοι* III[1]. Wie wir uns indes überzeugen konnten, spricht PLATO an dem betreffenden Orte — es handelt sich um einen Dialog zwischen einem Athener und dem Kreter KLEINIAS — eher von zwei als von drei Stufen. Rede ist von den wenigen auf Bergen hausenden Menschen, die, glücklich entronnen dem Verderben der großen Flut, von der die alten Sagen berichten, berufen sind, als schwache Funken der menschlichen Gattung eine neue Kulturentwicklung einzuleiten. Diese Menschen waren Hirten und Jäger zugleich, denen die Bewohner der Ebene, die vor der Flut dort Ackerbau getrieben, Städte errichtet und allerhand Künste geübt hatten, gegenübergestellt werden.

Eher als PLATO kann jedenfalls DIKÄARCH von Messene († um 320 v. Chr.), Schüler des großen Stagiriten, die Urheberschaft der Dreistufenlehre für sich in Anspruch nehmen, wenigstens nach dem zu urteilen, was PORPHYRIUS († 304)[2] eingehend von ihm zu berichten weiß. Darnach lehrte DIKÄARCH drei wohl von einander zu scheidende Zeitalter, das *χρυσοῦν γένος*, den *νομαδικὸς βίος* und das *γεωργικὸν εἶδος*. Das erste Stadium kennzeichnen geradezu paradiesische Zustände. Die Menschen, noch den Göttern nahe, sind von Natur aus gut. Sie töten keinerlei Lebewesen und nähren sich von dem, was die Natur an freiwilligen Gaben bietet[3]. Dazu gibt es weder Krankheit noch Krieg.

Aber diese schöne Zeit nahm ein baldiges Ende, als Nomaden- und Jägertum aufkamen. Die bösartigen Tiere wurden getötet, die gutwilligen begann man zu zähmen. Es begann der Besitz und damit kamen Neid, Streit und Krieg in die Welt. Und endlich, nachdem es so eine Zeitlang zugegangen, *εἰς τὸ τρίτον τε καὶ γεωργικὸν ἐνέπεσον εἶδος*.

---

[1] W. ROSCHER, „Nationalökonomik des Ackerbaues und der verwandten Urproduktionen", 13. vermehrte Auflage besorgt durch H. DADE, Stuttgart-Berlin 1903, S. 57, Anm. 1.

[2] „De abstinentia ab usu animalium", IV, 2.

[3] A. a. O.: *„Τῶν τοίνυν συντόμως τε ὁμοῦ καὶ ἀκριβῶς τὰ Ἑλληνικὰ συναγαγόντων ἐστὶν καὶ ὁ περιπατητικὸς Δικαίαρχος, ὃς τὸν ἀρχαῖον βίον τῆς Ἑλλάδος ἀρηγούμενος, τοὺς παλαιοὺς καὶ ἐγγὺς θεῶν φησὶ γεγονότας, βελτίστους τε ὄντας φύσει καὶ τὸν ἄριστον ἐζηκότας βίον, ὡς χρυσοῦν γένος νομίζεσθαι παραβαλλομένους πρὸς τοὺς νῦν, κιβδήλου καὶ φαυλοτάτης ὑπάρχοντας ὕλης, μηδὲν φονεύειν ἔμψυχον. κτλ. . . ."*

Dikäarch's Urstufe ist ein wahres Paradies. Aber, wie man sieht, seinem Charakter nach einer Jägerperiode geradeswegs entgegengesetzt. Denn alles Unheil, das später über die Menschheit gekommen, datiert seit jenem Zeitpunkte, wo man begann, die Lebewesen zu verfolgen und zu töten. Die Urzeit war so golden und glücklich, weil sie die ἀποχὴ τῶν ζώων übte, zu der — auf diese Tendenz der vorliegenden Schrift des Porphyrius muß eigens hingewiesen werden —, auch er den Leser verhalten möchte. Aber selbst eine tendenziöse Färbung des Berichtes durch Porphyrius nach dieser Seite hin zugegeben, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß Dikäarch klar und deutlich eine dreistufige Wirtschafts- und Kulturentwicklung unterschieden haben muß, so, daß er, soweit der heutige Stand unseres Wissens zu schließen gestattet, als der eigentliche Urheber der Dreistufenlehre zu gelten hat.

Bereits etwa 250 Jahre früher als Porphyrius hatte sich auch schon der römische Schriftsteller Marcus Terentius Varro († 27 v. Chr.) auf Dikäarch berufen und eine ganz ähnliche Dreistufenlehre vorgelegt. „Igitur homines et pecudes necesse est humanae vitae a summa memoria gradatim descendisse ad hanc aetatem; ut scribit Dicaearchus, et summum gradum fuisse naturalem, cum viverent homines ex iis rebus, quae inviolata ultro ferret terra, et ex hac vita in secundam descendisse pastoritiam e feris atque agrestibus, ut ex arboribus ac virgultis decerpendo glandem arbutum, mora, pomaque colligerent ad usum, sic et animalibus cum propter eandem utilitatem quae possent silvestria deprehenderent ac concluderent ac mansuescerent. In queis primum non sine causa putant oves assumtas et propter utilitatem et propter placiditatem, maxime enim hoc natura quietae, et aptissimae ad vitam hominum. Ad cibum enim lac et caseum adhibitum, ad corpus vestitum et pelles attulerunt... tertio denique gradu a vita pastorali ad agriculturam descenderunt[1].“ Die Schilderung des urzeitlichen Stadiums ist knapp gehalten, aber aus dem „cum viverent homines ex iis rebus, quae inviolata ultro ferret terra“, klingt hinreichend deutlich das χρυσοῦν γένος von Dikäarch wieder.

Die gleichen Züge endlich finden sich auch in dem Bilde, das Diodor († nach 21 v. Chr.) von der Urzeit, dem glückseligen Zeitalter des Kronos, entwirft[2]. Nur, daß die Schilderung jener wonnevollen Menschheitsperiode sich viel eingehender und weitläufiger gestaltet als bei Varro.

In schärfstem Gegensatz zu der paradiesischen Urzeit, wie sie von den vorhin angeführten Autoren vertreten wurde, steht das tierische oder halbtierische Leben, das der römische Dichter Lucrez († 55 v. Chr.) die ersten Menschen führen läßt[3]. „Vitam tractabant more ferarum[4].“ Als recht primitive Jäger durchstreifen sie die Wälder. Sie kennen noch nicht den Gebrauch des Feuers, noch den der Kleidung, ja selbst das Gut der menschlichen Sprache ist ihnen noch unbekannt. Schwere steinerne Waffen und Keulen sind die Jagdmittel, und „quod sol atque imbres dederant, quod terra crearet sponte

[1] M. T. Varro, „De re rustica“, II, 1.
[2] Diodor, „Bibliotheca historica“, V, 65 ff.
[3] T. Lucretius Carus, „De rerum natura“, V, 926 ff.
[4] A. a. O., 929.

sua, satis id placabat pectora donum[1]"? Aber der stets sich mehrenden „experientia mentis" verdankt doch schließlich ein Kulturelement ums andere seine Entstehung.

Blicken wir auf die Wirtschaftslehre der Alten zurück, so sehen wir, wie drei festgefügte Stufen zu ihrem eisernen Bestande gehörten, und diese als solche der Nachwelt überliefert wurden. Dabei ist aber die höchst bemerkenswerte Tatsache zu verzeichnen, daß hinsichtlich des Charakters der ersten, der Urstufe, eine fundamentale Meinungsverschiedenheit zutage tritt. In dem einen Sinne stehen am Anfang noch halbwegs tierische, aller Kultur bare Menschenwesen, in dem anderen aber — diese Anschauung scheint, wie schon gesagt wurde, die vorherrschende gewesen zu sein — erscheinen die ersten Menschen geradezu als Übermenschen, lebend in einer goldenen Zeit[2].

Man sollte meinen, gerade auch dieses Schwanken in einem so fundamentalen Punkte der Dreistufenreihe hätte schon früher das Unzulängliche der alten Lehre zum Bewußtsein bringen müssen. Allein, das war keineswegs der Fall, sondern die Anschauung von den drei Stufen in der Menschheitsentwicklung — sei es in der einen oder anderen Form — hat ein überaus zähes Leben Jahrhunderte, ja Jahrtausende hindurch entwickelt; sie herrschte fast allgemein bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus. Aber abgesehen davon, daß jenen Zeiten der Geist eindringenderer wissenschaftlicher Kritik, eine Frucht der Neuzeit, noch abging, glauben wir, daß sich jenes lange Leben einer, wie wir heute wissen, wirklich schlecht fundierten Theorie, im besonderen aus folgenden drei Gründen ohne weiteres erklärt:

1. War es ohne Zweifel während dieser ganzen Zeit die mangelnde Übersicht über die Völker der Erde, woran eine rechte Erfassung der wirtschaftlichen Entwicklung der Menschheit immer wieder naturnotwendig scheitern mußte.

2. Konnte auch die geschickteste Analyse des damals allein im Gesichtskreis liegenden europäisch-vorderasiatischen Kulturkreises schwerlich die richtigen Begriffe von den Anfangsformen vermitteln; denn diese Hochkultur hatte die ursprünglichen niederen Wirtschaftsformen vollständig resorbiert und umgestaltet, ja hatte seit unvordenklichen Zeiten immer wieder Neues zum Alten fügend — und auch wohl Altes wieder preisgebend — doch so viel höhere und kompliziertere Gebilde resultieren lassen, die von dem urzeitlichen Aussehen ihrer Komponenten wenig mehr erzählen konnten.

3. Ist dazu in Rechnung zu bringen, daß auch die gesamte Vorgeschichtsforschung mit all ihren reichen Erkenntnissen, die sie uns für frühere Entwicklungsstadien unseres Geschlechtes nunmehr vermittelt, während dieser gleichen ganzen Zeit noch nicht existierte.

Mit anderen Worten, so können wir sagen, es war bei dieser Lage der Dinge eine historische Lösung des Problems eine geradezu absolute Unmög-

---

[1] A. a. O., 934, 935.

[2] Auf diese „völlig verschiedene Hypothese", „die ebenso berechtigt oder vielmehr unberechtigt die Dinge ungefähr entgegengesetzt darstellt", hat E. HAHN auch schon, ohne auf die Quellen näher einzugehen, aufmerksam gemacht. E. HAHN, „Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit". Heidelberg 1905, S. 14 f. Vgl. Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde. Bd. 36 (1901), S. 230 f.

lichkeit. Statt wie es hätte sein sollen, in diesem Falle ein non liquet zu sprechen, erging man sich — wie es übrigens in ähnlichen Fällen in der Geschichte der Wissenschaft unzählige Male wiederkehrt — in psychologischen Wahrscheinlichkeitserwägungen, als deren Ergebnis die Dreistufentheorie zum Vorschein kam. Unter den gegebenen Umständen dachte man sich also den Gang der wirtschaftlichen Entwicklung und konstruierte eine Stufenreihe zurecht.

Wenn nun, wie es tatsächlich der Fall gewesen, zwei ganz verschiedene Reihen dieser Art vom Altertum überliefert wurden, die eine mit einem „goldenen Zeitalter" als Anfangsstufe, die andere mit einem halbtierischen Leben eventuell mit einem primitiven schweifenden Jägertum als früheste menschliche Daseinsform, so ist es klar, für welches der beiden Schemata ein auch nur einigermaßen evolutionistisch orientiertes Denken, wenn vor die Wahl gestellt, sich entscheiden mußte. Denn, wie alle menschliche Entwicklung, so ging jedenfalls auch die wirtschaftliche den Weg vom Niederen zum Höheren, und so kann es nicht wundernehmen, daß die Neuzeit, die sich stets mehr unter das Zeichen des Evolutionismus stellte, auch mehr und mehr sich auf die zweite der beiden Formeln, auf „Jägertum, Hirtentum, Ackerbau" festlegte, so zwar, daß es den Anschein gewinnen konnte, und es noch in neuester Zeit so dargestellt wurde, als sei dieses die einzige von den Alten überlieferte Formel gewesen[1].

Infolge des völkerkundlichen Materials, das in immer reicherer Fülle mit Beginn des Entdeckungszeitalters beigebracht wurde, zeigten sich im Laufe der ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts die ersten Anfänge einer wissenschaftlich vergleichenden Völkerkunde. Als erstes, wirklich ethnologisches Werk hat wohl die Arbeit des P. Lafiteau, die unter dem Titel „Mœurs des Sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps" in Paris, vier Bände umfassend, im Jahre 1724 erschien, zu gelten[2]. Begreiflich, daß an dem Aufschwung der Ethnologie auch die ethnologische Wirtschaftslehre teilnahm. Sie tat das wenigstens bis zu einem gewissen Grade. So finden wir um die Mitte des 18. Jahrhunderts eine Erörterung der Formen urzeitlicher Wirtschaft bei Goguet[3]. Der Verfasser vertritt, sich berufend auf die ältesten Dokumente Ägyptens und Chinas, die These, daß der Ackerbau, und zwar in der Form des Pflugbaues, von den Uranfängen der Menschheit an gekannt und

---

[1] Schlimmen Anstoß hat in den letzten Jahrzehnten (siehe besonders die Arbeiten von E. Hahn) diese Reihe vor allem auch dadurch erregt, daß sie die Viehzucht dem Ackerbau vorausgehen läßt, also erstere Prozedur als leichter und einfacher denn die Erfindung der Bodenbearbeitung betrachtet. Es erklärt sich jedoch diese Rangordnung von selbst aus der Tatsache, daß der Zeit, welche die Reihe konstruierte bzw. ihr rückhaltlos vertraute, ausschließlich der höhere Ackerbau der Pflugkultur bekannt war. Diese letztere als solche dem Viehzüchtertum folgen zu lassen, war aber ein jedenfalls auch objektiv durchaus berechtigtes Verfahren. Der niedere Ackerbau, der Hackbau — gewöhnlich von der Frau geübt bei vielen Naturvölkern der Südsee, Südasiens, Afrikas und Amerikas —, sollte doch erst so sehr viel später zur Kenntnis und noch später zur rechten Würdigung gelangen! Die eingehenderen Erörterungen zu den Hahn'schen Ansichten und Theorien folgen weiter unten.

[2] Siehe „Mensch aller Zeiten", III, S. 20.

[3] Goguet, „De l'orgine des loix, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples." 2 Bde. Paris 1758.

geübt worden sei[1]. Die vagabundierenden Völker, sei es, daß sie zurzeit vom Ackerbau überhaupt nichts wissen, sei es, daß sie denselben nur mit primitiveren, rohen Instrumenten zu handhaben verstehen, sind nach GOGUET später abgesprengte Reste, welche die ursprünglich allgemein bekannte Kunst des Ackerbaues verlernt haben, sie sind also Degenerationen[2].

Eine Dreistufenlehre, und zwar ganz im Sinne des Schemas „Jägertum, Hirtentum, Ackerbau" gehalten, wurde von ADAM SMITH[3] vorgetragen. Die unterste Stufe nehmen die „hunters" ein, wo beispielsweise auf die nordamerikanischen Indianer verwiesen wird[4]. „A more advanced state of society" bilden die „shepherds", wie z. B. die Tartaren und Araber[5]. Diese beiden Stufen überragt „the state of agriculture"[6].

Wenn man bedenkt, daß ein Mann solchen Ansehens, wie A. SMITH es war, der mit Recht als einer der Hauptbegründer der neueren Volkswirtschaftslehre gilt, mit einer solchen Bestimmtheit und Selbstverständlichkeit die Dreistufenentwicklung vertrat, dann wird man leichter die Tatsache verstehen, daß diese Lehre sich in der Folge so fest einwurzeln und viele Jahrzehnte hindurch sich in fast unbestrittener Herrschaft erhalten konnte. Umsomehr mußte das dann der Fall sein, wenn auch ein Mann von dem Einflusse, wie J. J. ROUSSEAU ihn auf die Nachwelt gewann, bekanntermaßen in seinen Werken bei den Schilderungen urzeitlicher und primitiver Verhältnisse von den gleichen Grundanschauungen ausging, wie das schon in seinem ersten Hauptwerk „Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes"[7] geschah.

Eine Achtung gebietende Kenntnis völkerkundlichen Materials verrät das ideenreiche Werk „Geschichte der Menschheit", das den edlen I. ISELIN[8] zum Verfasser hat. Von nicht geringem historischen Interesse ist schon sein Zweifel an der Zuverlässigkeit einer gewissen Sorte von Reisebeschreibungen angesichts des Widerspruchsvollen, das ihre Berichte vielfach aufzuweisen haben. So bemerkt er bei der Behandlung des Stadiums der „tierischen Dummheit": „Man könnte glauben, die südamerikanischen Wilden des Herrn DE LA CONDAMINE gehören alle in diese Klasse[9]." Demgegenüber aber zieht ISELIN die Brücken, Kähne, Waffen usw. ans Licht, deren DE LA CONDAMINE doch auch Erwähnung tue, und die doch hinreichende Beweise gäben von erhöhten Fähigkeiten[10].

Im übrigen sehen wir bei ISELIN Erkenntnisse soziologisch-wirtschaftlicher Natur heranreifen, die des Überraschenden nicht entbehren. Diese Erkenntnisse

---

[1] A. a. O., Bd. 2, S. 84.

[2] A. a. O., Bd. 2, S. 4.

[3] A. SMITH, „An inquiry into the Nature and causes of the wealth of nations." 2 Bde. London 1776. Siehe Bd. 2, S. 291 ff.

[4] A. a. O., S. 291.

[5] A. a. O., S. 292.

[6] A. a. O., S. 294.

[7] Paris 1755.

[8] ISAAK ISELIN, „Über die Geschichte der Menschheit." 2 Bde. 5. mit dem Leben des Verfassers vermehrte Auflage. Basel 1786.

[9] A. a. O, Bd 1, S. 129.

[10] A. a. O.

erstanden ihm infolge eingehender Vertiefung in das Altertum und näherer Betrachtung der damals bereits bekannten Naturvölker. Hier nun wie dort erkannte er die vielfach hervortretende soziologisch-wirtschaftliche Vorzugsstellung des Weibes. So sagt er: „Indessen ist es auch richtig, daß bei allen Völkern die Weibspersonen eher zu vernünftigen Beschäftigungen reif werden als die Männer[1].“ Zur Erklärung dieser merkwürdigen Tatsache allerdings weiß Iselin nur hinzuweisen auf die zartere Anlage ihrer Leiber und die größere Empfindlichkeit ihrer Seele[2]. Wie sehr er aber der richtigeren Erkenntnis dieser Erscheinung, für die im übrigen gewiß nicht so sehr innere als äußere Gründe in Betracht kommen, sich nähert, das offenbaren seine folgenden Worte: „Nicht umsonst hat das dankbare Griechenland für die Weisheit und den Feldbau weibliche Gottheiten ausersehen.“ Hiezu setzt er dann in Anmerkung: „Was im Orient Allegorie war, konnte in Griechenland Geschichte sein, und auch im Orient hat das können zur Allegorie werden, was vorher Geschichte war[3].“ Man sieht, Iselin war Bachofen in diesem Punkte um etwa hundert Jahre vorausgeeilt!

Aber noch ein weiteres Verdienst kommt Iselin zu. Das Prioritätsrecht der Leugnung der Allgemeingültigkeit der Dreistufentheorie, das bisher an A. v. Humboldt zuerkannt wurde, gebührt nicht diesem, sondern Iselin. Seine nachfolgende Äußerung läßt darüber keinen Zweifel. „Auch die Neuseeländer haben eine Art von Landbau: sie pflanzen Erdäpfel, Kürbisse usw. Da sie kein Vieh haben, so konnten sie nicht, wie die Völker, deren Varro Meldung tut[4], von dem Hirtentum zum Feldleben übergehen[5].“

Wie wir schon sagten, macht auch A. v. Humboldt (1769—1859) hier eine rühmliche Ausnahme von der allgemeinen Regel. Sein kritisches Forscherauge hatte auf den Reisen, die er in der Zeit von 1799 bis 1804 in Südamerika, Mexiko und Kuba gemacht, die eigentümlichen Verhältnisse des amerikanischen Ackerbaues wohl gesehen und erkannt, daß diese Dinge schwerlich mit der alten Dreistufenlehre in Einklang zu bringen waren. Angesichts der Tatsache, daß die Eingebornen Amerikas die Pflege milchgebender Tiere nicht, die Übung des Ackerbaues aber wohl kannten, schließt er: „Die amerikanische Menschenrasse (eine und dieselbe vom 65° nördl. bis 55° südl. Br., die Eskimos etwa abgerechnet) ging vom Jagdleben nicht durch die Stufe des Hirtenlebens zum Ackerbau über[6].“ Im gleichen Sinne heißt es bald darauf: „(Es blieb) demnach das Hirtenleben, diese wohltätige Stufe, welche nomadische Jägerhorden an den grasreichen Boden fesselt und gleichsam zum Ackerbau vorbereitet, den Urvölkern Amerikas unbekannt...[7]“ Ähnlich, so führte der große Forscher an anderer Stelle aus, lägen die Verhältnisse in China. Der Chinese trete nie als eigentlicher Viehzüchter auf, sei aber seit alters her ein ausgezeichneter Ackerbauer[8].

---

[1] A. a. O., Bd. 1, S. 244, 245.
[2] A. a. O., Bd. 1, S. 245.
[3] A. a. O., Bd. 1, S. 246.
[4] Vgl. oben S. 620.
[5] A. a. O., Bd. 2, S. 17.
[6] A. v. Humboldt, „Ansichten der Natur mit wissenschaftlichen Erläuterungen“, I. Bd., 3. verbesserte und vermehrte Ausgabe, Stuttgart und Tübingen 1849, S. 20.
[7] A. a. O., S. 22.
[8] A. v. Humboldt, „Reise“, Stuttgart 1860, IV, S. 164.

Wie wir später näher sehen werden, waren das Erkenntnisse von großer Tragweite für eine neue und notwendige historische Orientierung der vergleichenden Wirtschaftsforschung. Aber beide, sowohl I. Iselin als auch A. v. Humboldt blieben in diesem Punkte auf lange Zeit nur Rufer in der Wüste.

Daß auch dem trefflichen K. G. Anton, Verfasser des schönen Buches „Geschichte der teutschen Landwirtschaft[1]", die Entwicklung vom wilden Jägerstadium durch den „Mittelstand" des Nomadentums zum Ackerbau hin als eine ziemlich selbstverständliche Sache im Blute lag, offenbart seine Arbeit an mehreren Stellen. So schreibt er: „Eigentlichen wahren Ackerbau muß man in diesem Zeitraume (zur Zeit der Trennung der germanischen Stämme vom Urvolke) noch nicht suchen. Die Natur leitet auch den Menschen von einer Stufe zur anderen, bis sie den Volljährigen eigener Führung überläßt. Der wilde Europäer, noch nicht geschickt, Eigentum besitzen zu können, mußte zuvor aus dem Jäger und Waldbewohner in den Mittelzustand, zwischen Zufall und Bequemlichkeit, zwischen Freiheit und Abhängigkeit, in das mildere Hirtenleben übergehen[2]." Und ferner: „Mit schwankenden Schritten mußten wir die Spur suchen, auf welcher wir unsere Vorfahren, noch unter anderen Völkern verborgen, erst als Wilde in ihren Wäldern mit der Jagd beschäftigt, dann als Nomaden mit ihren fortwandernden Herden ohne Eigentum antrafen[3]."

Mit noch größerer Bestimmtheit wird die Dreistufenfolge von Gustav Hugo, dem Begründer der historischen Schule der deutschen Rechtswissenschaft, vertreten[4]. „Solcher Stufen der Kultur sind eigentlich nur drei, wenn man die unterste Stufe wegläßt, wo die Menschen bloß von den Früchten und Wurzeln, welche die Erde von selbst hervorbringt, leben: 1. Jäger und Fischer (Wilde), 2. Hirten (Nomaden, Barbaren?), 3. Landbauer. Man kann aber noch als eine Modifikation der letzteren 4. gewerbetreibende Völker unterscheiden." „Diese Progression ist teils historisch, indem jedes Volk, es sei schon unter demselben Namen, oder noch vorher, die unteren Stufen durchlaufen haben muß, ehe es zu einer höheren gelangt, . . .[5]"

Die Entwicklung, welche die vergleichende Völkerkunde im 18. Jahrhundert genommen, und von der wir oben sprachen, ging von da an allgemein ihren kontinuierlichen Gang weiter auch im 19. Jahrhundert.

Sehen wir zu, warum die ethnologische Wirtschaftslehre, wie es tatsächlich der Fall gewesen, an dieser Entwicklung nur einen recht beschränkten Anteil genommen hat.

Wenn die Wirren der großen französischen Revolution zeitweilig hemmend auf die ständige Zufuhr neuen Materials einwirkten, so wirkte anderseits die zu Beginn des 19. Jahrhunderts so herrlich aufblühende vergleichende Sprachwissenschaft auch auf die Entwicklung der Völkerkunde wieder mächtig fördernd

---

[1] Görliz 1799.

[2] A. a. O., S. 10.

[3] A. a. O., S. 12, 13.

[4] „Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts." Zweiter ganz von neuem ausgearbeiteter Versuch. 2. Bd. Berlin 1799, S. 115 ff.

[5] A. a. O., S. 115.

ein. Aber trotz der bedeutenden Entfaltung, welche die ethnologische Wissenschaft bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts bereits zeitigte, erfährt doch die vergleichende ethnologische Wirtschaftslehre während dieser ganzen Zeit keine eigentlich bemerkenswerte Förderung. Und zwar kann man mehrere Gründe für diese aufs erste gewiß auffallende Erscheinung anführen. Der Hauptgrund ist ohne Zweifel in dem noch immer unzureichenden Material gelegen[1]. Mochten auch in den Beschreibungen fremder Länder und Völker gewiß manche Daten über deren wirtschaftliche Verhältnisse sich finden, so genügten sie doch nicht, um eine diesbezügliche ganze Länder- und Kulturzonen umfassende Übersicht zu geben, die aber Voraussetzung einer gedeihlichen Weiterentwicklung der vergleichenden Wirtschaftslehre sein mußte. Notorisch ist dabei allerdings auch für die Reisebeschreibungen jener Zeiten nicht minder wie für die späterer, daß darin gerade die wirtschaftlichen Verhältnisse der Primitivvölker recht stiefmütterlich behandelt sind. Ja, bis in die neueren Zeiten hinein gehörten sie zu jenen Dingen, die sich von seiten der Forscher durchgehends einer nur ganz ungenügenden Aufmerksamkeit zu erfreuen hatten. Ein weiterer Grund für die andauernde Ruhe in der Wirtschaftsforschung ergibt sich wohl auch aus den vorwiegend idealistisch-philosophischen Neigungen, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in Deutschland herrschend waren. Daß so gerichtete Bestrebungen der Ethnologie, insofern sie mit der geistigen Kulturentwicklung der Menschheit sich abgibt, Sympathie und Förderung angedeihen lassen mußten, ist wohl begreiflich; ebenso begreiflich aber auch, daß man in einer solchen Zeit sich nicht sonderlich erwärmen mochte für Realien, wie wir sie in der Wirtschaft vor uns haben. Wie nun endlich im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts die Gemüter sich abzuwenden begannen von den philosophischen Überspanntheiten und wohl geneigt waren, in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen, da arbeitete nun die Ethnologie selber sich in Verirrungen hinein, die wiederum der Wirtschaftsforschung nicht günstig waren. Die Ethnologie jener Zeit (vor und um die Mitte des verflossenen Jahrhunderts) betrachtete es nämlich mehr und mehr als ihre Aufgabe, der Rassenforschung nachzugehen, also Fragen der physischen Anthropologie zu erörtern, wobei sie zeitweilig auf ihre eigentliche Aufgabe, die naturgemäß in der Erforschung der menschlichen Kulturentwicklung liegt, fast ganz vergaß[2].

Es begreift sich von selbst, daß die ethnologische Wirtschaftslehre unter diesen Umständen nichts anderes sein konnte als im höheren Grade Leidensgenossin der Ethnologie überhaupt.

So ist es denn das tragische Geschick der ethnologischen Wirtschaftslehre gewesen, daß sie, obschon bereits seit mehr als hundert Jahren eine wissenschaftliche Völkerkunde bestand, doch selber nicht zur rechten Entfaltung gelangen konnte. Und so kann es nicht wundernehmen, daß es, abgesehen von den früher erwähnten Ausnahmen, bei den überlieferten drei Stufen des Jägertums, des Hirtentums und des Ackerbaues blieb.

---

[1] Vgl. oben S. 621.

[2] Vgl. hiezu die ausführlichen Darlegungen über die Entwicklung der modernen Ethnologie von P. W. Schmidt, „Anthropos", I (1906), S. 332 ff.

Ein schönes Zeugnis für das ungestörte Fortbestehen des alten Schemas auch während dieser Zeit bietet die viel herangezogene Wirtschaftsstufenreihe, die nicht ein Ethnologe, sondern der Nationalökonom Fr. List (1789—1846) konstruierte. Nach der uranfänglichen Jägerstufe unterschied er *a)* Hirtenleben, *b)* Ackerbauperiode, *c)* Agrikultur- und Manufakturperiode und *d)* Agrikultur-, Manufaktur- und Handelsperiode. Eine ähnliche Reihe besitzen wir von Friedr. Schnitthenner, seines Faches ebenfalls Nationalökonom[1]. „Von diesem (Zustande unentwickelten Geistes) aus bis zu demjenigen höherer Kultur hat ein Volk vier Stufen zu durchlaufen." Die vier Stufen, welche er kennt, sind dann: 1. Jägerleben, 2. Hirtenleben, 3. Ackerbau und 4. die Stufe der Gewerbe, des Handels, der Kunst und Wissenschaft[2]. Sicher ist es wenig gerechtfertigt, diesen Nationalökonomen ihrer heute gänzlich überlebten Schemata willen Vorwürfe zu machen, wie es später nicht selten geschehen ist, eine Art und Weise gegen die neuerdings E. Hahn[3] ganz mit Recht sich wendet, sondern, wenn überhaupt, so wären sie an erster Stelle doch nur zu erheben gegen die Ethnologen damaliger Zeit, die sich die Entwicklung der Wirtschaftslehre nicht hinreichend angelegen sein ließen.

4. Die ethnologische Wirtschaftslehre von 1850—1890.

a) Allgemeiner Überblick über ihre Entwicklung während dieser Zeit.

Wenn nun auch die im vorigen Abschnitt erwähnten Übergriffe, welche um die Mitte des 19. Jahrhunderts sich die Ethnologie auf das Gebiet der physischen Anthropologie erlaubte, Gegenangriffe von seiten dieser und weitere rivalisierende Kämpfe beider miteinander zur Folge hatten, so sind doch für die eine wie die andere Wissenschaft die ersten Jahrzehnte der zweiten Hälfte des genannten Jahrhunderts als die Zeit ihrer vollen inneren Erstarkung und endgültigen Verselbständigung anzusehen. Diese Verselbständigung kommt dann zum Ausdruck in den stets zahlreicher werdenden Forschungsreisen, die mit immer mehr Planmäßigkeit vorbereitet und ausgeführt werden, in den neu entstehenden anthropologischen Gesellschaften und Zeitschriften, in der Entstehung völkerkundlicher Museen, und endlich in der Errichtung von Lehrstühlen an den Universitäten, die berufen sind, auch hier diese Wissenschaften entsprechend zu vertreten[4].

Dieser allgemeine gewaltige Aufschwung der gesamten ethnologischen Wissenschaft mußte naturgemäß an sich auch der ethnologischen Wirtschaftsforschung zu gute kommen. Das war, im ganzen genommen, gewiß der Fall.

---

[1] „Zwölf Bücher vom Staate oder systematische Encyclopödie der Staatswissenschaften." 1. Bd. 2. Aufl. Gießen 1839, S. 213 ff.

[2] Vergleiche auch, wie dieselben Kulturstufen in Warnkönig's „Juristische Encyclopödie", Erlangen 1853, übergegangen sind. Vier Kulturstufen sind zu unterscheiden, „wonach die Völker entweder von der Jagd (und Fischerei) leben, oder Hirten, oder ackerbautreibende Völker sind, oder endlich gewerbe- und handeltreibende Nationen." A. a. O., S. 105.

[3] E. Hahn, „Von der Hacke zum Pflug", Leipzig 1914, S. 12.

[4] Vgl. zur näheren Darstellung der Geschichte der modernen Völkerkunde und der physischen Anthropologie dieser Zeit bei P. W. Schmidt, „Anthropos", I (1906), S. 318 ff., und „Mensch aller Zeiten", Bd. III, S. 23 ff.

Aber dabei partizipierte doch auch anderseits die ethnologische Wirtschaftslehre an den gleichen Übelständen, an denen die allgemeine Ethnologie jener Zeit krankte. Der Aufschwung nämlich und die endgültige Verselbständigung, die sie erfuhr, fielen zusammen nicht nur mit einer übertriebenen und unrichtigen Verallgemeinerung der naturwissenschaftlichen Methode, sondern auch mit einer einseitigen Überspannung des Entwicklungsgedankens. Die Naturwissenschaften jener Zeit nämlich, wohl berauscht von ihren großartigen, Welt und Menschen in Bewegung setzenden Entdeckungen, begannen mehr und mehr, ein Wissenschaftsgebiet um das andere in ihren Bereich zu ziehen. Der ganze Mensch und seine Entwicklung wurden einbezogen in die vor diesem Forum allein gültige naturwissenschaftliche Betrachtungsweise und Methode, und wie die gesamte Forschung so wurden auch sie eingestellt auf einen extrem und einseitig gefaßten Evolutionsgedanken. Diese Entwicklung konnte auf das Gebiet der Völkerkunde um so mehr übergreifen, als ihre damaligen Vertreter sich vorwiegend aus Forschern rekrutierten, die von Haus aus Naturwissenschaftler, so besonders Mediziner, waren, und die dann, erfüllt von ihrer naturwissenschaftlichen Methode, diese auch ohne Bedenken in der menschlichen Kulturgeschichtsforschung zur Anwendung brachten. Das konnte, ja mußte fast so geschehen, da die herrschende Zeitrichtung nicht müde wurde, von einer naturgesetzmäßigen Notwendigkeit zu reden, mit der wie alle Entwicklung, so auch die menschliche verlaufen sei. Wenn es hiermit seine Richtigkeit hatte, dann war auch für die völkerkundliche Forschung die naturwissenschaftliche Methode, die eine notwendige, naturgesetzmäßige Entwicklung zur Voraussetzung hat, die allein richtige und zum Ziele führende.

Wenn die ethnologische Wirtschaftslehre, wie wir es oben bereits darlegten, an dieser Entwicklung der allgemeinen Ethnologie teilnahm, so ist doch hier sofort, will man nicht von ihr ein falsches Bild gewinnen, eine Einschränkung zu machen. Hat nämlich während dieser ganzen Zeit auf den übrigen Teilgebieten der Ethnologie die naturwissenschaftlich-evolutionistische Methode fast ausschließlich und uneingeschränkt geherrscht, so macht die ethnologische Wirtschaftsforschung diesen Entwicklungsgang doch nicht vollständig mit. Schon früh nämlich treten uns hier Arbeiten — es sind gerade die Spezialarbeiten — entgegen, die tatsächlich — ob immer bewußt, ist eine andere Frage — durchaus historisch orientiert sind. Es ist sehr bemerkenswert, daß gerade die professionelle, also eingehendere Beschäftigung mit den Formen menschlicher Wirtschaft zu derartigen Ergebnissen führte. Es ist der Zwang der offenbaren Tatsachen, der hier vorwaltet. Infolge des ethnologischen Materials, das von allen Enden der Erde her in immer reicherer Fülle herbeiströmte, war es dem genau Zusehenden bald nicht mehr zu schwer, wenigstens eine im groben zutreffende Übersicht über die Wirtschaftsformen der Erde zu gewinnen. Diese Übersicht führte alsdann von selbst gar bald zur Einsicht, daß hier mit schönen langen Entwicklungsschemata, von deren Gliedern das folgende immer um einen Vollkommenheitsgrad das vorhergehende überragt, Schemata, wie sie auf den Gebieten der vergleichenden Soziologie und Religionswissenschaft so viel Anklang fanden, nicht gedient werden konnte. Es lag zu klar zutage, daß die verschiedenen Wirtschaftsformen nicht alle

geradlinige Entwicklungen auseinander sein konnten, sondern daß da disparate Vorgänge, Parallelentwicklungen vorliegen mußten, denen nicht mit einer evolutionistischen, sondern nur mit einer historischen Methode beizukommen war.

So finden wir — wir geben hier eine kurze Übersicht, das Nähere folgt später — eine tatsächlich historische Orientierung hinsichtlich der ethnologischen Wirtschaftslehre bei Br. Hildebrandt (1848, 1864), K. Knies (1853), W. Roscher (1854), Th. Waitz (1859), J. J. Bachofen (1861), A. W. Buckland (1878), A. Nowacki (1881), H. L. Roth (1887). Mehr oder weniger evolutionistisch wird sie behandelt von Klemm (1854), H. M. Westropp, Andree (1867), Tylor (1870), J. Lubbock (1870), O. Peschel (1874), Gerland (1875), Hellwald (1876), Morgan (1877), Engels (1884), S. C. de Martiis (1881), J. Lippert (1886), Mortillet (1890), Laveleye (1891).

Es ist der besonderen Bemerkung wert, daß, insoweit also schon damals die ethnologische Wirtschaftslehre einer historischen Betrachtung sich erfreut, hier eine Reaktion gegen eine Vergewaltigung vorliegt, gegen die in der übrigen Ethnologie der Widerstand erst Jahrzehnte später in der sogenannten kulturhistorischen Schule sich erheben sollte.

Bei alldem bleibt jedoch die Tatsache bestehen, daß im großen und ganzen die primitive Wirtschaft in der in Frage stehenden Periode nicht die ihr eigentlich zukommende Aufmerksamkeit findet und für gewöhnlich nur eine mehr gelegentliche Bearbeitung erfährt. Die Gründe hiefür sind uns zum Teil schon bekannt. Wie in der vorhergehenden so mangeln auch in dieser Periode den Forschern draußen zumeist Sinn und Verständnis für die Bedeutung der wirtschaftlichen Dinge, so daß die Berichte in dieser Hinsicht nach wie vor vielfach recht unzureichend sind. Ein fernerer Grund für die verhältnismäßig geringe Pflege der Wirtschaftsforschung wird darin zu suchen sein, daß der ganzen damaligen Zeit die Erörterung anderer brennender Fragen mehr am Herzen lag. Unter letzteren ragten die entstehenden Probleme der vergleichenden Gesellschafts- und Religionsforschung besonders hervor. Auf diese mit allgemeinen Weltanschauungsfragen in näherer Beziehung stehenden Dinge konzentrierte sich vor allem das Interesse der Zeit. Allerdings höchst merkwürdig, das in einer Periode zu finden, die sich auf ihren Materialismus so viel wie keine andere etwas zugute tat.

Fragen wir nun im besonderen noch nach dem Schicksal, das zu jener Zeit die alte Dreistufentheorie erfuhr, so muß einerseits konstatiert werden, daß sie bei den Forschern, die einem extremen Evolutionismus zugetan waren, durchgehends sich erhalten konnte, sei es in der alten überkommenen, sei es in einer mehr oder minder modifizierten Form. Anderseits aber ließ besonders die historische Richtung sie ganz fallen, so daß die Behauptung von ihrer noch universellen Geltung, welche Nowacki 1881[1] aufstellte und die später von E. Hahn (seit 1891) und dann von anderen öfters wiederholt wurde, eine ziemliche Übertreibung darstellt.

[1] A. Nowacki, „Über die Entwicklung der Landwirtschaft in der Urzeit". Landwirtschaftliche Jahrbücher, IX, 1880, S. 854.

Wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß die alte Dreistufentheorie, so wie sie sich präsentierte, an und für sich den evolutionistischen Gedankengängen entgegenkommen mußte[1]. Und diesem Umstand, daß sie der dem extremen Evolutionismus ergebenen Forschung sich ohne weitere Schwierigkeit ins Schema fügte, ist es ohne Zweifel zuzuschreiben, daß sie bei den Vertretern dieser Richtung — wohl als eine der wenigen Lehren der Vorzeit, die Gnade fand in den Augen der neuen Menschen — im allgemeinen eine so willige Aufnahme fand. Damit tritt aber zugleich zutage, daß sie bis zu einem gewissen Grade mit verantwortlich ist für die schon oben näher erörterte verhältnismäßig geringe Berücksichtigung, welche der ethnologischen Wirtschaftsforschung in dieser Zeit zuteil wird. Hier fehlte ja unter Voraussetzung der Gültigkeit der bereits fertigen Dreistufentheorie mit ihren von unten nach oben geradlinig aufsteigenden Staffeln der stimulus investigandi. Die Entwicklungsreihe — das höchste Ziel aller Forschung! — lag hier ja bereits fertig vor. Sie benötigte höchstens noch der evolutionistischen Abstempelung. Aber damit mußte sie dann gangbar sein.

Demgegenüber leuchtet es ohne weiteres ein, daß vor einer historischen Betrachtung der primitiven Wirtschaftsformen die alten drei Stufen nicht länger mehr bestehen konnten.

Nach dieser allgemeinen Charakterisierung der uns hier beschäftigenden Periode gehen wir nunmehr dazu über, die Hauptvertreter beider Richtungen einzeln zu behandeln. Wir werden uns redlich bemühen, alles herauszustellen, was jeder zum Fortschritt der ethnologischen Wirtschaftslehre beigetragen.

b) Die mehr oder minder evolutionistisch gerichtete ethnologische Wirtschaftsforschung.

Als wir oben (S. 615) uns mit der Bestimmung des Begriffes „Wirtschaft" befassend, diese letztere im wesentlichen als eine planmäßige Lebensfürsorge definierten, die ihren Ausdruck findet in der Anwendung zweckbewußter Wirtschaftsmittel, da konnten wir u. a. zur Bekräftigung der vorgetragenen Anschauung hinweisen auf die so schwerwiegende Autorität des Kulturhistorikers Gust. Klemm. Zweckbewußte Verfertigung und Verwendung von Werkzeugen und Geräten stellte auch er als etwas ausschließlich den Menschen Charakterisierendes hin, das selbst den höheren Tieren vollends fehle.

Die Untersuchungen indes, die Klemm den ursprünglichen Wirtschaftsformen der Menschheit widmet, sind weniger eindringend, sondern bewegen sich ganz in den überkommenen Bahnen. So schreibt er[2], daß die älteste Beschäftigung des Menschen Jagd und Fischfang gewesen sei. Darauf sei das Hirtenleben als nächste Kulturstufe gefolgt. Später sei man dann erst zu Feld- und Ackerbau übergegangen, die aber zum Teil bereits von den Jäger- und Hirtenstämmen betrieben wurden. Wie ersichtlich, liegt hier nichts anderes als das alte Dreistufenschema vor, nur mit einer kleinen Modifizierung, die, das ist wohl mit Sicherheit zu vermuten, durch neuerlich bekannt gewordene ethnologische Tatsachen verursacht war.

---

[1] Siehe S. 622.

[2] A. a. O., S. 17 ff.

Instruktiv für die Anschauungen der Zeit ist ein von Hodder M. Westropp im Jahre 1867 in der Londoner Anthropologischen Gesellschaft gehaltener Vortrag über „The sequence of the phases of civilization, and contemporaneous implements[1]". Instruktiv einmal deshalb, weil H. M. Westropp wie wenige andere mit der Applizierung naturwissenschaftlich-evolutionistischer Methode auf die ethnologische Wirtschaftsstufenforschung restlos Ernst machte, ein andermal wegen der selten lebhaften Debatte, die die Ausführungen im Schoße der Londoner Gesellschaft entfesselten, wozu sich außerhalb derselben in Deutschland bald eine ausführliche kritische Besprechung von R. Andree gesellte[2]. Daß dabei H. M. Westropp's Vortrag sowohl hinsichtlich der Methode als auch des Inhaltes stark zerpflückt wurde, ist ein zutreffendes Zeugnis für die Gewalt der Tatsachen, die sich gerade hier gegen ein mechanisches entwicklungstheoretisches Schematisieren, das H. M. Westropp bis in die letzten Konsequenzen durchzuführen unternahm, direkt empören mußten.

H. M. Westropp's Darlegungen gipfeln in folgenden Sätzen: „It is familiar knowledge to us that man, in his progress through life, passes through the stages of infancy, childhood, youth, manhood. There is evidence that man in the aggregate passes through an analogous sequence in the stages of his development — the primitive barbarous, the hunting, pastoral, and agricultural. The last alone may be termed historic, the other stages are prehistoric[3]." „It appears as if there were but one history for every separate people, each passing through these successive phases[4]." „In the first place, it must be admitted that the existence of these phases of civilization in each separate race is undoubted, for all that has growth and progress advances by stages of development to a culminating point; as it is impossible that they could be contemporaneous among the same people, the must have been successive and in sequence, each phase ascending in progress from a ruder stage to a higher and more advanced one; analogous to the growth of the individual man, who cannot be an infant, a youth, and a man at the same time, for these stages of his development are in him successive[4]." „This law of sequence is evidently a prevailing law, not only in man, but in nature[4]."

Bei der Abteilung der einzelnen Perioden kommen dann die alten drei Stufen — folgerichtig in streng evolutionistischer Fassung! — treulich zum Vorschein. In der Periode des ungeschliffenen Steines (Werkzeuge namentlich aus Feuerstein) herrscht ausschließlich die Jagd als Wirtschaftsform. Die Periode des geschliffenen Steines ist die Stufe der Nomaden, des Hirtentums. Die Entwicklung der Bronze fällt mit dem Beginn und der Entfaltung des Ackerbaues zusammen.

Von den zahlreichen Stimmen, die sich gegen H. M. Westropp erhoben, halten wir drei hier der besonderen Erwähnung für wert. Dr. Hunt hielt keineswegs den Beweis für erbracht, daß die Entwicklung der Zivilisationsstufen

---

[1] Publiziert im Journal of the Anthropological Society of London. Vol. V, 1867, p. CXCII — CXCVII.

[2] „Die Entwicklung der Civilisationsstufen." Globus, XII, 1867, S. 361—363.

[3] A. a. O., S. CXCII.

[4] A. a. O., S. CXCIII.

mit der vom Vortragenden behaupteten allgemeinen gesetzmäßigen Einheitlichkeit erfolgt sei. Noch weniger tragfähig sei die Behauptung, die überhaupt von einer gleichartigen Entwicklung in Natur und Menschheit rede[1]. Hunt's Einwände richten sich somit sowohl gegen Inhalt als Methode der H. M. Westropp-schen Darlegungen. An zweiter Stelle verzeichnen wir hier die Bemerkung, welche Blyth gegen das von H. M. Westropp konstruierte Schema machte, hinweisend auf die bekannten Verhältnisse in Amerika, wo beispielsweise Mexikaner und Erbauer der Mounds sicher nicht über das Stadium des Hirtentums, sondern geradeswegs aus der Urzeit heraus zum Ackerbau übergegangen sein müßten[2]. An dritter Stelle endlich führen wir noch Mackenzie an, der die aprioristische Ausschließung jeglichen Rückschrittes in der Entwicklung der Zivilisationsstufen unter speziellem Hinweis auf verheerende Naturkatastrophen entschieden abweist.

Richard Andree schließt sich in seinen schon erwähnten kritischen Äußerungen zu H. M. Westropp's Darlegungen im wesentlichen ganz den vorigen Kritikern an. Auch er tadelt vor allem das vorschnelle Generalisieren und Schematisieren, das dazu führt, wie im vorliegenden Fall, allbekannte Tatsachen — gemeint sind die amerikanischen Verhältnisse — zu vernachlässigen. Indes bleibt im übrigen die Stellungnahme, welche R. Andree gegenüber der von H. M. Westropp vertretenen Methode einnimmt, ziemlich schwankend[3], und gewinnt es den Anschein, als gebe er sich mit ihr wohl zufrieden, wenn sie nur eine entsprechende Modifizierung durch die Lehren von Elementar- bzw. Völkergedanken erfahre. Letzteres kommt hinreichend deutlich zum Ausdruck in folgender Widerlegung H. M. Westropp's: „Die Ureingebornen Amerikas kannten die Stufe des Hirtenlebens gar nicht, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ihrem Kontinente die Grundbedingung dazu fehlte, nämlich das geeignete Vieh[4].“

Der Rekurs, der hier auf das Fehlen von geeignetem Vieh als Grund für das Nichtvorhandensein der Hirtenstufe im alten Amerika genannt wird, klingt, wie bereits gesagt, klar elementar- bzw. völkergedanklich. Daß nun der Elementargedanke, der, wenn in rechter Weise gefaßt, auf dem Gebiete der völkerkundlichen Forschung gewiß seine Berechtigung hat, Andree hier nicht weiter förderte, liegt nicht so sehr in der Theorie des Elementargedankens

---

[1] „With regard to the assertion that the alleged sequence of the phases of civilization among separate races and the analogy in the forms of the implements used contemporaneouly with them, should bei considered as tending to prove a unity in the development of man, Dr. Hunt remarked that it was a large question, and he did not think the author of the paper was warranted in arriving at such a conclusion by finding stone implements in use; still less could it be considered as proof of the universal prevalence of order in man and nature.“ A. a. O., S. CXCVII.

[2] Vgl. oben (S. 624—625), wo wir auf J. Iselin und A. v. Humboldt als die ersten Urheber dieser Erkenntnis hinweisen konnten.

[3] „Wir lassen hier dahingestellt sein, ob es passend sei und zutreffe, daß man die Entwicklung der Völker mit jener des einzelnen Menschen ganz analog hinstellt, so daß unmündige Kindheit, Kindheit, Jugend und Mannbarkeit entsprächen dem Zustande primitiver Barbarei, dem Jägerleben, dem Hirtenleben und dem Ackerbau.“ A. a. O., S. 361.

[4] A. a. O., S. 361. Vom Autor selbst gesperrt.

als solcher begründet, sondern ist auf seine unglückliche Verbindung mit dem Evolutionsprinzip zurückzuführen, in der er bei ANDREE so gut wie bei seinen übrigen Anhängern sich befand.

Da R. ANDREE hinsichtlich der allgemeinen ethnologischen Forschungen eifriger Anhänger einer derartigen, durch den BASTIAN'schen Elementar- und Völkergedanken modifizierten evolutionistischen Methode war, so kann es nur als eine selbstverständliche Konsequenz erscheinen, wenn er auf dem Gebiete der Wirtschaftsstufenforschung — eines Teilgebietes der Ethnologie — die gleichen Prinzipien vertrat. ANDREE kommt dann auch, abgesehen von der Zurückweisung einseitigen Schematisierens und von dem Hinweis auf die dem entgegenstehenden amerikanischen Verhältnisse, in diesen seinen kritischen Ausführungen weder inhaltlich noch methodologisch merklich weiter, obschon er, mehr wie viele andere, über ein ausgedehntes ethnologisches Wissen verfügte.

Obschon E. B. TYLOR sich verschiedenerorts ziemlich eingehend mit dem Studium ethnologischer Wirtschaftselemente beschäftigt hat, so können wir doch nichts anderes konstatieren, als daß die Förderung, welche die ethnologische Wirtschaftslehre durch ihn erfahren, eine recht bescheidene ist. Und die Gründe für diese Erscheinung liegen hier, wie sonst bei TYLOR, in der extrem evolutionistischen Auffassung, die vollständig seine völkerkundlichen Forschungen beherrschten. Diese Anschauung neigt von vornherein dazu, in der ganzen primitiven Welt ein homogenes Ganzes zu sehen[1] und disponiert dann geradezu dafür, die völkischen und kulturellen Differenzen nicht zu sehen, die auch auf diesen Stufen sich finden. Daß es so auch bei TYLOR der Fall, kommt beispielsweise dort gut zum Ausdruck, wo er die Nichtübung des Ackerbaues, wie sie uns bei vielen Naturvölkern entgegentritt, begründen will. „When low tribes are found not tilling the soil but living on wild food, as apparently all mankind once did, the reason of the absence of agriculture would seem to be not mere ignorance, but insecurity, roving life, unsuitable climate, want of proper plants, and in regions where wild fruits are plentiful, sheer idleness and carelessness[2]." Die Beobachtungsweise, wenn sie auch auf Momente hinweist, die gewiß nicht vernachlässigt werden dürfen, bleibt doch im ganzen total an der Oberfläche haften. Sie dringt nicht vor zu den typisch verschiedenen Kultur- und Wirtschaftsstufen, und kann es nicht, weil die prästabilierte Evolution es verhindert, die Dinge zu sehen, wie sie sind und wie sie sich tatsächlich entwickelt haben. Der Gedanke, daß es auch bei den

---

[1] Einen präzisen Ausdruck findet diese Anschauung in den Worten: „The state of things among the lower tribes which presents itself to the student, is a substantial similarity in knowledge, arts, and customs, running through the whole world." „Researches into the early history of mankind and the development of civilization." 2. Aufl. London 1870. S. 171.

[2] E. B. TYLOR, „On the origin of the plough, and wheel-carriage." Journal of the Anthr. Inst. of Great Brit. and Irel. X, 1881, S. 75. — Vergleiche vom selben Verfasser: Anthropology: An introduction to the study of man and civilization, London 1881, S. 214, wo es heißt: „Agriculture is not to be looked on as a difficult or out-of-the-way invention, for the rudest savage, skilled as he is in the habits of the food-plants he gathers, must know well enough if seeds or roots are put in a proper place in the ground the will grow. Thus it is hardly through ignorance, but rather from roving life, bud climate, or sheer idleness, that so many tribes gather what nature gives, but plant nothing."

Primitiven schließlich wesentlich von einander differierende Kultur- und Wirtschaftskreise geben könne, steigt bei Tylor ebensowenig auf wie bei anderen Anhängern der evolutionistischen Methode. Und so läuft die Wirtschaftsforschung von selbst auf eine bloße Behandlung der Wirtschafts*elemente* oder besser *-instrumente* hinaus. Für gewöhnlich beruhigt man sich dann dabei, wenn es gelungen, diese in die unerläßliche evolutionistische Reihe gebracht zu haben.

So war z. B., wenn Tylor, von bekannten altägyptischen Darstellungen ausgehend, dahin gelangte, den Pflug aus der Hacke herzuleiten[1], damit vielleicht etwas, aber im ganzen doch noch recht wenig gewonnen. Von welch anderer Tragweite ist die Erkenntnis, daß beide Elemente zwei von Haus aus so sehr verschiedenen Kultur- und Wirtschaftsformen angehören, daß Hackbau und Pflugkultur historisch durchaus zu scheidende Dinge sind!

Ähnlich wie bei Tylor steht ebenfalls bei dessen Landsmann J. Lubbock das Prinzip einer extremen Evolution gerade auch auf dem Gebiete menschlicher Kulturentwicklung allbeherrschend im Vordergrund. Nur mit dem Unterschiede, daß während Tylor, gewiß infolge seines umfangreicheren ethnologischen Wissens, doch einigermaßen wenigstens auf die Behandlung primitiver Wirtschaftsverhältnisse eingegangen ist, dieses bei Lubbock gar nicht der Fall ist. In seinen beiden Hauptwerken[2] sucht man nämlich vergebens nach einem irgendwie näheren Eingehen auf die verschiedenen primitiveren Wirtschaftsformen, obwohl man in der Einleitung zu der „Entstehung der Zivilisation" belehrt wird, daß im folgenden die „großen Entwicklungsstufen der Zivilisation"[3] zur Anschauung gebracht werden sollen. Daß dieses Versprechen so wenig erfüllt wird, nimmt uns indessen nicht wunder; von einem so ausgeprägten Bestreben, die ganze Kulturentwicklung auf *eine* Linie zu bringen, ist nichts anderes zu erwarten. Der Tadel, welcher oben gegen Tylor ausgesprochen wurde, muß daher in erhöhtem Grade gegen Lubbock erhoben werden.

Wenn auch, wie bekannt ist, bei O. Peschel der kulturhistorische Gedanke vorhanden war, so kam derselbe doch tatsächlich im Laufe seiner ethnologischen Arbeiten zu keiner bemerkenswerten Geltung. Wie den übrigen Vertretern des Evolutionismus, so kam auch ihm daher nicht der, wenigstens nicht bewußt gefaßte Gedanke, daß auch bei den Naturvölkern historische Scheidungen und Schichtungen vorzunehmen sind, sondern er behandelt sie, als stellten sie ein einheitliches Ganzes dar. Und wie bei Tylor, Lubbock u. a. so zeigt sich auch bei Peschel die ausgesprochene Neigung, Entwicklungsreihen, Entwicklungsschichten der einzelnen Kultur*elemente* zu rekonstruieren. Die Kulturstufen und Kulturzonen treten da total zurück, und es ist klar, was das für die Wirtschaftsstufen bedeutet. Begreiflich daher, daß es nur beiläufige Bemerkungen sind, die in genannter Hinsicht gemacht werden. So werden

[1] Vgl. a. a. O., S. 77.

[2] J. Lubbock, „Die Entstehung der Civilisation . . ." nach der 3. Aufl. aus dem Englischen übersetzt von A. Passow. Jena 1875. (1. Aufl., London 1870); Lord Avebury (J. Lubbock), „Prehistoric Times". 7. ed. London, 1913.

[3] S. IX.

einmal die Vertreter der Urzeit Allesesser[1] genannt, und bald darauf Ackerbau und Jagd als später in die Erscheinung tretende Dinge bezeichnet[2].

Ein Beispiel dafür, daß auch vom extrem evolutionistischen Standpunkte aus eine energische Abweisung der alten Dreistufentheorie möglich war, bietet G. GERLAND in seiner Arbeit „Anthropologische Beiträge I[3]", ein Buch, das übrigens nicht ohne Geist geschrieben und daher nicht uninteressant ist. Wes Geistes Kind es ist, sagt schon die Einleitung, in der es heißt: „Man wird in der vorliegenden Arbeit, welche völlig auf dem Boden der Entwicklungslehre fußt, eine atomistisch-mechanische Naturauffassung streng durchgeführt sehen. Ja, ich bin der Meinung, daß auch das Seelenleben, selbst in seinen höchsten geistigen Äußerungen, auf Vorgängen beruhe, welche sich, wie eben alles in der Welt, streng mathematisch auffassen und, wenn das Material hinlänglich faßbar gemacht werden könnte, sogar ins einzelne berechnen ließen[4]."

GERLAND bemüht sich, dem Problem dieser menschlichen Entwicklung ganz „auf den Grund" zu gehen und sucht so nach dem „Entwicklungshebel", der den Menschen einstmals aus dem Tierreich herausgehoben. Diese Ehre nun kommt nach GERLAND dem Ackerbau und zwar näherhin dem Getreidebau zu. Die Entstehung des Getreides ist dabei nicht so sehr als ein ehemaliges Herauskultivieren aus wilden Formen zu denken — denn beide, Getreide und Mensch waren ursprünglich gleich „wild" —, sondern indem sie seit unvordenklichen Zeiten so treu und beständig zusammenhielten, wurde ein reziprokes Voranschreiten zu höheren Daseinsformen möglich und wirklich. Das ganze war also ein einheitlicher Prozeß, der beide Teile wachsen machte[5].

Hören wir, welche wichtigen Folgerungen GERLAND aus dieser seiner Gesamtanschauung zieht: „Als erstes sprechen wir hier aus, daß der Ackerbau die erste Beschäftigung des Menschen war: daß also jene Stufenfolge, wie man bisher meist die Entwicklung der Menschheit geschehen dachte, Jägervölker, Nomaden, Ackerbauer, daß diese Stufenfolge nicht die der ersten Entwicklung ist. Die ursprünglich einheitliche Menschheit war in den Zeiten der Einheit eine ackerbauende Bevölkerung; und aus dieser rissen sich später Völker los, welche dann, durch die Not des Lebens gedrungen, Jägervölker wurden; trennten sich Völker ab, welche sich nach und nach zu Nomaden umbildeten. Andere Völker blieben dem Ackerbau getreu, und zwar entweder so, daß sie sich, durch natürliche Verhältnisse gehemmt, nicht weiter entwickelten, oder aber, daß sie, ebenfalls durch die Naturumgebung angeregt, zu wirklicher Kulturentfaltung sich erhoben. Wir sehen also in dem Entstehen der Jägervölker sowohl wie der reinen Hirtenvölker eine rückschreitende Entwicklung, d. h. zunächst eine auf Abwege geführte und dadurch zurückgehaltene, gehemmte, und brauchen nicht hinzuzufügen, daß wir auch hierfür die jedesmal umgebende Natur als wirkende Ursache betrachten[6]."

---

[1] O. PESCHEL, „Völkerkunde", 7. unveränderte Aufl. Leipzig 1897 (1. Aufl. 1874), S. 162.
[2] A. a. O., S. 163.
[3] Halle a/S. 1875.
[4] A. a. O., S. IV.
[5] A. a. O., § 6. „Hebel der Entwicklung." S. 89 ff.
[6] A. a. O., S. 141.

Wie man sieht, redete Gerland mit dem, daß er die Jäger und Hirten als rückschreitende Bildungen hinstellte, ganz unverblümt einer Degenerationslehre das Wort. Dieser Umstand allein schon erklärt es hinreichend, daß die Gerland'sche Theorie in einer Zeit, wo der extreme Entwicklungsgedanke in der gesamten ethnologischen Forschungswelt allbeherrschend war, so wenig Anklang finden konnte. Mit einer Widerlegung dieser neuen Lehre beschäftigte sich A. Nowacki (siehe weiter unten S. 649 f.).

Zu den vielen, die ganz durchdrungen waren von der Zulässigkeit, ja vielmehr Notwendigkeit, die naturwissenschaftliche Methode auch auf dem Gebiete der Kulturgeschichte anzuwenden, gehörte vor allem auch Fr. von Hellwald[1]. Ganz dem mehr popularisierenden Charakter, den seine Arbeiten haben, entsprechend, ist hinsichtlich der ethnologischen Wirtschaftsforschung eine noch größere Unfruchtbarkeit zu konstatieren als es bei Tylor, Peschel und Lubbock der Fall war.

Sonderbar muß es auf den Leser wirken, wenn er sieht, wie von Hellwald angesichts der schon mehrfach erwähnten amerikanischen Verhältnisse sich veranlaßt sieht, gegen die alte Schablone der drei Stufen energisch Stellung zu nehmen und sich mächtig ereifert gegen jene, die noch an einer schablonenhaften Kulturentfaltung der Menschheit festhalten[2]. Der Zweifel ist hier wohl berechtigt, ob der Autor da überhaupt noch ernst zu nehmen ist. Denn was hat von Hellwald's ganze Methode anderes zur selbstverständlichen Voraussetzung, als daß die genannte Menschheitsentwicklung in naturgemäßer, also jedenfalls schablonenhafter Weise verläuft? Das scheint hier der Autor vergessen zu haben, und niemand anders ist schuld an dieser seinen Inkonsequenz als der Zwang der zu offenbaren Tatsachen!

L. H. Morgan hatte sich nicht damit begnügt, jenes bekannte Schema für die Entwicklung der Ehe und der Familie in der Menschheit aufzustellen, sondern er versuchte auch für die gesamte Wirtschaftsentwicklung eine entsprechende Abteilung vorzunehmen. Wir geben von dieser zunächst eine kurze Übersicht. Er schreibt: „We are able to distinguish five of these sources of human food, created by what may be called as many successive arts, one superadded to the other, and brought out at long separated intervals of time. The first two originated in the period of savagery, and the last three, in the period of barbarism[3].“ Die fünf Stufen sind dann wie folgt:

I. Natural subsistence upon fruits and roots on a restricted habitat. (Urzeitliches Stadium, wo die Menschen zum Teil vielleicht noch auf Bäumen wohnten, jedenfalls von Waldfrüchten lebten, noch ohne Waffen und Einrichtungen usw. waren. Die Erfindung der Sprache fällt in diese Zeit.)

---

[1] Fr. von Hellwald, „Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart“. Band I, 2. Auflage, Augsburg 1876. Siehe Einleitung S. XIII, wo er glaubt, an der eingeschlagenen naturwissenschaftlichen Methode festhalten zu sollen, zumal — es ist recht bezeichnend für die damalige Zeit! — gerade in der Anwendung dieser Methode die meisten Beurteiler den Hauptwert seines Buches erblickt hätten. Vgl. S. 42, 119.

[2] A. a. O., S. 108, 111 ff.

[3] Lewis H. Morgan, „Ancient Society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization“. New York 1907 (1. Aufl. 1877), S. 19 f.

II. Fish subsistence. (Erlernung der Verwendung des Feuers, besonders geübt bei der Bereitung der Fische, die in Seen und Flüssen gefangen wurden, an welchen nun die Menschen mehr zu wohnen pflegten.)

Zwischen Stufe II und III sind immense Zeiträume anzusetzen, in denen die ersten Waffen (Speer und Keule) sich entwickelten und so die Möglichkeit, der Jagd obzuliegen, gegeben war; sie wurde aber nur gelegentlich ausgeübt. Bogen und Pfeil sind schon so komplizierte Gebilde, daß sie erst in späterer Zeit erfunden sein können, für ihr spätes Auftreten zeugen die Polynesier (!) und Australier, die beide den Bogen noch nicht kennen (!!)

III. Farinaceous subsistence through cultivation. (Entstehung von Pflanzenbau und Viehzucht. Ersterer ohne Viehzucht besonders ausgeprägt auf der westlichen Hemisphäre in Amerika, letztere vorwiegend auf der östlichen, in Asien. Später traten die Zerealien hinzu. Also erst von dieser Stufe an die Entwicklung divergierend im Osten und im Westen, sie beruht auf den verschiedenen natürlichen Bedingungen hier wie dort.)

IV. Meat and milk subsistence. (Entwicklung des Hirtenlebens in verschiedenen Gebieten Asiens usw.)

V. Unlimited subsistence through field agriculture. (Ausbildung des erweiterten Ackerbaues, Feldackerbaues usw.)

Ohne wesentliche Abänderung wurde dieses Schema ebenso wie das schon erwähnte soziologische von Fr. Engels[1] übernommen und so dem Glaubensbekenntnis der Sozialisten einverleibt. Ich betone, daß die Abweichungen so gänzlich unwesentlicher Natur sind, daß es als Zeit- und Raumverschwendung angesehen werden müßte, wollte ich auch dieses Schema hier nur in kurzer Zusammenfassung anführen[2]. An dieser Tatsache kann auch der Protest von A. Bebel nichts helfen, der Engels gegen den Vorwurf, als habe er Morgan kritiklos abgeschrieben, verteidigen soll[3]. In bezug auf die Charakterisierung der Kulturstufen wenigstens laufen beider Darlegungen ganz auf eines hinaus.

Zur kritischen Beurteilung des Morgan-Engels'schen Schemas kurz folgendes: Die Entwicklung ist nach demselben streng evolutiv und vollständig einheitlich bis zur untersten Stufe der Barbarei. So schreibt Morgan: „Like the successive geological formations, the tribes of mankind may be arranged, according to their relative conditions, into successive strata. When thus arranged, they reveal with some degree of certainty the entire range of human progress from savagery to civilization[4]."

Nach der Stufe der untersten Barbarei tritt eine Änderung ein, indem die verschiedenartigen Bedingungen von einander divergierende Entwicklungen entstehen lassen. In diesem Sinne heißt est: „While this inequality of endowments was immaterial to mankind in the period of savagery, and not marked in its effects in the Lower Status of barbarism, it made an essential difference

---

[1] Fr. Engels, „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates". Im Anschluß an Lewis H. Morgan's Forschungen. Hottingen-Zürich 1884.

[2] Fr. Engels, a. a. O., S. 1 ff. „I. Vorgeschichtliche Kulturstufen."

[3] S. A. Bebel, „Die Frau und der Sozialismus". 29. Aufl. Stuttgart 1898, S. IX, X.

[4] A. a. O., S. 499—500.

with that portion who had attained to the Middle Status[1]." Hiermit ist zu vergleichen Fr. Engels, der, nachdem er die Stufen der „Wildheit" abgetan, mit der Behandlung der Stufen der Barbarei beginnend schreibt: „Bisher konnten wir den Gang der Entwicklung ganz allgemein, als gültig für eine bestimmte Periode aller Völker, ohne Rücksicht auf die Lokalität, betrachten[2]."

Das ganze Morgan-Engels'sche Entwicklungsschema ist somit ein gewöhnlich evolutionistisches, das eine Art elementar- bzw. völkergedankliche Zustutzung erfährt. Es ist daher zur Entgegnung auf alles das zurückzuverweisen, was gegen derartige Konstruktionen früher schon gesagt worden ist.

Im Anschluß an die obigen Darlegungen drängt sich unwillkürlich die Frage auf, was denn überhaupt der Sozialismus zur Förderung der ethnologischen Wirtschaftslehre geleistet hat. — Die Enttäuschung, die man da erlebt, ist nicht gering! Wir erinnern daran, daß nach sozialistischer Lehre die ökonomisch-wirtschaftlichen Verhältnisse jeweils in ausschlaggebendster Weise die Geschicke der Völker bestimmen. Man sollte meinen, die wissenschaftlichen Vertreter des Sozialismus hätten da nicht Zeit noch Mühe scheuen dürfen, uns bald eine ganz vollkommene Durchforschung der bisherigen wirtschaftlichen Entwicklung zu liefern. Gewiß konnte doch ein Element, in dem das „Um" und „Auf" der Menschheitsentwicklung so beschlossen liegt, dieses Fleißes würdig und des entsprechenden allseitigen Interesses sicher sein. Solchen Erwartungen, die man mit Recht hätte hegen können, wurde aber keineswegs entsprochen. Und fragen wir, warum es nicht so geschehen, so wiesen wir oben schon auf den Hauptgrund hin — der Evolutionismus war es, der den Zugang zur Erkenntnis verriegelte. Denn dieser hat keinen Schlüssel, um zu den Eigenarten und kulturell-wirtschaftlichen Abstufungen vorzudringen, die entsprechend den ethnologischen Altersunterschieden auch bei den Naturvölkern vorhanden sind; da führen allein historische Auffassung und Methode zum Ziele. Zu einer solchen aber haben die Vertreter des Sozialismus, wie überhaupt so auch besonders hinsichtlich der ethnologischen Wirtschaftslehre, sich nicht erschwingen können. Sie vertrauten ihrem „Kirchenvater"[3] Morgan, und kommen irgendwie wesentlich nicht über ihn hinaus. Die evolutionistische schöne lange Reihe, wie Morgan sie konstruiert hatte, erklärte ja alles so lückenlos — warum noch weiter forschen, die Arbeit war ja schon geleistet!

Auch in der schon einmal (S. 612) herangezogenen Arbeit von S. Cognetti de Martiis[4] ist die einseitige Überspannung des Evolutionsprinzips schuld daran, daß der Inhalt nicht das bietet, was der Titel verspricht. Wo schließlich die primitiven Wirtschaftsformen als solche berührt werden[5], da erlebt man dann das wenig erfreuliche Schauspiel, ganz und gar die alten drei Stufen wieder erweckt zu sehen.

Je stärker bei einem Autor das Vorwalten des Evolutionsgedankens, desto mehr ist naturgemäß sein Bestreben darauf gerichtet, überall die Grenzen, die

---

[1] A. a. O., S. 25.
[2] „Der Ursprung der Familie ...", S. 9.
[3] Siehe E. Grosse, „Formen der Familie ..." Leipzig 1896, S. 3.
[4] „Le forme primitive nella evoluzione economica." Torino 1881.
[5] A. a. O., S. 189 ff.

Kulturunterschiede zu verwischen und ineinander überfließen zu lassen. Da schwimmt dann schließlich alles und jedes, und nicht zuletzt schwimmt's bei solcher Lektüre dem armen Leser vor den Augen! Eindrücke dieser Art erweckt besonders die Lektüre des Buches „Kulturgeschichte ..." von JULIUS LIPPERT[1]. Da ist auch mit dem besten Willen mit dem, was des langen und breiten über primitive Lebensfürsorge u. ä. geschrieben wird, so gut wie nichts zu machen. Da wird so lange poliert, gestutzt und geköpft, bis auch das, was doch schon begonnen hatte, Unebenheiten zu zeigen, wieder zur ebenen Bahn geworden! Dabei soll gewiß nicht verkannt werden, daß LIPPERT schon im Jahre 1884 die Allgemeingültigkeit der Dreistufenfolge in Abrede stellte[2] und im engsten Anschluß an BACHOFEN manches Zutreffende über die Frau als erste Bodenbestellerin zu sagen wußte[3]. Aber diese Erkenntnisse tragen keine weitere Frucht bei ihm, und sie können es bei der Allgewalt seiner evolutionistischen Methode auch nicht.

Daß auch sonstwo, speziell in Frankreich und Belgien, noch um ein Jahrzehnt später die alte Dreistufentheorie ziemlich ungestört ihr Dasein weiter fristete, dafür zeugen uns Autoren wie MORTILLET[4] und LAVELEYE[5].

G. DE MORTILLET[6] unterwirft als Prähistoriker in erster Linie, von den vorgeschichtlichen Verhältnissen Europas ausgehend, die alten Wirtschaftsformen und Wirtschaftsmittel der Jagd, des Fischfangs und der Tierdomestikation einer näheren Untersuchung. Dabei kommt er zu dem Schlusse, daß das gesamte Paläolithikum Viehzucht und Ackerbau nicht kennt und deshalb dem Stadium der Jagdstufe zuzuweisen ist. Als erstes Haustier tritt uns im frühesten Neolithikum in den dänischen Kjökkensmöddings der Hund entgegen. Alle anderen Haustiere sind späterer Erwerb, und folgt dem Jägerstadium das Viehzüchtertum, worauf — das sollte jedenfalls in einem zweiten Bande ausgeführt werden — die Periode des Ackerbaues sich erhebt.

E. HAHN hat bald nach Erscheinen dieses ersten Bandes gegen MORTILLET Stellung genommen[7] und rühmt sich neuestens[8], daß sein Protest wenigstens den Erfolg gehabt habe, daß es bei Band I geblieben und ein folgender nicht mehr erschienen sei.

Indes, wieviel Berechtigung auch diese Kritik haben mag, so läßt sich doch nicht verkennen, daß es nicht allzu schwer fallen konnte, die Verhältnisse der europäischen Prähistorik, so weit sie damals bekannt waren, der

---

[1] JULIUS LIPPERT, „Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau." I. Bd., Stuttgart 1886.

[2] J. LIPPERT, „Die Geschichte der Familie". Stuttgart 1884, S. 30.

[3] A. a. O., S. 30f. sowie an anderen Stellen.

[4] G. DE MORTILLET, „Origines de la chasse, de la pêche et de l'agriculture." I. Chasse, pêche, domestication. Paris 1890.

[5] EMILE DE LAVELEYE, „De la propriété et de ses formes primitives." 4. vermehrte Ausgabe. Paris 1891.

[6] Dieselben Probleme werden bereits behandelt in MORTILLET's Arbeit: „Le Préhistorique." Antiquité de l'homme. Paris 1883.

[7] E. HAHN, „Waren die Menschen der Urzeit zwischen der Jägerstufe und der Stufe des Ackerbaues Nomaden?" Ausland LXIV. 1891. S. 481.

[8] Zeitschrift für Ethnologie, XLVII (1915), S. 258.

Dreistufenlehre anzupassen. Es lag hier der Sachverhalt ähnlich wie auf dem Gebiete der indogermanischen Urgeschichtsforschung, wie sie im vorigen Jahrhundert in engem Anschluß an die indogermanische Sprachforschung mehr und mehr gepflegt wurde. Auch da ließen sich die neuen Forschungsergebnisse mit der alten Lehre wohl vereinigen. Ein schönes Zeugnis dafür lesen wir aus folgenden Worten Jak. Grimm's: „Was sprachliche Urverwandtschaft im allgemeinen betrifft, so findet sich dieselbe seltener bei den Getreidearten und den Gegenständen des Ackerbaues als bei der Viehzucht. Die ausziehenden Hirten hatten noch manches gemein, wofür die späteren Ackerbauer schon besondere Wörter wählen mußten ...[1]" Da nun die Gebiete beider Wissenschaften, der Prähistorik und der Indogermanistik, eine so bedeutende Zahl von Forschern umschließen, so wird es von neuem und mehr begreiflich, wie die Dreistufentheorie sich überhaupt so fest einbürgern und so lange in weiten Kreisen als eine Selbstverständlichkeit behaupten konnte. Wie neuestens auch von prähistorischer Seite erkannt worden ist, daß auch hier die Sache anders liegt, darauf kommen wir später zurück.

Wir möchten in diesem Zusammenhange nicht unterlassen, auf die speziellen Verhältnisse in Frankreich hinzuweisen, wo in dem Vorherrschen prähistorischer und dem gleichzeitigen Zurücktreten ethnologischer Studien ohne Zweifel einer der Hauptgründe zu sehen ist für den besonders langen unbehinderten Bestand der alten überkommenen Anschauungen und die geringe Beteiligung an der Erforschung ethnologischer Wirtschaftsformen überhaupt Daß dieser Zustand in Frankreich bis in die neueste Zeit hinein andauert, werden wir demnächst von einem der bedeutenderen französischen Ethnologen, A. van Gennep, bezeugt und beklagt sehen.

In Emile Laveleye's vielgenannter Arbeit (siehe oben S. 639) wird über die primitiven Wirtschaftsformen ex professo nicht gehandelt. Aber die eingehende Erörterung der primitiven Formen des Eigentums führt notwendig immer wieder an diese Dinge heran. Das ist bei Laveleye denn auch tatsächlich der Fall. Die ganz im evolutionistischen Sinne gehaltene Arbeit folgt auch in bezug auf die Wirtschaftsstufen einem simplen Schema, und zwar keinem anderen, als dem der alten drei Stufen[2]. Es leuchtet damit natürlich ohne weiteres ein, daß auch im übrigen den Resultaten Laveleye's gegenüber Vorsicht wohl am Platze ist.

c) Die mehr historisch gerichtete Behandlung der ethnologischen Wirtschaftsforschung.

Schon mehrfach haben wir im Laufe unserer bisherigen kritischen Gänge von der nach unserer Anschauung unerläßlich notwendigen historischen Methode gesprochen, mit der wie auf dem gesamten Gebiete der Ethnologie so auch auf dem der ethnologischen Wirtschaftslehre vorgegangen werden muß, falls man zu befriedigenden Resultaten gelangen will. Wir erörterten alsdann auch bereits eingehender die interessante Tatsache, daß auf dem Felde

[1] Jak. Grimm, „Geschichte der deutschen Sprache", I, S. 69. Zitiert nach A. v. Humboldt, „Ansichten der Natur", I. Bd., 1849, S. 210.

[2] Beispielsweise zu vergleichen a. a. O., S. 4, 405, 543.

ethnologischer Wirtschaftsforschung viel früher der kulturhistorische Gedanke auf dem Plan erschien, viel früher die Reaktion gegen naturwissenschaftlich-evolutionistische Vergewaltigungen einsetzte, als dieses im Bereich der übrigen gesamten ethnologischen Forschung geschah.

Die größten Verdienste sind in dieser Hinsicht der sogenannten alten historischen Schule in der Nationalökonomie zuzusprechen, deren hervorragendste Vertreter Wilh. Roscher, Karl Knies und Br. Hildebrandt waren. Allerdings liegt ihr Verdienst, wie das der Natur der Sache gemäß nicht anders erwartet werden kann, nicht so sehr in der Erforschung ethnologischer Wirtschaftsverhältnisse als solcher, sondern vielmehr in der Methode begründet, die sie mit aller Energie für die gesamte Wirtschaftsforschung zur Geltung zu bringen suchen. Diese Methode ist, wie das der Name der Schule schon andeutet, eine durchaus historische. Die methodologischen Grundanschauungen, auf die wir gleich näher eingehen werden, sind im wesentlichen dieselben, mit welchen auch die neuere kulturhistorische Schule in der Ethnologie an die Arbeit herantritt.

Es ist im Interesse beider Wissenschaften, der Nationalökonomie sowohl als auch der ethnologischen Wirtschaftsforschung, nur zu bedauern, daß vor einem guten halben Jahrhundert die von Roscher, Knies und Hildebrandt inaugurierte historische Methode bei den damaligen Ethnologen kein besseres Verständnis gefunden hat. Beiderseits hätte man die größten Vorteile von einander haben können, einerseits eine frühere Befreiung der Ethnologie von ihrem unfruchtbaren Evolutionismuskult, anderseits infolge dieser inneren Gesundung der Ethnologie auch einen solideren Unterbau für die nationalökonomische Forschung. Denn es kann ganz gewiß kein Zweifel darüber bestehen, daß die komplizierteren wirtschaftlichen Verhältnisse, welche im allgemeinen Gegenstand der nationalökonomischen Untersuchungen bilden, einfachere Formen zum Ausgangspunkt gehabt haben. Niemand wird nun verkennen wollen, von welcher Bedeutung die gute Kenntnis des Anfänglich-Einfacheren für das rechte Verständnis des Fortgeschritten-Komplizierteren ist. Diese so wichtigen Anfangsformen festzustellen, ist Aufgabe der Ethnologie. Auf evolutionistischem Wege aber diese Aufgabe zu lösen, geht keineswegs, die Anwendung einer historischen Forschungsmethode führt da allein zum Ziele.

Wir werden später noch Gelegenheit haben, näher zu zeigen, wie die neuere Nationalökonomie und nicht zuletzt auch die neuere historische Schule in derselben, soweit sie in ihren Betrachtungen auf primitive Wirtschaftsverhältnisse rekurriert, ziemlich krankt, und zwar deshalb, weil schlimm beraten von einer Ethnologie, die selber schlimme Wege ging.

Wir stellen nunmehr die methodologischen Prinzipien, soweit sie hier für uns in Betracht kommen, heraus, wie sie von der alten historischen Schule vertreten wurden.

Nach dem, was wir gefunden, ist die Stellungnahme bei Br. Hildebrandt am wenigsten bestimmt, ja sie erscheint uns direkt schwankend. In der Arbeit „Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft“[1] unterzieht er

[1] I. Bd., Frankfurt a. M. 1848, S. 72 ff.

das bekannte Schema, welches List[1] für die Entwicklung der Völker der gemäßigten Zone aufgestellt hatte, einer verurteilenden Kritik und bezeichnet ein solches Verfahren als unhistorisch. So schreibt er: „Jedes Volk durchläuft einen eigentümlichen ökonomischen Bildungsgang; das eine beginnt ihn mit dem Ackerbau, das andere mit der Viehzucht, ein drittes mit der Schifffahrt. Überall gibt die Natur die erste Anleitung zu den Gewerben und die Mannigfaltigkeit des Bodens und des Klimas, auf und unter welchem die Völker ihre historische Laufbahn beginnen, erzeugt überall Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit in der gewerblichen Entwicklung und in der Aufeinanderfolge der einzelnen Industriezweige[2]."

Dem steht gegenüber, daß er 16 Jahre später selber eine neue Dreistufentheorie verbrochen hat. Er hat sie dargelegt in dem von ihm begründeten Organ „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik[3]". Die Stufen sind: I. Die Naturalwirtschaft, II. Die Geldwirtschaft, III. Die Kreditwirtschaft. Wie die Sache dann gemeint ist, sagt ganz deutlich, wie uns scheint, das Schlußwort des Artikels. „Wenn es gelungen sein sollte, den Leser zu überzeugen, daß das wirtschaftliche Leben der Völker einer gesetzlichen Entwicklung zu immer höherer Kultur unterworfen ist, so wird derselbe auch einverstanden sein, wenn zum Schluß noch der Satz ausgesprochen und behauptet wird, daß nicht nur das Leben der einzelnen Völker, sondern auch die Wirtschaft der ganzen Menschheit einen gesetzlichen Verlauf zu immer höherer Vervollkommnung nimmt, und daß der Lessing'sche Gedanke einer Erziehung des Menschengeschlechtes nicht nur auf die Religion und die ihr verwandten Gebiete der geistigen Kultur, sondern auch auf das nationalökonomische Leben des Menschengeschlechtes seine Anwendung findet[4]."

K. Knies hat seine Ansichten in einem ideenreichen, tiefschürfenden Buche niedergelegt, das den Titel trägt: „Die politische Ökonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methoden[5]."

Zwei methodologische Fundamentalsätze, die er darin u. a. trefflich beleuchtet, halten wir hier der besonderen Hervorhebung für wert.

1. Auch die wirtschaftliche Entwicklung ist als solche ein historisches und kein naturgesetzliches Geschehen. Sie erheischt daher auch eine historische und keine naturgesetzlich-evolutionistische Methode. — Er schreibt: „Sobald man sich in den zutage getretenen Bearbeitungen der Volkswirtschaftslehre über die Bedeutung und Wesen nationalökonomischer Gesetze zurecht finden will, tritt es alsbald hervor, wie doch überall, wo es sich um die Betrachtung und Beurteilung des menschlich geschichtlichen Lebens handelt, der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit in den Entwicklungsmomenten sich herandrängt[6]."

---

[1] S. oben S. 627.
[2] A. a. O., S. 76.
[3] Bd. II, 1—24, 1864.
[4] A. a. O., S. 24.
[5] Braunschweig 1853.
[6] A. a. O., S. 236.

„Nun müssen wir aber wohl bedenken, daß die hier in Frage kommenden Naturgesetze keine Gesetze der menschlichen Wirtschaft sind, sondern nur Naturgesetze, welche überall und somit auch für die ökonomische Tätigkeit des Menschen in Wirksamkeit verbleiben; es sind somit auch nicht Naturgesetze der Volkswirtschaft, sondern in der Volkswirtschaft zur Erscheinung gelangende und von der wirtschaftlichen Tätigkeit zu beobachtende Gesetze der Natur[1].“ „Sie (die naturgesetzlichen Erscheinungen), die durch die Tätigkeit des Menschen in das ökonomische Getriebe hineingezogen werden, oder in den dem Menschen notwendigen Verbrauchsgegenständen wirksam sind, bilden, ich wiederhole es, nicht das Ganze der wirtschaftlichen Erscheinung, ihre Wirksamkeit ist nicht das ökonomische Gesetz, sie sind nur der naturgesetzliche Faktor in der wirtschaftlichen Tatsache. Ein zweiter Faktor ist das Ergebnis der Tätigkeit des Menschen, ohne dessen Mitwirkung eben gar keine wirtschaftliche Erscheinung möglich ist; der Mensch tritt mit seiner Selbstbestimmung leidend und lenkend, verstärkend und ankämpfend auf dieses und jenes Ziel hin, an jene naturgesetzlichen Kräfte heran; erst indem seine Tätigkeit mit ihnen mitwirkt, entsteht die ökonomische Tatsache; . . .[2]“

„Indem man nur den einen dieser beiden Faktoren beobachtete, gelangte man dazu, die Untersuchungsmethode naturwissenschaftlicher Disziplinen als allein berechtigt hinzustellen. Ja man glaubte, die Volkswirtschaftlehre höre auf, eine Wissenschaft zu sein, sobald sie darauf verzichte, derartige Naturgesetze zu gewinnen und sie als nationalökonomische zu proklamieren[4].“ Mit gutem Verständnis der ganzen Sachlage bringt er dann die evolutionistischen Konstruktionen, wie sie auch auf dem Gebiete der Wirtschaftsforschung schon damals zutage getreten waren, mit der Hegel'schen Philosophie von der „vernünftigen und notwendigen Entwicklung der menschlichen Geschichte“ in Zusammenhang. Nicht ohne feinen Spott redet er von dem fatalen Einfluß, den „die Überzeugungen und der Aberglaube der wissenschaftlichen Erkenntnis einer bestimmten Zeit — und in einer jeden charakterisierten Bildungsepoche scheinen beide nicht zu fehlen — auch auf die Überzeugungen und die Zielpunkte der nationalökonomischen Theoretiker“[3] auszuüben imstande sind.

2. Das wirtschaftliche Leben der Völker steht mit seinem gesamten Daseins- und Lebenszustande, also mit seiner Gesamtkultur, in einem untrennbaren Zusammenhange. — In diesem Sinne sagt Knies: „Wir sprachen es nun schon aus, die wirtschaftlichen Manifestationen des Volkslebens zeigen sich geschichtlich untrennbar verbunden mit dem gesamten Dasein der Völker[4].“ „Mir scheint es für die richtige Lösung dieser Arbeit (für die Stellung der Nationalökonomie auf geschichtlichem Boden) unerläßlich zu sein, daß man, weil sicherlich die ökonomische Entwicklung der Völker mit der Entwicklung ihres gesamten Lebens und Zustandes Hand in Hand geht, auch diese allgemeine Entwicklung fortwährend im Auge behalten und darauf gefaßt sein

[1] A. a. O., S. 237.
[2] A. a. O., S. 238.
[3] A. a. O., S. 255 ff.
[4] A. a. O., S. 248.

muß, die Bedingungen der letzteren auch im Kausalnexus mit den ökonomischen Erscheinungen zu finden[1]."

Wir haben den wertvollen Darlegungen KNIES hier nichts weiteres hinzuzufügen, als daß diese seine Sätze auch zu den methodologischen Fundamentalsätzen der neueren kulturhistorischen Schule in der Ethnologie gehören, und wir sie besonders auch für die ethnologische Wirtschaftsforschung als richtunggebend betrachten.

WILH. ROSCHER gilt als der eigentliche Begründer der historischen Methode in der Nationalökonomie. Leider ist er, soweit wir wenigstens gefunden haben, in seinen Werken auf die Behandlung der ethnologischen Wirtschaftsstufenlehre nie näher eingegangen, sondern Bemerkungen in dieser Hinsicht fallen nur mehr gelegentlich ab. Die hauptsächlich in Frage kommende Stelle ist eine etwa zwei Seiten umfassende Anmerkung, beginnend auf Seite 57 seiner Arbeit „Nationalökonomik des Ackerbaues und der verwandten Urproduktionen[2]".

Wir geben zunächst den Passus wieder, worin seine durch und durch historische Erfassung der Probleme auch der ethnologischen Wirtschaftslehre in klassischer Weise zum Ausdruck kommt. Er lautet: „Nach meinem Dafürhalten mag die früheste Menschheit in einem Paradiese von Okkupation nahrhafter Baumfrüchte gelebt haben. Bei der späteren Auswanderung konnten verschiedene Menschen gleichzeitig, je nach Landesnatur, persönlichem Charakter oder „Zufall" auf Ackerbau, Jagd oder wilde Viehzucht geraten"[3]. Es kommt hier vorderhand weniger darauf an, wie weit die Annahmen inhaltlich schon mit der Wirklichkeit übereinstimmen, so ob speziell der erste Anfang ausschließlich in einem Paradiese von Okkupation nahrhafter Baumfrüchte bestanden haben mag oder ob nicht schon auch zugleich eine primitive Jagd mit in Übung war, das ist hier, wie gesagt, zunächst von untergeordneter Bedeutung, sondern es handelt sich um die methodologische Grundanschauung, mit der W. ROSCHER der Sache sich gegenüberstellt. Und diese ist, wie man auf den ersten Blick erkennt, eine durchaus historische. Denn man sieht, daß nach ROSCHER auch das wirtschaftliche Tun und Treiben des Menschen nicht nur durch notwendige — seien es innere oder äußere — Faktoren bestimmt wird, sondern er läßt da auch den persönlichen Charakter, mit anderen Worten, das Individuelle seine Rolle spielen, worauf im übrigen später noch näher einzugehen sein wird.

Inhaltlich freilich wird die ROSCHER'sche Anschauung von der urzeitlichen Entwicklung, wie schon angedeutet, nicht vollständig durch die Forschungen der neueren Ethnologie bestätigt. Auch die Vertreter der Urstufe sind nicht ausschließlich Vegetarianer, sondern die Verwendung gemischter Nahrung, und zwar in der Art, daß der Mann die Tiere jagt und die Frau die Pflanzen sammelt, geht deutlich bis auf diese Periode zurück. Wir werden an anderem Orte näher darzulegen haben, wie die Tatsache dieser primitiven geschlechtlichen Arbeitsteilung für Entwicklung und Charakter der folgenden an die

[1] A. a. O., S. 264.

[2] 1903 in 13. von HEINRICH DADE besorgter Auflage erschienen zu Stuttgart und Berlin (vgl. oben S. 619).

[3] A. a. O., S. 58.

Urkultur sich anschließenden Kulturkreise von fundamentaler Bedeutung geworden ist.

In methodologischer Hinsicht indes war ROSCHER, wie schon gesagt, zweifellos auf dem richtigen Wege. Wie bald und großartig hätte die ethnologische Wirtschaftsforschung sich schon entfalten können, wenn die Forscher, statt dem hier die Erkenntnis verrammelnden und unfruchtbaren Evolutionsprinzip alles zu opfern, nach den Prinzipien der historischen Schule in der Nationalökonomie sich gerichtet hätten! ROSCHER's gesunder historischer Sinn erhob mit berechtigtem Unwillen auch seine Stimme gegen die unnatürlichen Übergriffe, welche damals mehr und mehr im Namen der Naturwissenschaften auf diesen ganz heterogenen geschichtlichen Gebieten vollzogen zu werden begannen. Recht hat er vorausgeschaut, wenn er prophetisch sagte: „Unsere Nachkommen werden staunen über die Leichtgläubigkeit, womit sich jetzt ein großer Teil des gebildeten Publikums die unbeweisbarsten urgeschichtlichen Vermutungen als „Naturwissenschaft" aufbinden läßt[1]." Wie das Darauffolgende zeigt, hatte er hier speziell die Versuche GERLAND's im Auge, die es, wie wir oben (S. 635) schon sahen, auf eine Rekonstruktion der allerfrühesten Urzeit der Menschheit auf naturwissenschaftlichem Wege absahen.

Es kann nicht wundernehmen, daß ein mit dem ethnologischen Quellenmaterial so vertrauter Forscher, wie TH. WAITZ es war, auch hinsichtlich der primitiven Wirtschaftsverhältnisse zu relativ zutreffenden Anschauungen gelangte. Aus dem urzeitlichen Pflanzensammeln leitet er die Entstehung des Ackerbaues her: Wie unscheinbar an sich, so ist doch das Einsammeln der Pflanzen „höchst wichtig, insofern es den ersten Versuch eines unvollkommenen Landbaues vorbereitet und auf ihn hinführt[2]". WAITZ sagt nicht direkt, daß die Frauen den Ackerbau erfanden. Daß ihm jedoch diese Erkenntnis nicht ferne liegen konnte, geht hinreichend deutlich hervor aus dem wiederholten Hinweis auf den besonderen Fleiß, mit dem das Weib sich dem niederen Ackerbau widmete[3]. Völkergedanklich gehalten ist seine Erklärung für das Zurückbleiben der Nordamerikaner; infolge des Mangels geeigneter Tiere und Zerealien sei eine Entwicklung zu höherer Kultur hintangehalten worden[4]. Dabei ist er aber doch ein entschiedener Gegner der Ansicht jener, welche das Beharren auf tieferen Entwicklungsstufen aus geographischen Gründen allein zu erklären versuchen[5]. Nein, da sei der Verschiedenheit der geistigen Beanlagung und des Charakters der Völker eine ebenso große, wenn nicht noch größere Bedeutung beizumessen[6].

Eine selten eindringliche und liebevolle Versenkung in das Thema offenbart die vielgenannte und wohl öfters mißverstandene Arbeit des Rechts- und Kulturhistorikers J. J. BACHOFEN über das Mutterrecht[7], die im Jahre 1861

[1] A. a. O., S. 57.
[2] „Anthropologie der Naturvölker." I. Leipzig 1859, S. 407.
[3] So a. a. O., S. 409.
[4] Bd. III, Leipzig 1862, S. 78.
[5] Bd. I, S. 412ff.
[6] A. a. O., S. 395ff.
[7] J. J. BACHOFEN, „Das Mutterrecht." Eine Untersuchung über die Gynäkokratie der alten Welt nach ihrer Religion und rechtlichen Natur. 2. Aufl., Basel 1897.

zum erstenmal erschien. Daß eine so eingehende und erfolgreiche Untersuchung der Quellen nach dem mutterrechtlichen Erscheinungen des Altertums notwendig von ebenso eingehenden Erörterungen wirtschaftlicher Dinge begleitet sein mußte, ist uns heute nicht mehr auffallend, sondern eine selbstverständliche Sache, nachdem wir gestützt auf kulturhistorische Forschungsergebnisse an dem wirtschaftlichen Grunde des Mutterrechtes nicht mehr zweifeln können.

Wenn wir alsdann heute, im Lichte kulturhistorischer Forschung stehend, speziell alles das überprüfen, was Bachofen bereits über den Zusammenhang des Mutterrechtes mit der Wirtschaftsform des Ackerbaues zutage förderte, so sehen wir mit freudigem Staunen, wie zutreffend meistens seine Aufstellungen in dieser Hinsicht gewesen sind. Die Erhebung aus urzeitlichem Hetärismus und urzeitlicher Regellosigkeit — auf die Voraussetzung kommen wir gleich zurück — sei Großtat des Weibes gewesen, und zwar habe es das zustande gebracht durch Einführung des Ackerbaues und gleichzeitige Erzwingung geordneter geschlechtlicher Verhältnisse, der Ehe: „Ein Gesetz beherrscht den Ackerbau und die Ehe . . .[1]“

Das Weib begünstigte und pflegte zuerst den Ackerbau[2]. Eine ethnologische Tatsache, mit der die meisten Ethnologen selbst so lange nichts anzufangen wußten, stellte er heraus und wertete sie richtig in seinem Sinne: „Beobachtung noch lebender Völker hat die Tatsache außer Zweifel gesetzt, daß die menschliche Gesellschaft vorzüglich durch die Bemühungen der Frauen zu dem Ackerbau, den der Mann länger von sich weist, hinübergeführt wird[3].“ Damit war im wesentlichen nichts anderes als der wirtschaftliche Grund des Mutterrechtes ausgesprochen, eine Ansicht, die vor dem Forum der neueren Ethnologie ihre volle Bestätigung erhält.

Dieses alles ist um so höher einzuschätzen, als Bachofen auf seinem eigentlichen Forschungsgebiet, dem des Altertums, mutterrechtlich organisierte Völker in lebendiger Wirklichkeit nicht vor sich hatte, sondern auf eine mühevolle Herausarbeitung der mutterrechtlichen Schichten, die tief unter den hochentwickelten, von Haus aus wesentlich anders gearteten Formen der klassischen Kulturen lagen, angewiesen war[4].

Freilich irrte Bachofen — ganz als Kind seiner Zeit — darin, daß er glaubte, die Kulturgeschichte fordere für die Urzeiten der Menschheit die

[1] A. a. O., S. 9.

[2] A. a. O., S. XVII.

[3] A. a. O., S. XXVI. Auf so viele andere von Bachofen schon treffend dargestellte Eigentümlichkeiten mutterrechtlicher Zeit, wie sie vor allem in der religiösen Entwicklung zutage treten, kann hier natürlich nicht eingegangen werden.

[4] Demgegenüber waren eigentlich die Fachethnologen, welche unter den Naturvölkern eine ganze große Gruppe, die sogenannten Hackbauvölker, vor sich sehen mußten, wo die typische Verbindung von Frauenackerbau mit Mutterrecht noch in ursprünglicheren Formen zutage trat, doch viel besser daran. Kein Zweifel, daß auch gerade hier die einseitige Verfolgung des Entwicklungsgedankens der Erlangung einer besseren Erkenntnis lange hindernd im Wege stand. Einerseits nämlich stand es den Evolutionisten fest, daß das Mutterrecht als eine dem Vaterrecht vorangehende Erscheinung an den Anfang der Menschheitsentwicklung zu setzen sei, anderseits konnte man sich der Tatsache nicht verschließen, daß auch der primitive Ackerbau doch schon eine fortgeschrittenere Kultur- und Wirtschaftsstufe repräsentiere! Wie also auch nur auf den Gedanken kommen, daß Mutterrecht und Ackerbau etwas miteinander zu tun haben könnten!

Annahme von einer allgemeinen Unordnung, von Hetärismus und „Sumpf". Die neuere Ethnologie hat diese evolutionistische Konstruktion korrigiert[1]. Kind seiner Zeit war BACHOFEN nicht allein als Evolutionist, sondern auch als entschiedener Bekenner einer naturgesetzmäßigen Entwicklung der Menschheit. Dieser letztere Gedanke durchzieht wie ein roter Faden das ganze Werk. So betont er, daß er vom Anfang an darauf bedacht gewesen sei, „den Zusammenhang der Gynäkokratie mit den Gesetzen der menschlichen Natur hervorzuheben und ihr auf diese Weise die richtige Stelle in der Geschichte unseres Geschlechtes anzuweisen . . .[2]"

Daß BACHOFEN trotz der falschen theoretischen Grundanschauungen doch zu so zutreffenden und haltbaren Resultaten gelangte, ist darauf zurückzuführen, daß er, obwohl in der Theorie einer evolutionistisch-naturwissenschaftlichen Methode huldigend, doch in der Praxis ziemlich historisch vorging, wozu ihn das Quellenmaterial, das er, wie bereits erwähnt, mit so viel Liebe und Gewissenhaftigkeit vornahm, ja auch mehr oder weniger zwingen mußte. Allerdings hätte eine bewußt historische Erfassung des Problems ihn gewiß mehr über den verhältnismäßig engen Rahmen des Altertums hinausgeführt. Die Anschauung einer evolutionistisch-naturgesetzmäßigen Entwicklung der Menschheit stand dem seiner Natur nach im Wege. Zur Erkenntnis des Unterschiedes zwischen dem niederen Ackerbau (Hackbau der Frau), in dem eigentlich und allein das Mutterrecht zu Hause ist, und dem höheren Ackerbau (Pflugkultur des Mannes), gelangte er deshalb noch nicht. Kein Zweifel, diese Erkenntnis hätte auch ihm zu einem Tor werden können, das ihm den Zugang zu manchen weiteren folgenschweren Erkenntnissen eröffnet hätte. Doch wenn auch dieses Tor sich ihm noch nicht erschloß, so ist nichtsdestoweniger sein Werk bis auf den heutigen Tag in seiner Art klassisch geblieben.

Eine verhältnismäßig gute Vertrautheit mit den ethnologischen Tatsachen offenbart Miss A. W. BUCKLAND in einer Arbeit über primitive Agrikultur[3]. Wir lassen die Resultate ihrer Untersuchungen folgen, so weit sie hier in Betracht kommen:

1. Mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit spricht A. W. BUCKLAND der Frau die Erfindung des Ackerbaues zu. Während der Mann der Jagd oblag, machte die Frau die ersten Versuche hinsichtlich der Kultivierung von Nährpflanzen. Die Erscheinung, daß bei den Naturvölkern die Pflege des Ackerbaues fast allgemein in den Händen der Frau ruhe, bestätige diese Annahme[4].

2. Der südlichen Hemisphäre sei der Anbau von Wurzeln und Knollengewächsen, der nördlichen der der Getreidegräser eigentümlich. Das erstere

---

[1] Wie neueste kulturhistorische Untersuchungen ergeben haben, gehört neben der mutterrechtlichen auch die totemistische Kultur vielfach zu den Unterschichten, auf welchen die klassischen Kulturen sich aufbauten. Da die totemistischen Kulturen durch geschlechtliche Zügellosigkeiten sich besonders hervorzutun scheinen, so kann die BACHOFEN'sche mutterrechtliche Sanierung versumpfter Verhältnisse eventuell als eine wohltuende Reaktion gegen genannte Verlotterungen aufgefaßt werden.

[2] A. a. O., S. 110. Ähnlich wiederholt an anderen Orten.

[3] A. W. BUCKLAND, „Primitive Agriculture", im Journal of the Anthropological Institute, VII, 1878, S. 2—18.

[4] A. a. O., S. 3.

sei leichter und daher jedenfalls früher erfolgt, das zweite erfordere mehr Geschick und sei eine spätere Errungenschaft. Es scheint aber, als sei die erstere Art der Agrikultur (der niedere Ackerbau) überhaupt früher noch allgemeiner gewesen, und stellten sich die Zerealien vielerorts als von höheren Rassen später eingeführt dar, die die Kenntnisse ihres Anbaues sich schon in ihrem Ursprungsland erworben hatten (Bildung des höheren Ackerbaues).

3. Die ersten Anfänge in der oben angegebenen Weise gefaßt, sei möglicherweise an eine mehrfache unabhängige Entstehung des Ackerbaues an verschiedenen Orten zu denken. Doch fährt die Schreiberin fort: „...it is remarkable that many peoples, some living in fertile countries, have yet remained in total ignorance of this earliest of the arts of the present day; but then such tribes have either continued to be houseless, wandering savages, whose simple wants are supplied by natural products, or, like the Esquimaux, their climate has prevented any successful attempt at agriculture[1].“

Das sind schöne Ergebnisse, aus so eindringendem Studium erwachsen, daß sie unseres Erachtens keineswegs die totale — soweit uns bekannt, ist es eine totale — Nichtbeachtung in den folgenden Dezennien von seiten der Wirtschaftsforschung verdienten, der sie verfielen. So waren, wenn nicht sämtliche, so doch wesentliche Elemente herausgestellt, die den niederen Ackerbau (Hackbau der Frau) und den höheren (Pflugkultur des Mannes) charakterisieren. Zu solchen bedeutsamen Resultaten überhaupt zu gelangen, war der Verfasserin allein wiederum dadurch möglich geworden, daß sie an die Sache mit historischer Auffassungsweise und Methode herantrat. Wir finden bei ihr keine evolutionistisch konstruierten Reihen, sondern nur Ergebnisse, die eine nüchterne Überprüfung des vorhandenen Materials von selbst ergaben, und die daher zum guten Teil auch heute noch wohl zurecht bestehen, während die Evolutionsreihen längst allen Kredit eingebüßt haben.

Eine ebenfalls recht wertvolle und lehrreiche Studie zur primitiven Wirtschaftslehre hat uns im Jahre 1880 Anton Nowacki geschenkt[2].

Er schwört zwar auch auf die Naturwissenschaften und den tierischen Ursprung des Menschen, aber das alles hindert schließlich doch nicht — glückliche Inkonsequenz! — daß er ziemlich eingehend, besonders auch mit verhältnismäßig weitreichender Berücksichtigung ethnologischen Materials, den urzeitlichen wirtschaftlichen Verhältnissen nachgeht und dabei zum Teil zu recht zutreffenden Resultaten gelangt. Wo der Autor zunächst einleitend[3] kritisch Stellung zu den herrschenden ethnologischen Wirtschaftstheorien nimmt, sind seine Äußerungen teilweise recht lehrreich. Von der Dreistufentheorie behauptet er, daß sie sich noch allgemeiner Geltung erfreue. Unsere Darlegungen haben bereits hinreichend ergeben, daß diese Behauptung übertrieben ist. Es hat sich gezeigt, daß doch eine ziemliche Anzahl von Autoren über dieselbe hinaus gelangt ist, wenn auch zugegeben werden muß, daß gerade extremem Evolutionismus huldigende Forscher meist mehr Neigung offenbaren, die

[1] A. a. O., S. 3.

[2] A. Nowacki, „Über die Entwicklung der Landwirtschaft in der Urzeit“. Ein Beitrag zur Urgeschichte der Menschen. Landwirtschaftl. Jahrbücher, IX, 1880, S. 853—880.

[3] A. a. O., S. 854.

Dreistufenreihe entweder in unveränderter oder in modifizierter Form gelten zu lassen. Äußerst interessant sind dann Nowacki's kritische Bemerkungen zu Roscher's Anschauungen, die wir oben schon dargelegt haben (S. 644f.). Zunächst können wir wohl in seinem Geständnis, daß Roscher's Darlegungen mit den geschichtlichen Tatsachen freilich gut zu harmonieren scheinten (sic!), ein mehr oder weniger unfreiwilliges Zeugnis für das Angemessene der historischen Methode erblicken, wie Roscher sie vertrat. Was aber dann Nowacki bei Roscher stößt, ist der Umstand, daß er die Urzeit (Roscher redete von einer Art urzeitlichen Paradieses, siehe oben S. 644) zu unbestimmt gelassen und die moderne Naturforschung (d. h. die Konstruktionen über die tierische Vorzeit des Menschen usw.) nicht hinlänglich berücksichtigt habe. Praktisch kommt aber schließlich trotz alledem Nowacki's Lehre von den primitiven Wirtschaftsformen im wesentlichen ganz auf das hinaus, was Roscher bereits aufgestellt hatte. Wir werden das gleich des nähern sehen.

Eines der Hauptziele, die Nowacki in vorliegender Arbeit verfolgt, ist auf die Widerlegung Gerland's gerichtet. Wie Gerland selbst, so begibt auch Nowacki sich hier auf naturwissenschaftliches Gebiet, wo wir ihm nicht weiter folgen wollen. Wir registrieren nur das uns hier genügende Ergebnis der vollständigen Abweisung der Theorien Gerland's auch vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus.

Die Ergebnisse, zu welchen Nowacki schließlich seine Untersuchungen führen, können wir dann folgendermaßen kurz zusammenfassen:

I. Die ursprüngliche Form der Wirtschaft bestand in Jagen und Sammeln (von Tieren und Pflanzen): Australier, Buschmänner, Indianer, Eskimo, Nordasiaten.

II. Gewisse Völker schreiten zum Pflegen der Tiere, zum Nomadismus fort, ohne die Benützung wilder Tiere und Pflanzen völlig aufzugeben: Nomaden Europas und Asiens, Hottentotten, Kaffern.

III. Andere Völker gehen zum Ackerbau über, Viehzucht gar nicht oder nur wenig betreibend: Neger, Papuanen und Malayen, Altmexikaner und Kulturvölker Mittelamerikas, Peruaner, Araukanier, Tschibscha, Chinesen und Japaner.

IV. Einige Völker gingen, wie es scheint, nach Überwindung des rohen Jägerlebens zu gleicher Zeit zu Ackerbau und Viehzucht über: Hamiten, Semiten, Indogermanen.

Besonders bemerkenswert ist an diesem Schema, daß es Nomadismus und primitiven Ackerbau als Parallelentwicklungen direkt aus der Urkultur herleitet. Das ist eine Aufstellung, für welche die neuere kulturhistorische Schule die besten Bestätigungen erbringt. Die Abweichungen im übrigen von Roscher sind, wie wir schon früher sagten, nicht wesentlicher Art. Abgesehen von der Urstufe, die nach Nowacki eine Jagd-Sammelstufe, während sie nach Roscher als eine Art Paradies von Okkupation von Baumfrüchten zu betrachten ist, sind beider Anschauungen wesentlich miteinander konform. Ein Zeugnis für die ernste Betrachtung, die er der Sache geschenkt, bietet das Schwanken, das sich unter Punkt IV offenbart. Wir können heute dieses Schwanken dadurch beheben, daß wir mit ziemlicher Sicherheit nachweisen, wie auch da bereits eine

Kulturmischung, eine sekundäre Bildung, vorliegt, und beide, Ackerbau und Viehzucht, auch hier nicht von der Urzeit her miteinander verbunden waren.

Eine verhältnismäßig eingehende Berücksichtigung ethnologischen Materials offenbart ebenfalls eine Arbeit, die H. LING ROTH im Jahre 1887 unter dem Titel „On the origin of agriculture“ [1] erscheinen ließ. Es verdient besondere Erwähnung, daß der Autor einleitend seinem Erstaunen darüber Ausdruck verleiht, daß dieser Zweig ethnologischer Forschung bisher so stiefmütterlich behandelt, ja eigentlich fast ganz vergessen worden sei. Für diese auf den ersten Blick recht auffallende Erscheinung glaubt er dann zwei Gründe besonders namhaft machen zu sollen. So hänge diese Vernachlässigung erstens wohl mit der Geringschätzung zusammen, mit der man der Bodenbearbeitung allgemein in alter sowohl wie in neuer Zeit zu begegnen pflege. Infolgedessen seien die diesbezüglichen Angaben der Forscher durchgehends recht allgemein gehalten und wenig brauchbar. Darauf läßt er dann eine gute und — wie die Erfahrung hundertmal wieder zeigte — keineswegs überflüssige Bemerkung folgen: „Yet a full knowledge of this peaceful art is quite as necessary for estimating the stage of progress at which a wild or semi-savage tribe has arrived, as are the minute particulars we get of their warfare and warlike preparations [2].“ Den zweiten, auch nach unserer Meinung durchaus zutreffenden Grund möchten wir mit des Autors eigenen Worten anführen. Er schreibt: „The other causes of the neglect may lie in the fact that few of our anthropological students have anything to do with farming so that the fellow feeling, if we may so term it, called forth in other investigations, is here wanting [2].“

Was dann das Verhältnis der beiden Wirtschaftsstufen der Tierdomestikation und der Agrikultur betrifft, so will H. LING Roth von einem ursprünglichen engeren Konnex beider nichts wissen. Die erstere hatte nicht notwendig die zweite im Gefolge, wie es sich von zahlreichen Völkern belegen lasse. Aber die Übung des Ackerbaues, nach ihm schwieriger als die Tierzähmung, sei als ein Zeichen höherer Zivilisation zu betrachten.

Diese Aufstellungen ROTH's werden zum großen Teil von der neueren Forschung bestätigt. Soweit das nicht der Fall ist, rührt es von der Nichtunterscheidung des niederen vom höheren Ackerbau her, worüber ROTH nicht hinaus gelangte. Die besten Ergänzungen zu seinem System hätten ihm die oben (S. 647 f.) schon angeführten Darlegungen seiner Landsmännin Miss BUCKLAND bieten können.

Daß ROTH's Forscherauge überhaupt tiefer schaute und nicht an der Oberfläche haften blieb, dafür bietet ein weiteres Zeugnis seine treffende Kritik der TYLOR'schen Anschauung [3], nach welcher die faktisch zu beobachtende Nichtübung des Ackerbaues bei vielen Primitiven nicht auf Unkenntnis dieser Kunst, sondern auf rein äußere zufällige Gründe, wie Ungunst des Klimas oder pure Trägheit, zurückzuführen sei. Er bemerkt dazu: „Undoubtedly, every savage knows the edible fruits and roots in his district, that they have their

[1] Im Journal of the Anthropological Institute of Gr. Br. and Ir., XVI, 1887, S. 102—130.
[2] A. a. O., S. 103.
[3] Vgl. oben S. 633.

localities and seasons but from what we shall see of his mental inactivity it is to be doubted whether he ever thinks at all about the conditions of plant reproduction[1]."

In einem eigenen Abschnitt kommt „The position of women and their connection with the soil"[2] zur Behandlung. Er konstatiert eine im ganzen wohlgeregelte Arbeitsteilung auch im Bereich der Primitiven. „The men do the hunting and fishing, and the women the cooking and the general work which goes under the name of drudgery[3]." Daß ihm ferner die Bedeutung, welche der Frau als Erfinderin des Pflanzenbaues zukommt, in ziemlichem Grade klar geworden, kommt in den Worten, mit denen er diesen Abschnitt abschließen läßt, hinreichend zum Ausdruck. Er schreibt: „As the women appear everywhere with the savage in his lowest known stage to be told off for all work in connection with the collection of vegetable food, it is more than probable that they rather than the men were the first to make tentatives towards arts which may be regarded as originating agriculture[4]."

Freilich zu der Erkenntnis, daß hier verschiedenartige Kulturkreise mit ganz eigentümlichen Wirtschaftsformen vorliegen, drang er noch nicht vor; aber seine Worte deuten an, daß er sie, gestützt auf seine gründliche Kenntnis von primitiven Völkern und Kulturen, gewissermaßen ahnte.

(Schluß folgt.)

[1] A. a. O., S. 108.
[2] A. a. O., S. 118 ff.
[3] A. a. O., S. 118.
[4] A. a. O., S. 120.

Analecta et Additamenta.

Die anthropologische und ethnologische Stellung der Tasmanier. — Unter diesem Titel veröffentlicht R. PÖCH im Anschluß an eine Untersuchung über einen „Tasmanierschädel im k. k. naturhistorischen Hofmuseum" eine wichtige Abhandlung in den „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien" (Bd. XXXXVI [1916], S. 37—91). Schon früher neigte sich die Ansicht der meisten Ethnologen dahin, daß wir in den Tasmaniern die älteste Bevölkerungsschicht der gesamten Südsee zu erblicken haben; die Untersuchungen der kulturhistorischen Schule liessen es noch deutlicher hervortreten, daß wir auf Tasmanien die älteste oder die zwei ältesten Kulturschichten noch rein und unvermischt vor uns haben, die in anderen Teilen der Südsee, besonders in Südost-Australien und gewissen Inseln von Ozeanien, nur mehr trümmerhaft und in Vermischung mit jüngeren Schichten anzutreffen sind. In einem gewissen Gegensatz dazu neigten die meisten Anthropologen mehr dahin, die Tasmanier vorzüglich in Beziehung zu den Australiern zu bringen. In eingehender Vergleichung des vorhandenen Schädelmaterials gelangt PÖCH zu folgenden Schlüssen: „Die Gegenüberstellung der Maße in den drei obigen Tabellen dürfte genügen, um zu zeigen, daß der Tasmanier von dem Australier auf Grund verschiedener Schädelmerkmale wohl abgetrennt werden kann. Er fällt zwar mit keinem Merkmale ganz aus der Variationsbreite des Australiers heraus, aber die Mittelwerte entfernen sich sehr oft deutlich von einander ..." (S. 51). „Nach dem, was oben gesagt worden ist, kann an eine Zugehörigkeit der tasmanischen Einwanderer zur australischen Rasse in ihrer heutigen Ausprägung nicht gedacht werden, dagegen sprechen viele recht deutlich ausgeprägte Rassenmerkmale: dem Langbau des australischen Schädels ... steht die relative Brachykephalie des Tasmaniers gegenüber; die Skaphokephalie, die ausgesprochene Chamäokonchie und die relativ geringe Breite der Nasenhöhle stehen im allgemeinen an der Grenze der Variationsbreite dieser Merkmale beim Australier. Die Körperhöhe ist eine durchschnittlich relativ geringere, und die Kopfhaare sind zweifellos kraus im Gegensatz zum schlichten oder welligen Australierhaar. Man hat versucht, diese Merkmale als lokale Varietäten zu erklären (BASEDOW), diese Erklärung hat aber keine Wahrscheinlichkeit für sich und ist abgelehnt worden (V. LUSCHAN)" (S. 66). „Ich habe gezeigt, daß der Tasmanier als eine verschiedene Varietät von dem Australier abzutrennen ist. Haarform und Hautfarbe weisen entschieden nach der melanesischen Gruppe hin; wir haben in den ältesten melanesischen Schichten seine nächsten Verwandten zu suchen" (S. 89).

Im Anschluß an dieses bemerkenswerte Ergebnis unternimmt PÖCH eine Neuuntersuchung auch der gesamten ethnologischen Verhältnisse der Tasmanier. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie nicht nur die bisherigen Ergebnisse der kulturhistorischen Schule, insbesondere deren „Kulturkreise" berücksichtigt (S. 70), sondern auch mehr oder minder deutlich deren methodisches Grundprinzip annimmt (S. 76 und 82), besonders wenn bezüglich der Übereinstimmung in der Leichenverbrennung in Tasmanien und gewissen melanesischen Gebieten geradeheraus erklärt wird: „So finden sich gerade im melanesischen Zentrum auch Einzelheiten bei der Leichenverbrennnng wieder, welche in Tasmanien geübt werden, so daß trotz der großen Entfernung und der dazwischen gelegenen Lücken in der Verbreitung[1] an einen tatsächlichen Kulturzusammenhang gedacht werden kann" (S. 87).

Im einzelnen sei hervorgehoben, daß PÖCH, geradeso, wie ich es schon früher getan hatte[2], den Feuerpflug oder das Feuerreiben, im Gegensatz zu GRAEBNER, der diese Feuererzeugungsweise als Kennzeichen der jüngsten ozeanischen Schicht, der polynesischen, hingestellt hatte, der ältesten, der tasmanischen, zuweist. Die merkwürdigen Nachrichten bei DAVIS

[1] Von mir gesperrt. W. S.

[2] SCHMIDT, Die Stellung der Pygmäenvölker, Stuttgart, 1910, S. 65; SCHMIDT, Der angeblich universale Heiratstotemismus der südostaustralischen Stämme, Globus, XCVIII (1910), S. 239.

und WALKER, daß einzelne Stämme oder Individuen nur männliche, andere nur weibliche Wallabys gegessen (S. 72), könnte auf schlechtverstandene Auffassungen eines dort vorhandenen Geschlechtstotemismus hindeuten.

Von besonderem Werte sind die Spezialuntersuchungen über den Hausbau, die Seefahrzeuge und die Leichenverbrennung bei den Tasmaniern, die vielfach neue Ergebnisse zutage fördern. Beim Hausbau ist von Bedeutung die Unterscheidung des halbkugelförmigen und des kegelförmigen Hüttentypus neben dem bogenförmigen Windschirm, die alle bei den Tasmaniern sich finden; „sie haben alle die runde Anlage gemeinsam, der eckige, rahmenartige Windschirm fehlt, ebenso die Anlage mittlerer Firststangen, denen beiden wir schon bei den Australiern begegnen" (S. 76).

Die Untersuchung der Seefahrzeuge, als welche bei den Tasmaniern nur das Rindenfloß in Betracht kommen, gewinnt besondere Wichtigkeit als Mittel der Wanderung auch über mehr oder minder größere Meeresstrecken. PÖCH liefert eine vorzügliche genaue Rekonstruktion des tasmanischen Floßes und stellt dessen genügende Seetüchtigkeit fest, die zweifellos die Überschiffung von Meeresarmen und Strecken offener See ermöglichte und so auch das Hinübergelangen über die Tasmanien von Australien trennende Baß-Straße bei einer früheren etwas günstigeren Gestaltung derselben durchaus als möglich erscheinen läßt. Eine vergleichende Untersuchung mit den Flößen anderer Völker liefert das Ergebnis, daß zwar bei verschiedenen Völkern Flöße vorhanden sind, die gewisse Ähnlichkeiten mit den tasmanischen haben, daß eine vollständige Übereinstimmung in Bauart, äußerer Form und Material jedoch fehlt. Ganz allgemein gesprochen reicht die erste Erfindung des Floßes „da und dort sicher in die Urzeit zurück, ins paläolithische Zeitalter, in die Zeit des ungeschäfteten Handbeiles. Bevor man Baumstämme aushöhlen und in beliebiger Länge zuschneiden konnte, war die Zeit der Flöße" (S. 82). Das gilt sicherlich besonders von den tasmanischen Flößen.

Deutlicher als bisher läßt die PÖCH'sche Spezialuntersuchung der tasmanischen Bestattungsarten hervortreten, daß ausdrückliche Belege für die unmittelbare Erdbestattung der Leiche aus der Zeit des unbeeinflußten Stammeslebens der Tasmanier nicht vorliegen, sondern nur über die sekundäre Bestattung der Asche nach der Verbrennung der Leiche. Neben der Verbrennung ist nur die Bestattung in hohlen Bäumen bezeugt, bei der aber auch nach einem Jahre der Körper wieder herausgenommen und verbrannt, der Schädel mit Holz und Rinde bedeckt, auf dem Erdboden bestattet wird. PÖCH geht besonders der Feuerbestattung nach und untersucht auch deren anderweitiges Vorkommen; er findet sie gerade in den ältesten Teilen Australiens (Südosten)[1] und in Zentral-Melanesien, von Neu-Hannover über Neu-Mecklenburg zu den Salomonen, und zwar mit Übereinstimmung von ganz charakteristischen Einzelheiten. Daß aber auch die Baumbestattung in Südost-Australien, bei den Kurnai, mindestens in Anklängen vorhanden sei, hatte ich schon früher hervorgehoben[2]. Durch das Hervortreten der Feuerbestattung unterscheiden sich die Tasmanier und ihre australischen und ozeanischen Verwandten in prägnanter Weise von den afrikanischen und asiatischen Pygmäen, bei denen Feuerbestattung so gut wie unbekannt ist[3].

Von prinzipieller Wichtigkeit sind die lokalen (und vielleicht Stammes-) Unterschiede in bezug auf einzelne Kulturelemente, die infolge der Spezialuntersuchungen PÖCH's sich jetzt noch schärfer herausstellen. Solche Unterschiede scheinen vorhanden zu sein bezüglich der Wohnungsformen (S. 74). Deutlicher tritt die Tatsache hervor, daß Flöße nur im Osten und Süden, aber nicht auch an der Australien zugewendeten Seite angetroffen wurden (S. 65). Ziemlich deutlich ist auch der Unterschied in der Bestattungsweise bezeugt, die für den Osten die Baumbestattung, im Südosten und Westen die Verbrennung war (S. 84). Hier wirft sich aufs neue die Frage nach durchgehenden Unterschieden auch in dieser alten Kulturschicht auf, die schon GRAEBNER ziemlich bejahend beantwortet hatte, indem er das Vorhandensein von zwei verschiedenen Kulturkreisen annahm[4].

---

[1] Hier scheint ihm die zusammenfassende Darstellung von N. W. THOMAS, „The Disposal of the Dead in Australia" im „Folk-Lore", XIX (1908), S. 388—408, entgangen zu sein.
[2] SCHMIDT, Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie, „Anthropos", VI (1911), S. 1035.
[3] SCHMIDT, Die Stellung der Pygmäenvölker, S. 260.
[4] GRAEBNER, Die melanesische Bogenkultur, „Anthropos", IV (1909), S. 730 ff.

Diese Frage wird ihrer Lösung näher gebracht durch die Untersuchung der sprachlichen Verhältnisse. PÖCH führt am Schluß diesbezügliche Ergebnisse an, die ich schon früher einmal veröffentlicht hatte[1]. Die Fortschritte, die ich seitdem gemacht, ergeben einige Modifikationen derselben, die ich hier, soweit sie die Frage der Unterscheidungen betrifft, zur Veröffentlichung bringe. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen erscheinen mir jetzt doch zu bedeutend, als daß ich sie noch mit dem Namen „Dialekte" bezeichnen dürfte, wenn auch die generelle Einheitlichkeit bestehen bleibt. Auch die Benennung der einzelnen Gruppen ziehe ich jetzt vor, etwas anders zu gestalten: Der frühere Nordost-Dialekt wird zur Nordost-Sprache, der Ost-Dialekt zur Mittelost-Sprache, der Süd-Dialekt zur Südost-Sprache, der West-Dialekt zur West-Sprache; der Nordwest- und der Nord-Dialekt werden zur Nord-Sprache zusammengefaßt. Weiterhin ergibt sich die bedeutungsvolle Tatsache, daß die Nordost-, die Mittelost- und die Südost-Sprachen zu einer östlichen, die West- und die Nord-Sprachen zu einer westlichen Gruppe sich näher zusammenschließen. Man sieht, wie stark das zusammenfällt mit den oben gemeldeten kulturellen Unterschieden. Dazu kommt, daß auch ein Zusammenfallen mit der geographischen Konformation der Insel festgestellt werden muß, von welcher J. G. WALKER folgendermaßen schreibt: „The West Coast is shut off from the Centre and East — for long the only settled parts — by a wide region of mountain and forest, extending throughout the whole length of the island. In the dense forests covering a large part of this region, the heavy timber is tangled with an almost impenetrable undergrowth, in which scarcely any animal or bird is found to disturb the silence . . .[2]"

Unter diesen Umständen erscheint es geboten, auch bezüglich der ethnologischen Tatsachen eine genaue Lokalisierung im einzelnen vorzunehmen und nicht einfachhin mit der Angabe „tasmanisch" sich zu begnügen. Das bedeutet so ziemlich einen Neubeginn der ethnologischen Erforschung Tasmaniens, der wahrscheinlich noch mehr Überraschungen zutage fördern wird, darunter wohl ziemlich sicher die Tatsache, daß der Großteil der über Tasmanien vorhandenen Angaben sich nur auf bestimmte Stellen des Ostens und Südostens beziehen wird, und der Westen und Norden bedeutend spärlicher damit bedacht sein werden, ähnlich so wie es bei dem linguistischen Material der Fall ist. Für diejenigen, welche sich dieser ethnologischen Neuerforschung Tasmaniens unterziehen wollten, setze ich die Lokalisierung der oben aufgezählten Sprachgruppen hierher.

A. Ost-Gruppe.

1. Nordost-Sprache: Westgrenze bei Port Dalrymple an der Nordküste, dann die Nordostecke und an der Ostküste bis etwa Swanport, vielleicht aber auch nur bis St. Patrick's Head.

2. Mittelost-Sprache: Ostküste von Swanport (oder St. Patrick's Head) bis Pittwater.

3. Südost-Sprache: Südostküste, Stämme um Mount Royal, Bruni Island, Recherche Bay, im Norden vielleicht bis Hobarttown, im Süden wahrscheinlich nicht bis zum South West Cape reichend.

B. West-Gruppe.

1. West-Sprache: Beginnt wahrscheinlich westlich vom South West Cape und nimmt die ganze Westküste und die Nordwestecke ein, wo die Abgrenzung zweifelhaft wird.

2. Die Nord-Sprache: Sie scheint bei Circular Head zu beginnen und sich bis Port Dalrymple zu erstrecken.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Die Tanzgesänge der Eingebornen auf Jap. — *Churu'!* Der Klang dieses Wortes allein schon vermag einen unverkennbaren Schimmer der Freude auf dem Angesichte des Japers hervorzuzaubern. Nicht als ob demselben eine geheimnisvolle Zauberkraft innewohnte! Zauberworte dürfen auch auf Jap keinen Sinn haben, wenn sie Vertrauen erwecken sollen. Dieses Wort hat seinen guten Klang einzig dem Verständnisse zu verdanken, welches der Eingeborne jenem bestimmten Etwas entgegenbringt, als dessen Ausdruck das Wort *churu'* zu gelten hat. Wir pflegen es kurzweg mit „Tanz" zu übersetzen. Wollte man aber zum Ausdruck bringen, was dasselbe dem Japer besagt, so müßte man ein neues, deutsches Wort erfinden, welches die Begriffe Tanz und Gesang, Theater und Belletristik in sich bergen würde; denn das ist *churu'* dem Eingebornen, soweit bei einem anspruchslosen Naturvolke davon die Rede sein kann.

[1] SCHMIDT, Die Gliederung der australischen Sprachen, „Anthropos", VII (1912), S. 239, 250.
[2] J. G. WALKER, The Tasmanian Journal of Science &c., 1842, Vol. I, S. 176—177.

Unter *churu'* darf man sich also keineswegs eine europäische Tanzesweise denken. Die sogenannten Jap-Tänze sind etwas dem Europäer Wildfremdes. Nur insofern ist die Bezeichnung „Tanz" gerechtfertigt, als dabei die Kunst, den Körper in schöner Form zu bewegen, eine große Rolle spielt. Mit demselben Rechte kann man die *churu'* als Gesänge bezeichnen, denen die verschiedenartigsten Gesten und Körperbewegungen Leben und Ausdruck verleihen. Welch große Bedeutung der Japer selbst dem lebendigen Worte bei diesen Tänzen beimißt, zeigt schon die Tatsache, daß stets ein Mann, *Jerur* genannt, hinter den Tänzern Aufstellung nimmt, der die Aufgabe hat, den Text des Liedes laut und deutlich auszusprechen, sobald die Schnelligkeit der Bewegungen den Gesang unmöglich macht. Diese Tanzgesänge sind ferner Schaustellungen, bei welchen weit mehr das Vergnügen der zahlreichen Zuschauer als das der Teilnehmer in Betracht kommt. Jeder Tanzaufführung gehen oft monatelang tägliche Übungen voraus. Dieselben werden meist in die kühlere Nachtzeit verlegt; aber auch da selbst kostet es Schweiß in Menge. Die Tanzgesänge sind eben für die Teilnehmer „eine kleine Arbeit", *wochi moruel*, wie der Japer zu sagen pflegt.

Niemals werden Tanzgesänge von Frauen und Männern gemeinsam oder auch nur zu gleicher Zeit veranstaltet. Es gibt Gelegenheiten, bei welchen die Männer ihre Bewegungskünste vorführen und solche, bei denen die Weiber zu Worte kommen. Einige *Churu'*-Arten sind den Männern reserviert; andere dagegen werden nur von Frauen aufgeführt.

Der Japer teilt die Tanzgesänge ein in: *Gamal'*, *Gapangag*, *Worug*, *Tangin e kan*, *Gaslé-u*, auch *Kûziol* oder *Tagaanouô* genannt, *Tei*, *Teyor* und *Gachuchu*.

Ka-ul (Dafel'), *Rumag*, *T'ai* und *Dakeyam'* sind ausschließlich Gesänge ohne Gesten und sollen hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt sein.

Gamal' sind Kriegstänze, welche von Palau eingeführt wurden. Ernst und würdevoll betreten die festlich geschmückten Teilnehmer den Tanzplatz und stellen sich schweigend in gerader Linie auf. Bei Beginn des eigentlichen Tanzes machen die beiden Mittelmänner gegeneinander Front und mit ihnen die beiden Flanken, als deren Anführer sie gedacht sind. Nach einer stürmischen Herausforderung zum Kampfe beginnt das Handgemenge. Zu monotonem Gesange, untermischt mit ohrenbetäubendem Kriegsgeschrei, werden armlange Bambusstäbe, welche den Speer ersetzen, im Takte aneinander geschlagen. Das Tempo wird nach und nach schneller, die Bewegungen immer mannigfaltiger, so daß der Gesang unterbleiben und der *Jerur* in Aktion treten muß. Die verschiedensten Stellungen werden im Verlaufe des Tanzes eingenommen. Bald hüpfen die braunen Gestalten wild durcheinander, fortwährend mit dem Bambusstabe Schläge austeilend und die des Gegners abwehrend; bald verweilen sie in Gruppen von zwei oder vier Mann, um gegenseitig ihre Geschicklichkeit zu erproben. Große Gewandtheit und Übung muß der einzelne Teilnehmer besitzen, wenn er mit Ehren aus dieser Bambusschlacht hervorgehen will. Bei all dem Wirrwarr, der sich den Augen der Zuschauer darbietet, darf er keinen Augenblick die Regeln außer Acht lassen, nach denen er zu handeln hat, sonst dürfte ihm der *Gamal'* noch lange nachher in unliebsamem Andenken bleiben; ohne einige kräftige Beulen würde er schwerlich davonkommen.

Die *Gapangag*-Tanzgesänge sind, wie es scheint, vor Zeiten ebenfalls eingeführt worden. Die ältesten derselben werden, was den Sinn der Worte anbelangt, nicht mehr verstanden. Die einen behaupten, dieselben seien in einer fremden Sprache abgefaßt; die anderen sagen, es handle sich dabei um die Jap-Sprache, wie sie in alten Zeiten gesprochen wurde. Welche Ansicht die richtige ist, bleibt noch zu erforschen. Einzelne Gesänge dieser Art, welche allgemein verstanden werden, dürften wohl lediglich Nachahmungen älterer *Gapangag* darstellen. Diese Tanzesweise ist durchaus würdevoll und in ihrer Art schön. Wohl die meisten *Gapangag*, vorab die älteren, stellen unverkennbar Kampfesszenen dar und sind dennoch als eine Art Kriegstänze zu betrachten. Doch bilden auch sonstige Ereignisse das Thema.

Die Frauen haben ebenfalls Tänze dieser Art. Dieselben werden jedoch meist *Fan e winau* genannt.

Mit dem Namen *Worug* werden Tanzgesänge bezeichnet, welche von den östlichen Inseln herübergenommen wurden. Der Inhalt weitaus der meisten dieser Gesänge ist erotischer Natur. Die Gesten und Körperbewegungen sind jedoch so gehalten, daß sie das sittliche Gefühl des Zuschauers niemals in gröblicher Weise verletzen, wie dies z. B. bei den später zu besprechenden

Gaslé-u der Fall ist. Damit soll jedoch keineswegs gesagt sein, daß derjenige, welcher zugleich den Sinn der Worte versteht, nicht anderer Meinung sein könnte.

Die *Tangin e kan*, wörtlich die Geistergesänge, repräsentieren wohl die ältesten Jap-Tänze. In Form und Anlage haben sie mit den *Gapangag* vieles gemein. Kan-Gesänge, *Tangin e kan*, werden diese Tänze genannt, weil man glaubt, daß sie von Geistern *(kan)* gelehrt worden seien. Fast jeder derselben hat darum seine eigene Geschichte. Manche gelangten früher nur bei mehr religiösen Festlichkeiten zur Aufführung und mögen auch daher ihren Namen haben. Die meisten Kan-Gesänge gelten als *machemach*, als heilig, und nicht selten wurden nur die Getreuen des *Taliu-Kan*, die *Douach*-Männer als Zuschauer zugelassen.

Die *Gaslé-u*-Tanzgesänge, auch *Kûziol* oder *Tagaanouô* genannt, sind was Wort und Gesten anbelangt, unsittliche Tänze und werden von den Japern selbst als *churu' ni ḳireb*, als „schlechte Tänze" bezeichnet. In ethnologischer Hinsicht repräsentieren sie nicht den geringsten Wert; denn früher waren diese Tänze auf Jap unbekannt. Erst vor etwa 60 Jahren — alte Leute erzählen es als Ereignis aus ihren Jugendjahren — haben Leute von Talagu den ersten *Gaslé-u*-Tanz aufgeführt. Dieses Beginnen wurde jedoch damals allgemein als etwas Unerhörtes verurteilt. Nur bei ein paar jungen Leuten fand diese Tanzesweise Anklang. Diese folgten dem Beispiele derer von Talagu und versuchten *Gaslé-u* aufzuführen. Sie mußten diese Tänze jedoch an abgelegene Orte verlegen, weil derartiges innerhalb des Dorfes nicht geduldet wurde. Erst seit kurzer Zeit, es mögen 30 Jahre her sein, werden *Gaslé-u*-Tanzgesänge auch in den Dörfern aufgeführt. Diese Ehre verdanken sie einzig und allein dem Umstande, daß diejenigen, welche in jüngeren Jahren diese Geschmacksrichtung mitmachten, jetzt an Stelle der Alten, welche sich ablehnend verhielten, getreten sind. Indessen gibt es auch ältere Herren, die nie in ihrem Leben *Gaslé-u* mitgetanzt haben, weil, wie sie sagen, in ihrer Jugendzeit diese Tanzart noch unbekannt war. Ältere Männer, auch wenn es sonst Haupttanzhelden sind, pflegen nämlich an *Gaslé-u*-Aufführungen niemals aktiv teilzunehmen.

Trotzdem die *Gaslé-u*-Tanzgesänge hochkamen, sind sie doch immer noch von der herrschenden Sitte genügend gebrandmarkt. Sie werden zunächst nur zu später Nachtstunde eingeübt und aufgeführt. Diese Regel wird von den Japern unter sich ganz genau eingehalten. Ferner dürfen Frauen den *Gaslé-u*-Tanzgesängen der Männer nicht zuschauen. Die Ausnahmen kann ich hier nicht weiter anführen. Umgekehrt dürfen auch Männer nicht anwesend sein, wenn Frauen *Gaslé-u* tanzen.

Gaslé-u-Tanzgesänge dürfen auch nicht ohne weiteres von den Leuten eines Dorfes in einem anderen, namentlich nicht in einem höheren Dorfe aufgeführt werden. Als Grund führt man an, daß dadurch der Häuptling jenes Dorfes und seine Leute entehrt würden. Nur wenn ein Häuptling und seine Leute die Aufführung wünschen, ist sie gestattet. Man kalkuliert ganz richtig, daß in diesem Falle die Bewohner eines Dorfes diesbezüglich kein Ehrgefühl mehr haben.

In manchen Gegenden versteht man unter *Gaslé-u* nur die von Männern aufgeführten Tänze dieser Art, während die der Frauen als *Kûziol* bezeichnet werden. *Tagaanouo* werden *Gaslé-u* bzw. *Kûziol* genannt, wenn sie gleichsam als Antwort auf einen ähnlichen Tanz des anderen Geschlechts betrachtet werden. Beim Tode angesehener Männer, welche bekanntlich längere Zeit über der Erde belassen werden, vertreiben sich oft die des Nachts wachhabenden Weiber den Schlaf dadurch, daß sie unsittliche Tänze inszenieren. Diese *Kûziol*-Tänze, um solche handelt es sich dabei, führen allgemein den Namen *Maod*.

Tei sind Tanzgesänge, welche in sitzender Stellung vorgetragen werden. Der Inhalt dieser Gesänge kann sehr verschiedenartig sein. Einige derselben sind erotischer Natur, andere haben als Thema ein Ereignis aus dem alltäglichen Leben oder irgendeine Naturerscheinung. Im Anschluß an andere Tänze werden *Tei* nicht selten veranstaltet, um die Bewohner eines Dorfes oder einen reichen Häuptling anzubetteln und ihn durch Lobeserhebungen zum Geben geneigt zu machen. Der Gedankengang ist dabei gewöhnlich folgender: Die Sänger schildern in grellen Farben ihre Armut (*gafugou*) und stellen dieser in noch grelleren Farben den Reichtum derjenigen entgegen, auf deren Beutel sie es abgesehen haben (*kegafugou ri*). Natürlich wird dabei deren Freigebigkeit lobend gedacht und deren sonstige gute Eigenschaften, auch wenn sie gerade nicht vorhanden sind, gebührend hervorgehoben. Damit aber die Bitte ja nicht mißverstanden werde, wissen die Sänger die Schilderung der eigenen Armut und des fremden Reichtums den Gegenstand ihrer Sehnsucht ins rechte Licht zu stellen. *Samonmon u mit e*

nifeng, „ein bißchen vor dem Winde hergehen" nennt der Japer dieses durch die Blume Sprechen. Wie dem erwachenden Winde ein leises Säuseln voraneilt und die Richtung des Windes (*mit e nifeng*) anzeigt, so denkt sich der Eingeborne die mehr oder weniger leisen Andeutungen, welche er einer Bitte vorauszuschicken pflegt.

Teyor sind Totentänze, welche ausschließlich von Frauen aufgeführt werden. Sie bilden gleichsam den gesanglichen Teil bei einer größeren Feier, welche einzelne Dörfer veranstalten, um einen oder mehrere angesehene Tote oder die Toten eines Dorfes insgesamt zu ehren. *Teyor* und *Guyuwol*, so heißt nämlich diese Feier, sind unzertrennlich. Nach einer, nur diesen Tanzgesängen eigenen, bestimmten Melodie wird das Lob der Vorfahren gesungen. Meist arten jedoch diese *Teyor ko yam*, diese Totengesänge, aus in Lobeshymnen auf diejenigen, welche geneigt sind, einen solchen Spaß durch reichliche Geschenke zu bezahlen. Der *Teyor* wird zum *Tei*. Wenn nämlich die Weiber der zugehörigen Dörfer abwechselnd einige Tage lang die Taten der Ahnen besungen haben, wenden sie ihr Augenmerk auf die Lebenden. Wer Lust hat, sein Lob zu vernehmen, noch ehe er hinabgestiegen ist ins Totenreich, der braucht nur irgendwie seinen Wunsch zu äußern. Die singenden, oder besser gesagt, die schreienden Weiber, verkünden seine Großtaten in allen Tonarten, getragen von der freudigen Erwartung, die Spende ihres Helden werde nicht allzu klein ausfallen.

Gachuchu werden die Frauentänze genannt, welche beim Tode eines angesehenen Mannes veranstaltet werden. Es können *Gapangag* bzw. *Fan e winau* unter diesem Namen zur Aufführung gelangen, oder Tänze, welche eigens für solche Gelegenheiten eingeübt wurden. In letzterem Falle bildet die Trauer um den Dahingeschiedenen bzw. die Schilderung der Trübsal, welche auf den Hinterbliebenen lastet, den Inhalt des Gesanges. Wird ein *Gapangag* aufgeführt, dann geben die Frauen in eigenem, feststehendem Gesange, welcher *Dakeyam* genannt wird, der Trauer um den Dahingeschiedenen beredten Ausdruck. —

Eine zusammenfassende Schilderung der Gesten zu geben, welche bei den bisher besprochenen Gesängen in Anwendung kommen, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Sie sind unzählig, weil bei den einzelnen Tänzen derselben Gruppe total verschieden. Ließen sich dieselben in ein Schema bringen, dann wären es eben keine Gesten mehr im eigentlichen Sinne des Wortes. Der Japer unterscheidet zwar ganz allgemein *pa' i churu'* „Bewegungen der Arme" und *ei i churu'* „Bewegungen der Beine". Damit ist jedoch wenig gedient. Abgesehen davon, daß nicht selten der ganze Körper in Tätigkeit tritt, sind mit dieser Unterscheidung die unzähligen Bewegungen und Stellungen der Arme und Beine, sowie deren Kombinationen noch nicht einmal angedeutet. Diese Freiheit in den Bewegungen prägt jedem einzelnen Tanze den Stempel der Neuheit auf und bewirkt, daß Tänze derselben Art den Zuschauer immer wieder zu fesseln vermögen. Im Rahmen eines bestimmten Tanzes sind indessen die Bewegungen keineswegs dem einzelnen Teilnehmer überlassen, sondern sämtliche Tänzer vollführen gleichzeitig die einmal gewählten Gesten. Diese Einheit und Exaktheit bei all der Mannigfaltigkeit der Bewegungen übt wohl den größten Reiz auf den Zuschauer aus.

Eine große Rolle bei diesen Tanzgesängen spielen die Klatschtöne. Sie bilden meist den Übergang zu neuen Bewegungen und erleichtern dem Tänzer einigermaßen das Einlernen derselben. Den wichtigsten Klatschtönen hat der Japer eigene Namen gegeben. So nennt er *uei* das Aneinanderschlagen der gestreckten Handflächen; *lob* das Klatschen mit hohler Handfläche und *pisach* das Klatschen mit dem Rücken der einen Hand in die hohle Fläche der anderen. *Fanepei* heißt der Klatschton, welcher durch Schlagen mit der flachen Handspitze gegen die Brust erzeugt wird. *Pol* endlich ist jener weithin schallende Klatschton, welcher dadurch hervorgebracht wird, daß die Tänzer mit der hohlen Hand auf die durch enges Anschmiegen der Ellenbeuge an den Leib entstandenen Höhlung schlagen.

Was den Gesang anbelangt, ist das Schlußgeschrei (*ngus*) und das schrill hervorgestoßene, wilde Jauchzen (*k'ol*) bei allen Tänzen gebräuchlich. Die Melodien der einzelnen Tanzarten weisen charakteristische Verschiedenheiten auf. Die Gesänge dieser Art sind durchaus nicht so unschön und monoton, wie einzelne Schriftsteller glauben machen. Manche derselben weisen melodisch durchaus schöne Stellen auf. Sie haben tatsächlich eine gewisse Ähnlichkeit, wenn man eine solche durchaus konstatieren will, mit den alten kirchlichen Choralgesängen. Allerdings wird derjenige, welcher nur kurze Zeit auf Jap verweilte und sich an die fremdartigen Laute und sprachlichen Eigenheiten dieses Völkchens noch nicht gewöhnt hat, schwerlich eine Ähn-

lichkeit mit einer ihm bekannten Sangesweise konstatieren können. Er wird überhaupt wenig Erfreuliches von diesen Gesängen zu berichten wissen. Wer zum erstenmal diese halbnackten, braunen Gesellen in ihrem primitiven Schmucke vor sich stehen sieht, den Mund mit seinen vom Betelkauen roten oder gar schon kohlschwarzen Zähnen zum Gesange weit geöffnet, der wird nicht gar zu sehr in Kunstgenüssen schwelgen, vielmehr wird sich ihm fast unwiderstehlich der Gedanke aufdrängen, er stehe inmitten einer Schar von Wilden, welche jeden Augenblick bereit sind, über ihn herzufallen, um für ihre kräftig entwickelten Kiefer eine passendere Beschäftigung zu suchen. Erst wenn man sich eingewöhnt hat, wird man allmählich diesen Tanzgesängen, soweit sie nicht wie die *Gaslé-u* dem primitivsten Anstande Hohn sprechen, Geschmack abgewinnen und dieselben objektiv zu beurteilen vermögen. —

Die Aufführung eines Tanzes ist auf Jap stets ein Ereignis. Wenn in einem Dorfe getanzt wird, dann eilen die Leute aus der ganzen Umgegend herbei, um dieses Schauspiel zu genießen. Die Bewohner des Dorfes indessen bereiten sich sorgfältig auf diesen wichtigen Akt vor. Um die Geister zu besänftigen, wird gewöhnlich zuvor ein Tag als *madenom* gehalten, d. h. die Teilnehmer an dem Tanze enthalten sich an diesem Tage ex officio der Arbeit und geben auch nicht eine Kleinigkeit an andere ab In den Augen des Japers sind seine Tanzgesänge so ziemlich das Schönste, was es auf Erden gibt, und darum glaubt er, daß die Geister, wie überhaupt in alles Schöne, so auch in diese Tanzgesänge störend einzugreifen trachten. Ein Zauberer, der *tamerong ko churu*, führt darum auch die mit *wuz*, dem jungen Blatte der Kokospalme, vor dem die Geister gewaltigen Respekt haben, geschmückten Tänzer an, wenn sie zum Tanze antreten, und erst nachdem derselbe den Tanzplatz durch ein paar kräftige Zaubersprüchlein von bösen Geistern gründlich besäubert hat, wird der Tanz begonnen.

Mit welch großer Ehrfurcht man die Tänze behandelt, zeigen auch die Gebräuche bei Übertragung eines Tanzes von einem Dorfe in ein anderes. Man gibt dem Tanze ein größeres Stück Steingeld mit auf den Weg ins fremde Dorf. *Mugemug ko churu'* nennt man diese Gabe, weil man dieselbe gleichsam als Fuß- oder Armschmuck des Tanzes bei dieser Wanderung betrachtet. *Mugemug* heißt die oberhalb des Hand- oder Fußknöchels als Schmuck getragene Binde aus Bast oder einem irgendwo aufgelesenen Tuchfetzen. Von *mogemog* (*mugemug*) herübergenommen, führt dieser fragliche Schmuck den Namen des Ursprungsortes. Wenn der so empfangene Tanz genügend eingeübt ist, wird er feierlich wieder in seine Heimat zurückgebracht. Weil ihn das fremde Dorf seines Schmuckes beraubt und stark in Anspruch genommen hat, so gibt es ihm einen großen Geldstein mit auf den Rückweg, der als *uogai*, Wegzehrung, oder als *gilab*, Gepäck, oder als *mag*, Entgelt, betrachtet und dementsprechend bezeichnet wird. Die Phantasie des Japers sieht also in dem Tanze gleichsam eine gewichtige Persönlichkeit.

Man wird die Liebe des Jap-Volkes für seine Tanzgesänge verstehen, wenn man bedenkt, daß dieselben gar vieles in sich vereinigen, was nun einmal des Menschen Herz erfreut. Der Kulturmensch ist entzückt von den Erzeugnissen der schönen Literatur; der Japer ergötzt sich an dem, was dichterischer Menschengeist ersonnen, wenn er den Tanzgesängen lauscht. Sein Vorfahre hat, wie er gerne fabelt, das Papier verschluckt, welches er vom *Kan* erhielt, während der Vorfahre der Weißen schlau dasselbe aufbewahrte und erlernte. Deswegen fühlt er sich doch nicht allzu unglücklich; denn scherzend pflegt er zu bemerken: „Der Mund ersetzt uns das Papier." Während sich ferner der Europäer im Theater amüsiert, verschlingt der Eingeborne mit leuchtendem Auge die zierlichen Bewegungen der Tanzenden, welche in ihrer engen Verbindung mit dem lebendigen Worte ihm stets neue Genüsse bieten. Tanz und Gesang stehen bei allen Völkern in Ehren, was Wunder also, daß deren enge Verbindung, daß die Tanzgesänge dem Japer ans Herz gewachsen sind.

Wie bei vielen Dingen auf Jap, so liegt auch die Glanzperiode der Tanzgesänge in der Vergangenheit. Heutzutage leistet man auf diesem Gebiete kaum noch etwas Neues. In weitaus den meisten Fällen begnügt man sich damit, irgendeinen Tanz einzuüben, den ein paar alte Männer von ihrer Jugendzeit her noch kennen. Der Japer von heute ist zu energielos und zu denkfaul, um Neues zu schaffen. Eine Ausnahme, wenn auch keine rühmliche, ist hinsichtlich der *Gaslé-u*-Tanzgesänge zu verzeichnen. Diese schießen wie die Giftpilze empor, einer pikanter, um nicht zu sagen lasziver, als der andere. Ein trauriges Wahrzeichen für den rapiden Rückgang dieses Völkchens. Nicht gerade schmeichelhaft ist dabei die Tatsache, daß diese Geistesdürre

und Geschmacksverirrung erst mit der Zeit begonnen hat, in welcher das Jap-Volk mit europäischen Völkern in Berührung kam.

Jeder Kulturfreund kann nur wünschen, daß in bezug auf die Tanzgesänge recht bald eine Wendung zum Besseren eintrete. Da dieselben zur Zeit wohl kaum durch etwas Besseres ersetzt werden können, so gilt es vor allem, den guten und schönen Tänzen wiederum zur Blüte zu verhelfen. Es sind die geeigneten Mitteln zu ergreifen, um die Leute zu neuem Schaffen auch auf diesem Gebiete anzuspornen. Bei der Begeisterung, mit welcher der Japer an seinen Tanzesweisen hängt, würde sicherlich bald ein Aufschwung zu verzeichnen sein.

Die allgemein herrschende Energielosigkeit und Denkfaulheit sind durchaus nicht zu unterschätzende Mitursache davon, daß das Jap-Volk nicht allein für eine höhere Kultur unzugänglich ist, sondern immer mehr dem Verderben entgegeneilt. Erst wenn das Jap-Völkchen aus dieser geistigen Grabesruhe erwacht ist, wird es allmählich die Vorteile einer höheren Kultur einsehen und dieselben sich zunutze machen. Gesetze oder gar Zwangsmaßregeln, so gut sie auf anderen Gebieten vielleicht angebracht sind, dürften hierzu sicherlich nicht die geeigneten Mitteln sein; sie könnten den Rückgang nur noch beschleunigen. Ein Kranker läßt sich nun einmal dadurch nicht gesund machen, daß man ihn mit dem Stocke aus dem Bette treibt. Auch das unscheinbarste Heilmittel hat mehr Aussicht auf Erfolg. Ein unscheinbares Mittelchen, dem Jap-Volke wieder etwas Energie und Leben einzuflößen, mag es sein, wenn man dasselbe zu neuem Schaffen auf dem Gebiete seiner Literatur, den Tanzgesängen, anspornt; aber es hat den großen Vorteil, daß es der Konstitution des Patienten, um den es sich hier handelt, ganz und gar angemessen ist und dazu auch noch demselben vortrefflich munden wird. Natürlich dürfen von diesem Mittelchen keine zu hohen Dosen verabreicht werden, noch darf das Verschlucken derselben auf Kommando erfolgen, weil dabei der arme Kranke leicht ersticken könnte.

Man hat schon darauf hingewiesen, daß mit Einstellung der Kriegsfehden bei den mikronesischen Völkern der Rückgang eingetreten sei. Auch zu der auf Jap herrschenden Schlaffheit und Energielosigkeit dürfte das plötzliche Verstummen des Kriegsgeschreis in etwa beigetragen haben. Was liegt daran! Geben wir dem Völkchen den Krieg wieder, aber den unblutigen Krieg; geben wir ihm den Tanzwettstreit in größerem Maßstabe! Dafür wird es leicht zu haben sein, weil es sich um etwas handelt, was ihm so recht sympathisch ist. Wenn der Japer im kleinen gelernt hat, um ideale Güter zu kämpfen, kann das nur dazu beitragen, daß sein Lebensmut wächst. Auch wird, entsprechend der ihm in den Tanzgesängen gebotenen Geistesnahrung, sein Gesichtskreis sich allmählich erweitern.

Selbstverständlich will damit nicht gesagt sein, daß die Tanzgesänge, und wären es die formvollendetsten, dem Jap-Volke die Kultur zu vermitteln, berufen seien. Um dieses erhabene Ziel zu erreichen, müssen all die großen Kulturfaktoren zu ernster Arbeit sich vereinen. Doch wäre es verfehlt, wollte man ein, wenn auch noch so unscheinbares Mittel, welches diesem Ziele näher führt, kurzweg von der Hand weisen. Wer das Kleine nicht ehrt, ist des Großen nicht wert! Nur wer es versteht, auch das Kleine und Geringfügige für seine Zwecke dienstbar zu machen, wird schnell und sicher zum Ziele gelangen.

P. Sixtus Walleser, O. Cap. Jap, Südsee.

Gegenstände, die bei den Ainu den Verstorbenen ins Grab gelegt werden. — Was für Gegenstände beigegeben werden, richtet sich einigermaßen nach Zeit, Ort, Volk, Beruf, Geschlecht, Stand des Verstorbenen. Indes kann man sagen, daß es hauptsächlich Gegenstände sind, die der Betreffende wertgeschätzt oder aber im täglichen Leben im gewöhnlichen Gebrauch hatte. Darum findet man bei Männern hauptsächlich Schwerter, Stichblätter, *makiri* (Holzmesser mit verziertem Griff), *tashiro?*, Pfeile, Bogen, Köcher, Tabakbeutel, Pfeife, *Sake*-Becher, Lackwaren etc.; bei Frauen aber *shitoki?*, Perlen, Reisnäpfe, Kochtöpfe, Strick- und Webinstrumente, Tabakpfeife, *shintoko?*, nebst Lackwaren. Hiebei ist zu beachten, daß Gegenstände von Lebewesen im Laufe der Zeit natürlich verfault sind, und so nur ein Teil der Gegenstände erhalten geblieben ist. Was erhalten ist, sind nur Stein-, Ton-, Knochen- oder Eisenwerkzeuge. Da die Ainu auf den Kurilen Stein- und Tonwerkzeuge gebrauchten, so ist es verständlich, daß solche Dinge auch in den Gräbern gefunden werden. Interessant aber ist es, auch in Hokkaido, dessen Bewohner solche Gegenstände in geschichtlicher Zeit nicht mehr gebrauchten, auch in den Gräbern Steinwerkzeuge zu finden.

Im Jahre 1907 wurden bei Apashiri (Nordküste von Hokkaido) eine Reihe Gegenstände ausgegraben. Da sehr viel Menschenknochen dabei waren, so hat man es offenbar mit einer Begräbnisstätte zu tun. Es kamen zutage: *a)* Menschenknochen, schon fast ganz vermodert, *b)* eine Handsteinaxt *(sekifu)*, *c)* ein Tonschwert (Näheres unten), *d)* zwei Tontöpfe, *e)* dabei noch zwei irdene Gefäße, von denen eines fast so aussieht, wie der mit Füßen versehene Napf, den die Japaner zum Opfern brauchen; das andere ist ein Gefäß mit Schnabel. Am sonderbarsten ist jenes Tonschwert. Es ist zirka 68 *cm* lang und 3·3 *cm* breit, eine Seite spitz zulaufend, die andere stumpf, elliptisch; am Griff ist eine Verdickung, offenbar zum Schutze der Hand. Da es nicht einmal ordentlich gebrannt ist, so kann es nicht zum praktischen Gebrauch gedient haben. (Das Schwert ist nun für das Museum in Tokyo erworben worden.) Bei den Itinu von Sachalin (die nach Hokkaido übersiedelt worden sind) und bei denen auf den Kurilen sind fast genau dieselben Gebräuche bezüglich der Gruftgeschenke nachgewiesen worden.

Da die Gräber der Ainu sehr eng und seicht sind, so gingen viele Gegenstände nicht ganz hinein, sondern mußten zerbrochen werden. So findet man denn zerbrochene Schwerter, Steinwerkzeuge usw.

Noch sei bemerkt, daß bisweilen statt des wirklichen Gegenstandes eine Nachahmung beigelegt wird; wohl aus Sparsamkeitsrücksichten. Ein solcher stellvertretender Gegenstand dürfte auch obiges Schwert sein.

Es wird zum Schlusse noch darauf hingewiesen, daß jetzt durch den engeren Verkehr mit den Japanern solche Bräuche immer mehr verschwinden.

Die Ainu bestatten die Toten durch Grablegung. Dabei soll auf jedem Grabe eines Mannes ein langes Kreuz †, auf dem eines Weibes ein Halbkreuz ┼ errichtet werden. Ferner wurde früher das Haus des Verstorbenen niedergebrannt, was jetzt natürlich polizeilich verboten ist, doch soll es noch immer hie und da praktiziert werden. Ein solches Kreuz wird hier in *Skōnai* auch von den Japanern bei Gelegenheit des *Bonnmakari* (Art Armenseelenfest) vor der Haustüre aus dünnem Schilfrohr, zirka 2 *m* hoch, errichtet. Vielleicht ein Überrest aus der Zeit der Ainu, die sich hier, wie es scheint, ziemlich lange gehalten haben.

(Nach Mitteilungen von S. Kono im „Journal of the Anthropological Society of Tokyo", Februar 1914.) P. Th. Gabriel, S. V. D., Hokkaido, Japan.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

R. PÖCH bietet einen „I. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien" (Mitt. der Anthrop. Ges. XXXXV, 1915, 219—235). Die Untersuchungen konnten Sommer 1915 in den beiden Lagern von Eger und Reichenberg vorgenommen werden und erstreckten sich über einen Zeitraum von nahezu zwei Monaten. Die einzig dastehende Gelegenheit, Angehörige der verschiedensten russischen Völkerstämme eingehendst untersuchen zu können, wurde nach besten Kräften ausgenützt. Im Lager von Eger wurden 1016, in dem von Reichenberg 804 Individuen vorgenommen. Neben den exakten Messungen wurden zahlreiche photographische Aufnahmen gemacht, Gipsformen (besonders von Köpfen) hergestellt; auch Phonograph und Kinematograph traten in Tätigkeit. Mit dem Archivphonographen des Phonogrammarchives der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien wurden 16 Aufnahmen von Prosatexten und Liedern gemacht. Hinsichtlich der Türksprachen wirkten mit die Linguisten J. KÚNOS und B. VIKÁR aus Budapest. Im übrigen assistierten dem Berichterstatter Prof. PÖCH die Herren G. KYRLE, J. WENINGER, F. HAUTMANN und R. BREUER. — Einige nähere Resultate aus dem gewonnenen reichen Material konnte R. PÖCH bereits in der Fachsitzung der k. k. Geograph. Ges. vom 6. Dez. 1915 vorlegen (Mitt. der k. k. Geogr. Ges. in Wien, 59, 1916, 10—12). Durch die Verfolgung der einzelnen Merkmalsgruppen wurde die ehemalige Verbreitung einzelner Völker aufgedeckt und aus gemeinschaftlichen Merkmalen die Zugehörigkeit jetzt weit von einander wohnender Völker nachgewiesen. „So sind die eingesprengten finnischen Völkerstämme im Osten des russischen Reiches Reste eines ehemalig zusammenhängend wohnenden großen Volkes. Die Letten und Litauer nehmen eine Zwischenstellung zwischen Slawen und Germanen ein, die von der skandinavischen Halbinsel her einwanderten." Aus dem Völkergemisch des Kaukasus konnten Awaren aus Daghestan, Armenier, Guzier, Gruziner, Imeretiner, Osseten, Mingrelier usw. untersucht werden.

Europe et Généralités.

R. PÖCH présente dans les Mitt. der Anthrop. Ges. XXXXV, 1915, 219—235, un «I^ier Rapport sur les recherches organisées par la Wiener Anthropologische Gesellschaft dans les dépôts de prisonniers de guerre de l'Empire». Les recherches purent être entreprises pendant l'été de 1915 dans les deux dépôts d'Eger et de Reichenberg et furent poursuivies durant presque deux mois. L'occasion qui s'offrait de faire une étude minutieuse de représentants des diverses races russes, a été exploitée le mieux possible. L'enquête a porté sur 1016 individus dans le dépôt d'Eger, et sur 804 dans le dépôt de Reichenberg. Des mensurations précises ont été effectuées, et un grand nombre de photographies et de moulages (surtout de têtes) ont été pris. On a eu recours aussi au phonographe et au cinémathographe. 16 chansons et débits de prose ont été enregistrés avec le phonographe du Phonogrammarchives der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Les linguistes J. KÚNOS et B. VIKÁR de Budapest ont collaboré à l'enquête pour les langues turques. En outre, le rapporteur Prof. PÖCH était assisté de MM. G. KYRLE, J. WENINGER, F. HAUTMANN et R. BREUER. — R. PÖCH pouvait exposer déjà dans la séance spéciale de la k. k. Geograph. Ges. du 6 décembre 1915 quelques conclusions précises qui se dégagent des riches matériaux ainsi recueillis (Mitt. der k. k. Geogr. Ges. in Wien, 59, 1916, 10—12). En suivant les groupes de caractères on a découvert la diffusion dans le passé de chaque peuple, et par les caractères communs établi la parenté de peuples qui actuellement habitent des contrées très éloignées les unes des autres. «Ainsi les tribus finlandaises dispersées à l'est de l'empire russe, sont des restes d'un grand peuple qui autrefois habitait ensemble. Les Lettous et les Lithuaniens occupent une place intermédiaire entre les Slaves et les Germains qui ont émigré de la presqu'île scandinave.» Du mélange de peuple du Caucase on a pu étudier des Avares du Daghestan, des Arméniens, des Guziens, des Géorgiens, des Imérithiens, des Ossètes, des Mingreliens, etc.

A. HERRMANN gibt eine Übersicht über neuere Forschungen, darunter auch seine eigenen, auf dem Gebiet der Handelsbeziehungen Chinas mit dem römischen Reich. Aus chinesischen Länder- und Reisebeschreibungen des ersten vorchristlichen Jahrhunderts lassen sich über die Verkehrsstraßen gute Anhaltspunkte gewinnen. Der gesamte innerasiatische Verkehr bewegte sich durch das Tarimbecken. Die alte Grenze Chinas wurde bei den westlichen Toren der großen Mauer überschritten, von da führten die Nord-, Süd- und Mittelstraße nach Kaschgar. „Die alte Nordstraße stimmt in manchen Teilen mit jenem Karawanenweg überein, der am Südfuß des Tienschan entlang führt und heute als die einzige Verkehrsverbindung zwischen dem Osten und Westen in Betracht kommt." Die Südstraße hält sich in der Nähe des Kwenlungebirges. Von Kaschgar aus wurden zuerst die Pässe des Pamirgebirges benutzt. Die Straße führte dann einerseits den Jaxartes entlang zum Aralsee, anderseits über Samarkand nach dem Oxusgebiet, besonders nach Baktra. Über letztere Stadt zog auch der Hauptverkehrsweg nach Indien. Syrien wurde auf zwei Straßen erreicht, von denen die gebräuchlichere über Baktra, Margiana, Ekbatana und Arbela führte. Weder die Chinesen noch die Syrer durften die ganze Reise wagen, die Parther hatten sich die Vermittlung vorbehalten.

In der Kritik alter orientalischer Karten schneidet PTOLEMÄUS gegen MARINUS schlecht ab. Beide stützten sich für den äußersten Osten auf ein chinesisches Itinerar, das uns in den Han-Annalen noch heute zur Verfügung steht. „Die Seidenstraßen vom alten China nach dem Römischen Reich" (Mitt. d. k. k. Geogr. Ges. in Wien, 58, 1915, 472—500).

A. HERRMANN donne un résumé de récentes recherches, auxqelles lui-même a fourni sa contribution, relatives à la question des relations commerciales entre la Chine et l'empire romain. Des descriptions chinoises de pays et des récits de voyages du premier siècle avant J.-Ch. permettent de fixer quelques bons points de repair, en ce qui concerne les grandes voies de communication. Tout le trafic à l'intérieur de l'Asie se faisait à travers le bassin du Tarim. L'ancienne frontière de la Chine était franchie par les portes occidentales de la Grande Muraille, et de là trois routes, celle du Nord, celle du Sud et celle du Centre conduisaient vers Kaschgar. «L'ancienne route du Nord coincide en certaines parties avec le chemin des caravanes qui longe le pied du versant méridional de la chaîne de montagne Tienschan, et aujourd'hui encore reste la seule voie de communication importante entre l'est et l'ouest.» La route du Sud se tenait dans le voisinage de la chaîne Kwenlun. A partir de Kaschgar, on suivait d'abord les défilés des montagnes du Pamir; puis la route conduisait d'une part le long du Jaxarte vers la mer d'Aral, d'autre part par Samarcande vers la région de l'Oxus et particulièrement vers Baktra. Par cette dernière ville passait également la principale route qui conduisait vers l'Inde. On arrivait en Syrie par deux route, dont la plus suivie passait par Baktra, Margiana, Ecbatane et Arbèles. Ni les Chinois, ni les Syriens ne devaient se hasarder à faire le voyage en son entier: les Parthes s'étaient réservés pour eux-mêmes le rôle d'intermédiaires.

Dans la critique des anciennes cartes orientales PTOLÉMÉE est surpassé par MARINUS. Tous les deux s'appuient pour l'extrême Orient sur un itinéraire chinois que nous retrouvons nous-mêmes encore aujourd'hui dans les Annales Han. «Les routes de la soie de l'ancienne Chine vers l'empire romain» (Mitt. der k. k. Geogr. Ges. in Wien, 58, 1915, 472—500).

Asien.

In seinen Untersuchungen „Der altchinesische Fragesatz und der steigende Ton" (Mitt. des Sem. f. Or. Spr., XVIII [1915], Ostasiat. Studien, 261—297) gelangt A. CONRADY zu dem Ergebnis, „daß der steigende Ton sehr häufig (und vielleicht sogar zuerst) aus dem Frageton hervorgegangen ist". Entgegen der bisherigen Ansicht, daß die Zweifelfrage im Chinesischen nur durch suffizierte Schlußpartikeln ausgedrückt werden, weist er zuerst nach, daß schon in der klassischen Sprache eine ziemliche An-

Asie.

Dans ses recherches sur «La phrase interrogative dans le vieux-chinois et le son ascendant» (Mitt. des Sem. f. Or. Spr., XVIII [1915], Ostasiat. Studien, 261—297), A. CONRADY parvient au résultat que «le ton ascendant s'est développé très fréquemment (et peut-être même pour la première fois) du ton interrogatif». En opposition à l'opinion soutenue jusqu'ici que l'interrogation dubitative ne s'exprime dans le chinois que par des particles finales suffixées, il démontre d'abord que même dans la langue

zahl Fragesätze ohne Schlußpartikel vorkomme, und zwar besonders in archaistischen Formeln. In der vorklassischen Sprache aber, im Ngi-li und im Shu-king, ist die Anwendung von Fragepartikeln die Ausnahme, die Zweifelfrage wird so gut wie immer ohne Fragepartikel gebildet. Diese Fragen können also damals nur durch einen besonderen Ton, den „Frageton", von den Behauptungssätzen unterschieden gewesen sein, der dem jetzigen steigenden Ton ähnlich gewesen sein muß. In der Tat enthalten die vorklassischen Zweifelfragen gewöhnlich am Anfang oder am Schluß — also an betonter Stelle — ein Wort mit steigendem Tonakzent, der hier „der Rechtsnachfolger und Repräsentant des alten Fragetones ist". Ein starker Überrest aus der vorklassischen Zeit findet sich auch jetzt noch in „jenen Komposita von Wörtern entgegengesetzter Bedeutung, die das Chinesische gebraucht, um Abstrakta und überhaupt allgemeinere Begriffe auszudrücken", z. B. *tă-siav* „groß (oder) klein" „Größe" usw. In diesen Verbindungen trägt stets eines der beiden Glieder, oft auch beide, den steigenden Ton; sie sind nichts anderes als Fragen, und zwar Doppelfragen.

classique il y a un nombre assez grand de phrases interrogatives sans particles finales, et surtout dans des formules archaïques. Mais dans la langue préclassique, dans le Ngi-li et le Shu-king, l'emploi de particles interrogatives forme l'exception, l'interrogation dubitative est formée presque toujours sans particles interrogatives. A ces temps-là, ces interrogations ne peuvent avoir été distinguées des phrases affirmatives que par un ton spécial, le «ton interrogatif», qui doit avoir été semblable au ton ascendant actuel. Et en effet, les interrogations dubitatives préclassiques apportent ordinairement au commencement ou à la fin — donc à un place marquée — un mot avec ton ascendant, qui ici «est le successeur en droit et le représentant de l'ancien ton interrogatif». Une survivance assez forte du temps préclassique se présente encore aujourd'hui dans «ces composita de mots de signification opposée, employés par le chinois pour exprimer des abstracta et en général des idées universelles», p. e. *tă-siav* «grand (ou) petit» = «grandeur». Dans ces compositions, l'un des deux membres, souvent tous les deux, porte toujours le ton ascendant; elles ne sont en vérité autre chose que des interrogations, des interrogations doublées.

Afrika.

E. v. Sick bietet eine inhaltreiche ethnographische Skizze des Bantu-Stammes der Waniaturu in Deutsch-Ostafrika (Bäßler-Archiv, 5, 1915, 1—62). Diese Neger bauen umfangreiche, teilweise im Boden versenkte Häuser. Ihre Hauptnahrung besteht aus Mehlbrei und Milch, sie machen aber auch ausgiebigen Gebrauch von Hirsebier. Kleidung tragen die Männer gewöhnlich nicht, denn der Gürtel ist nur ein Schmuckstück; dagegen beschmieren sie sich gern mit weißem und rotem Lehm. An Deformationen üben sie die Beschneidung und das Ausschlagen der zwei unteren Schneidezähne. Sie gebrauchen Pfeil und Bogen, Speer, Schild und Keule. Die primitive Viehzucht erstreckt sich auf Rind, Schaf, Ziege, Esel, Huhn, Katze und Hund. Die Feldarbeit (ohne Pflug) fällt vorwiegend den Frauen zu. Nur die Söhne erben, am meisten der jüngste und der älteste. Häuptlinge und Sklaven sind unbekannt, ein Rat der Alten bildet die Autorität in ihren Sippen. Innerhalb jeder der 30 Sippen existiert ein gut beobachtetes Heiratsverbot, das vom Totem unabhängig ist. Die Totemtiere dürfen getötet und gegessen werden. Die Beerdigung findet meistens im Gehöft statt, wobei der Tote mit angezogenen Knien und mit dem Gesicht nach Osten in

Afrique.

E. v. Sick publie une esquisse ethnologique substantielle sur la tribu Bantou des Waniaturous en Deutsch-Ostafrika dans Baessler-Archiv, 5, 1915, 1—62. Ces nègres construisent des maisons spacieuses en partie enfoncées dans la terre. Leur nourriture se compose principalement de bouillie et de lait, ils font aussi cependant une abondante consommation de bière de millet. Les hommes ne portent habituellement pas d'habit, car leur ceinture en effet n'est qu'une étoffe pour la parure; mais ils aiment à s'enduire d'argile blanche et rouge. Comme mutilations ils pratiquent la circoncision et l'arrachement des deux dents incisives inférieures. Ils font usage de la flèche et de l'arc, de la lance, du bouclier et de la massue. L'élevage du bétail, qui est rudimentaire, s'étend au bœuf, au mouton, à la chèvre, à l'âne, à la poule, au chat et au chien. Le travail des champs (sans charrue) incombe surtout aux femmes. Les fils seuls héritent, et les plus favorisés sont le plus jeune et l'ainé. Chef de tribu et esclaves sont inconnus. Un conseil des anciens constitue l'autorité dans leurs familles. Une prohibition bien respectée, qui ne dépend pas du totem, défend le mariage à l'intérieur même de chacune des 30 familles. Il est permis de tuer et de manger les animaux totem. La

eine Ochsenhaut gelegt und mit einem Schaffell bedeckt wird. Tapfere Krieger werden als Hocker beigesetzt, Nahrung oder Waffen werden nicht mitgegeben. Die Ahnenverehrung richtet sich besonders auf den ersten Ahn Tita. Der Himmelsgott Matunda hat alles geschaffen. Sie opfern auf den Gräbern der Verstorbenen, aber auch in Höhlen, indem sie Tiere schlachten und mit dem Mageninhalt Menschen, Tiere und Orte besprengen. In ihren schönen Märchen hat auch der Einbein seinen Platz.

Amerika.

C. SEELER gibt im Bäßler-Archiv, 5, 1915, 98—135, eine detaillierte Beschreibung und Abbildung der gemeinsam mit E. SELER gesammelten und im Berliner Museum für Völkerkunde aufbewahrten Tongegenstände aus der Huaxteca in Mexiko, der reichhaltigsten unter allen verwandten Sammlungen der Erde. Die wichtigsten Stücke anderer Museen sind mit aufgenommen, so daß das Studium dieser Darstellung für manche Zwecke den Besuch im Museum ersetzen kann. Am meisten sind die Spinnwirtel mit ihren interessanten Verzierungen vertreten; unter den Topfwaren nehmen den ersten Platz ein die für die Huaxteca charakteristischen Formen in weißem Material mit schwarzer Dekoration. Am Schluß sind einige Gegenstände aus Stein beigefügt. Symbolen des Ostens begegnet man auf jeder Seite; so dem Feuerbohrer, der Flamme, dem Rauch, dem Schmetterling, dem Augenring, der Sonne, fast geschlossenen Augen, offenem Munde, dem griechischen Kreuze usw. „Die Sammlung ist sehr geeignet, uns deutlich vor Augen zu führen, wieviel dem Forscher und dem Sammler zu tun bleibt in dem noch immer von reichen Wäldern bedeckten, warmen Küstenland der Huaxteca ... Systematische Forscherarbeit täte not, und sie wird sicher lohnend sein, denn manche Frage kann vielleicht hier eine Lösung finden."

TH. KOCH-GRÜNBERG teilt im Archiv f. Religionsw., 18, 1915, 385—393 zwei ausführliche Mythen der Arekuná-Indianer in Venezolanisch-Guayana mit. Zur ersten „Akalapizéima und die Sonne" hat sich bis jetzt keine Verwandte gefunden. Die zweite berichtet von einem Helden, der auf Erden ein Bein verlor und dann unter die Sterne versetzt wurde; dieser Mythus findet

sépulture est pratiquée le plus souvent dans la ferme. Le mort est placé dans la tombe à genoux tourbés et le visage tourné vers l'est; on l'enveloppe d'une peau de bœuf et on le recouvre d'une peau de brebis. Les guerriers courageux sont enterrés assis; on ne met dans leurs tombes ni nourriture, ni armes. Le culte des ancêtres s'adresse surtout au premier ancêtre Ahn Tita. Le Dieu du ciel Matunda a tout créé. On offre des sacrifices sur les tombeaux des défunts, mais aussi dans les cavernes. Pour avoir des sacrifices on tue des animaux et asperge avec le contenu de leur estomac gens, bêtes et campagne. Dans leurs beaux contes l'Un-pied a aussi sa place.

Amérique.

C. SELER donne dans Baessler-Archiv, 5, 1915, 98—135, une description détaillée avec reproductions des objets en terre provenant de la Huaxteca en Mexique, qu'elle a rassemblés en collaboration avec E. SELER, et qui sont maintenant conservés au Musée d'Ethnologie de Berlin. Cette collection est la plus riche parmi toutes celles qui lui sont parentes. C. SELER a fait entrer dans son travail les pièces les plus importantes d'autres musées, de sorte que l'étude de sa description peut remplacer pour certaines fins la visite du Musée. Les pesons de fuseau avec leurs intéressantes ornementations sont le plus largement représentés. Parmi les poteries, celles en matière blanche avec décoration noire, qui sont caractéristiques pour la Huaxteca, occupent la première place. A la fin ont été ajoutés quelques objets en pierre. On rencontre à chaque page des symboles d'est, p. e. le perçoir à feu, la flamme, la fumée, le papillon, l'œil cerné, le soleil, des yeux presque fermées, la bouche ouverte, la croix grecque etc. «La collection est bien propre à nous faire voir clairement des yeux combien il reste à faire au chercheur et au collectionneur sur les côtes chaudes de la Huaxteca, qui sont encore toujours couvertes de riches forêts ... Un travail de recherche systématique serait nécessaire, et il serait certainement récompensé, car certaine question peut trouver ici sa solution.»

TH. KOCH-GRÜNBERG communique dans Archiv f. Religionsw., 18, 1915, 385—393, deux Mythes détaillés des Indiens Arekuná de la Guyane vénézualienne. Le premier, «Akalapizéima et le Soleil» n'a de parenté avec aucun des mythes découverts jusqu'ici. Le second parle d'un héros qui perdit sur la terre une jambe et fut ensuite transporté parmi les étoiles. Ce dernier

sich in etwas verschiedener Form auch bei anderen karaibischen Stämmen. Demnächst soll das gesamte Sagenmaterial in Buchform erscheinen.

A. M. TOZZER, Direktor (für d. J. 1914) der Internat. School of Amer. Archiv a. Eth. i. Mexico, berichtet über die bisherige Tätigkeit der Anstalt (Amer. Anthrop., 17, 1915, 384—395). Seit der Eröffnung i. J. 1910 gingen bereits 37 Arbeiten daraus hervor. Die auf Anregung von Prof. SELER in den Vordergrund gestellten stratigraphischen Ausgrabungen haben schon wichtige Resultate über die alten Besiedelungen geliefert. „Es scheint klar zu sein, daß wir die Grenzen des primitiven Typus ebensoweit nach Osten ausdehnen müssen, wie sie in Colima und Michoacan bereits nach Westen ausgedehnt wurden. Die Anwesenheit ähnlicher Typen weit gegen Süden (Salvador) mag uns zeigen, daß wir hier Repräsentanten eines frühen Kulturzustandes vor uns haben, der über ganz Mittelamerika verbreitet war, und aus dem die verschiedenen jetzt bekannten Kulturen, wie die der Nahua, Zapoteken und Maya hervorgegangen sind."

Über die religiösen Vorstellungen der Itonama-Indianer in Ost-Bolivia, die im 17. und 18. Jahrhundert von Jesuiten missioniert wurden, veröffentlicht E. NORDENSKIÖLD verschiedene Einzelheiten (Zeitschr. f. Ethn., 47, 1915, 105—113). Während diese Indianer von ihrer indigenen materiellen Kultur nicht viel mehr als etwas Korbflecht- und Gewebeindustrie bewahren, leben auf geistig-religiösem Gebiete die Vorstellungen des alten Heidentums kräftig fort. Eine besonders große Rolle spielen bei ihnen die Geister der Verstorbenen. Die Seele *mibola* des Toten bleibt in der Nähe des Ortes, wo der Verstorbene gelebt, und wird *Chokihua*. Letztere erheben Anspruch auf alles, was sie zu Lebzeiten auf Erden besessen. Solche Vorstellungen beeinflussen sehr Handel und Wandel der Indianer. Auch mehrere Tiere — solche, die wie die Kolibris, Boaschlangen usw., früher Menschen waren — sind *Chokihua*. Beim Krankenheilen, Prophezeien und Verhexen kommen sie besonders in Betracht. Eine fernere, den Itonama-Indianern eigentümliche Vorstellung ist die, daß jedes Tier seine Pflanze, seine *huaboa* hat, zu der es in einem intimen Verhältnis steht. Auf Reste des Totemismus deutet das Verbot, das Fleisch von Brüllaffen und Wildschweinen zu essen. Bestimmte Verhaltungsmaßregeln für den Vater bei Geburt eines Kindes erinnern an die Kuvade. Ähnliche Studien wie von den Itonama hat NORDEN-

mythe se trouve sous une forme un peu différente chez d'autres tribus caraïbes. L'ensemble des matériaux relatifs à ces mythes paraîtra prochainement sous forme de livre.

A. M. TOZZER, directeur (pour l'année 1914) de Internat. School of Amer. Archiv a. Ethn. in Mexico, rend compte de l'activité que l'établissement a déployée jusqu'ici (Amer. Anthr., 17, 1915, 384—395). Depuis l'ouverture en 1910 37 travaux en sont déjà sortis. Les fouilles stratigraphiques, qui sous l'instigation du Prof. SELER ont été mises au premier plan, ont déjà fourni des renseignements importants sur les anciennes colonisations. «Il semble clair que les limites du type primitif doivent être reculées aussi loin vers l'est, qu'elles ont déjà été étendues vers l'ouest en Colima et Michoacan. La présence de types semblables loin vers le sud (Salvador) peut nous montrer que nous avons ici des représentants d'une civilisation antérieure, qui était répandue sur toute l'Amérique centrale, et d'où proviennent les diverses civilisations actuellement connues, comme celle des Nahuas, des Zapotèkes et des Mayas.»

E. NORDENSKIÖLD publie dans la Zeitschr. f. Ethnol., 47, 1915, 105—113 quelques détails sur les conceptions religieuses des Indiens Itomana de la Bolivie orientale, qui furent évangélisés au 17 et 18 siècle par les Jésuites. Tandis que ces Indiens n'ont gardé de leur culture matérielle indigène guère plus que l'industrie des flacons clissés et le tissage, dans le domaine intellectuel-religieux les conceptions de l'ancien paganisme subsistent très vivantes. Les esprits des défunts jouent chez eux un rôle particulièrement important. L'âme *mibola* du mort reste dans le voisinage du lieu où il à vécu, et devient *Chokihua*. Ces derniers élèvent des prétentions surtout ce qu'ils ont possédé pendant leur vie sur la terre. Ces conceptions exercent une grande influence sur la conduite des Indiens. Plusieurs animaux, aussi tels que les colibris, les boas, etc., qui autrefois appartenaient à l'espèce humaine, sont *Chokihua*. Ils interviennent surtout dans les maladies, les divinations, et les ensorcellements. Une autre conception propre aux Indiens Itonama est que chaque bête a sa plante, sa *huaboa*, avec laquelle elle est en relation intime. La défense de manger la chair des singes hurleurs et des cochons sauvages indique un reste de totémisme. Certaines poscriptions concernant le père à la naissance d'un enfant rappellent la Couvade. NORDENSKIÖLD a fait une étude des Mosetenes, des

SKIÖLD von den Mosetene, Cavina und Tumupasa-Tacana gemacht.

Ozeanien.

In einem Artikel „Sun-cult and megaliths in Oceania» (Amer. Anthr., 17, 1915, 431—445) sucht W. H. R. RIVERS zu erweisen, daß die Erbauer der berühmten Megalithen Ozeaniens ident sind mit den Trägern eines bestimmten Sonnenkultes, wie er sich besonders vom Bismarck-Archipel, den Salomonen, dem südlichen Melanesien und dem östlichen Polynesien bezeugt findet. Eine unabhängige Entstehung dieses Kultes an den verschiedenen Orten seines Vorkommens hält RIVERS für ausgeschlossen. Er glaubt, einen einheitlichen, und zwar außerhalb des jetzigen Verbreitungsgebietes liegenden nördlichen Entstehungsort dafür annehmen zu müssen. Denn der Kult betont einheitlich die Geburt, das Leben und den Tod der Sonne [Jahresthema der austronesischen Solarmythologie] derart, daß eine Bildung solcher Vorstellungen in der Nähe des Äquators als undenkbar erscheine. Weitere Untersuchungen tun dann dar, daß mit der Verbreitung dieses Sonnenkultes die der ozeanischen Megalithen parallel geht, ja von letzteren vielfach berichtet wird, wie sie bei der Sonnenverehrung eine Rolle spielen.

Im Internat. Archiv für Ethnogr., XXIII, 1915, 17—33, 49—136, hat A. W. NIEUWENHUIS seine Untersuchungen über die Veranlagung der malaiischen Völker des ostindischen Archipels weiter fortgeführt. Hat der Verfasser im Supplement zu Bd. XXI des Archivs ihr Vorstellungsvermögen [1] und in Bd. XXII, S. 165 ff., ihr Erinnerungsvermögen eingehend behandelt, so kommt es ihm in vorliegender Arbeit an erster Stelle darauf an, den Grundformen des mathematischen und naturwissenschaftlichen Denkens nachzuspüren und zu untersuchen, inwiefern sich diese unter den Malaien ausfindig machen lassen. So nimmt er im einzelnen vor die Arithmetik, die Geometrie, das naturwissenschaftliche Denken und die Mechanik. Am Ende der Ausführungen über das naturwissenschaftliche Denken der Malaien kommt NIEUWENHUIS zum Schluß: „Diese niedrig entwickelten Menschen unterscheiden sich nicht durch das Fehlen der Verstandeseigenschaften, mittels welcher sich die Naturwissenschaften unter den höher zivilisierten Rassen ausgebildet haben, sie sind im Gegenteil auch bei ihnen

[1] Siehe eine Besprechung dieser Arbeit im „Anthropos", VIII (1913), 1164—1165.

Cavinas et des Tumupasas-Tacana semblable à celle des Itonamas.

Océanie.

Dans un article de l'Amer. Anthropol. 17, 1915, 431—435 intitulé «Sun-cult and megaliths in Oceania» W. H. R. RIVERS cherche à prouver que les constructeurs des célèbres mégalithes d'Océanie sont identiques avec les propagateurs d'un certain culte du soleil, tel qu'on le trouve pratiqué particulièrement dans l'Archipel Bismarck, les îles Salomons, dans le sud de la Mélanésie et dans l'est de la Polynésie. RIVERS tient une formation indépendante de ce culte dans les différentes contrées où on le rencontre pour impossible. Il croit devoir admettre un lieu unique d'origine, situé au nord et en dehors des régions où il est actuellement répandu. Car le culte insiste partout de la même manière sur la naissance, la vie, et la mort du soleil [Jahresthema der austrones. Solarmythologie] de telle sorte que la formation de telles conceptions dans le voisinage de l'équator parait inconcevable. D'autres recherches ont montré que la diffusion des mégalithes océaniens est parallèle à celle du culte du soleil, et même que ceux-ci, comme on l'a souvent rapporté, jouent un rôle dans la vénération du soleil.

Dans Internat. Archiv für Ethnogr., XXIII (1915), 17—33, 49—136, A. W. NIEUWENHUIS a continué ses recherches sur les facultés des peuples malaisiens de l'Archipel indonésien. L'auteur avait déjà étudié en détail dans le Supplément au volume XXI des Archives leur intelligence [1] et dans le volume XXII, p. 165 et suivantes leur mémoire. Dans le présent travail, il se propose en première ligne de rechercher et d'examiner les formes fondamentales de leur pensée en mathématiques et dans les sciences de la nature, autant qu'elles existent chez les Malaisiens. Il étudie en détail l'arithmétique, la géométrie, les sciences de la nature et la méchanique. A la fin de ses développements sur les sciences de la nature chez les Malaisiens, il arrive à cette conclusion. «Ces peuples moins développés ne se distinguent pas par l'absence des facultés intellectuelles, par lesquelles les sciences de la nature ont été construites chez les races plus civilisées. On peut au contraire constater l'existence de ces facultés chez eux, mais elles n'ont pas pu se développer dans ce milieu.» La conclusion finale est «que les aptitudes intellec-

[1] Voir une critique de ce travail dans «Anthropos», VIII (1913), 1164—1165.

nachzuweisen, haben sich aber in dieser Umgebung nicht entwickeln können." Das Endergebnis ist dann, „daß die Verstandesanlage der Malaien in den Eigenschaften, die bis jetzt in die Untersuchung einbezogen wurden, derjenigen der weißen Rasse nicht nachsteht". Eine Behandlung des logischen Denkens der Malaien an sich, welche die Untersuchungen über ihre Verstandesanlage naturgemäß abschließt, kündet NIEUWENHUIS an.

E. LÜRING berichtet über „Altindische Einflüsse im Malaiischen mit besonderer Berücksichtigung der Kulturgeschichte" (Jahresbericht des Frankfurter Vereines für oriental. Sprachen, 1916, 24—38). Es scheint, „daß wir es bei der Beeinflussung der malaiischen Völker nicht so sehr mit einer eigentlich völkischen Kulturarbeit zu tun haben, als vielmehr mit einer zivilisatorischen Arbeit gewisser einflußreicher, des Sanskrit kundiger Persönlichkeiten, welche, ungefähr wie die viel später kommenden Missionäre des Islam, sich an den Höfen oder in den Residenzen der malaiischen Fürsten niederließen und durch ihren Reichtum oder ihre höhere Gelehrsamkeit bald einen weitreichenden Einfluß auf die Kultur, erst des königlichen Hauses, dann weiterer Kreise, ausübten." Neben der ausgedehnten Beeinflussung der Sprache erscheint der minimale Einfluß auf die Religion sehr auffällig. „Aus der ganzen Sanskritphraseologie des Buddhismus ist nicht ein einziges Wort ins Malaiische eingedrungen." Astronomische Kenntnisse sind herübergekommen und mit ihnen der früheste Kalender der Malaien, außerdem militärische. Die höfische Sprache ist am stärksten von Sanskritwörtern durchsetzt.

tuelles des Malaisiens, sous les points de vue examinés jusqu'ici, ne sont pas inférieures à celles des races blanches. NIEUWENHUIS annnonce une étude de la pensée logique en soi des Malaisiens qui terminerana turellement ses recherches sur leurs facultés intellectuelles.

E. LÜRING présente un rapport sur des «influences de l'ancienne Inde» sur la langue malaise étudiées particulièrement du point de vue de l'histoire de la civilisation (Jahresbericht des Frankfurter Vereines für orientalische Sprachen, 1916, 24—38). Il semble «qu'il s'agit ici moins d'un travail de culture populaire que d'un travail de civilisation du à quelques personnalités influentes, connaissant le sanscrit, et qui, à peu près comme les missionnaires musulmans venus beaucoup plus tard, s'établirent à la cour où dans la résidence des princes malaisiens, et qui grâce à leur richesse ou à leur haut savoir exercèrent bientôt une influence considérable tout d'abord sur la culture de la maison royale, et puis sur celle de cercles plus étendus». A côté de l'influence très importante exercée sur la langue des Malaisiens, le peu d'influence exercée sur leur religion paraît très frappante. «De toute la phraséologie sanscrite du Bouddhisme, il n'y a pas un seul mot qui soit passé dans le malais.» Il y a eu transmission de connaissances astronomiques et avec elles du premier calendrier malaisien, et aussi de connaissances militaires. La langue des cours est le plus fortement mêlée de termes sanscrits.

Bibliographie.

Nathan Söderblom, Erzbischof von Upsala. *Das Werden des Gottesglaubens.* Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Deutsche Bearbeitung, herausgegeben von **Rudolf Stüve**. Leipzig 1916. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. XII + 398 SS. in Quart. Preis Mk. 8.—, in Leinen geb. Mk. 9.—.

Über das Verhältnis der deutschen Ausgabe zum schwedischen „Gudstons Uppkomst" des früheren Professors der vergleichenden Religionswissenschaft an der Universität Leipzig, Dr. Nathan Söderblom, jetzigen (protestantischen) Erzbischofs von Upsala, schreibt Dr. Stüve, der Herausgeber der deutschen Bearbeitung, folgendes: „Die deutsche Ausgabe ist nicht nur eine Übersetzung des Originals, sondern inhaltlich eine nicht unbeträchtlich erweiterte Neubearbeitung", indem aus dem umfangreicheren Originalmanuskript des Verfassers manches hinzugetan, manches von der schwedischen Ausgabe weggelassen, außerdem noch andere Erweiterungen des Textes und eine Anzahl Anmerkungen von dem Verfasser selbst beigefügt wurden. Durch die eingehende Mitarbeit des bekannten Leipziger Sinologen Prof. Conrady hat das Kapitel über den chinesischen *Schang-ti* eine völlige Neubearbeitung gefunden. Die Fertigstellung des Manuskriptes bis auf wenige Seiten erfolgte unmittelbar vor Ausbruch des Krieges, wo Dr. Stüve zu einer Abteilung des Roten Kreuzes beordert wurde; dadurch wurde die Korrektur der Druckbogen beeinträchtigt, und es erklärt sich so die — allerdings nicht ganz geringe — Anzahl der stehengebliebenen Druckfehler.

Das durch Dr. Stüve hier in deutscher Sprache dargebotene Werk des durch eine Reihe von Vorarbeiten auf diesem Gebiete schon vorteilhaft bekannten schwedischen Gelehrten ist ein sehr bedeutsames. Es bringt in ziemlicher Vollständigkeit das augenblicklich zu Gebote stehende Tatsachenmaterial, berichtet über die aufgestellten Theorien, setzt sich gewissenhaft und vorurteilslos mit ihnen auseinander, sucht in vorsichtiger Mäßigung „extreme" Auffassungen zu vermeiden, macht aber doch zum Schluß einen Lösungsvorstoß, der bedeutender Originalität wie starker Kühnheit nicht entbehrt. Wir werden dem geschlossenen Zusammenhang des ganzen Werkes am besten gerecht werden, wenn wir unsere Beurteilung nicht an die einzelnen Teile knüpfen, sondern zuerst die Gesamtheit des Inhalts in großen Zügen darlegen und dann auch unsere Beurteilung in zusammenhängender Darstellung folgen lassen, was aber nicht ausschließen soll, daß wir auch bereits in die Darlegung des Inhalts an geeigneten Stellen einzelne kritische Bemerkungen einfließen lassen.

Nachdem in dem ersten Kapitel „Die Primitiven und wir" (S. 1—9) in trefflicher Weise die Schwierigkeiten dargelegt sind, in die geistige und besonders in die religiöse Seite des Lebens der Primitiven einzudringen, widmet der Verfasser das zweite Kapitel (S. 10—32) dem Animismus. Der weitere Titel desselben: „Belebung und Beseelung" zeigt indes, daß der Animismus hier nicht in dem strikten Tylor'schen Sinne gefaßt ist, der sich durchaus auf die Erfassung des „Unterschiedes" von Geist und Körper gründet. Indem Dr. Söderblom einfach „Belebung" hinzunimmt, begreift er auch eine wesentlich verschiedene Operation, die aber einer ganz anderen, und zwar älteren Kulturstufe angehört, die Personifikation, mit ein, die die Naturgegenstände als denkende und wollende Agentien auffaßt, bevor noch ein Unterschied von Geist und Körper erfaßt ist[1]. Er benennt das mit dem Namen „Animatismus", der aber dem eigentlichen Wesensunterschied der Personifikation von dem Animismus nicht gerecht wird. Die Folgen dieser Vermischung zweier ganz verschiedener Dinge sind, wie wir weiter unten noch sehen werden, ziemlich beträchtliche und für die Schlußthesen des Verfassers nicht ganz günstige.

[1] Siehe darüber Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. Münster 1912, S. 424, 427, 431 448 ff., 457.

Vortrefflich ist dagegen ausgeführt, einerseits, daß der Animismus nicht einmal alles auf die Seele Bezügliche erklärt, so z. B. den Ahnenkult, die Seelenwanderung, anderseits „daß der Animismus in der Geschichte der Menschheit nicht eine vorübergehende Rolle als eine kindische, längst überwundene Hypothese gespielt hat, sondern der ganzen idealistischen oder spiritualistischen Weltansicht zugrunde liegt, welche in jede Religion — außer dem ursprünglichen hinayanischen Buddhismus — als wesentlicher Bestandteil eingeht" (S. 31). Er berührt sich hier mit ANDREW LANG's Auffassung [1]. Wenn dagegen gesagt wird: „Für den Gottesglauben bedeutet der Animismus dasselbe wie für die Auffassung des Menschen, daß die Gottheit als Wille und Einzelpersönlichkeit betrachtet wird," so macht sich da auch eben jene Verwischung der Begriffe geltend, auf die wir weiter unten noch einzugehen haben; es genügt, wenn wir hier feststellen, daß die Verdienste des Animismus um die Religion und den Gottesglauben sich einzig auf die Präzisierung — nicht des Persönlichkeits-, sondern — des Geistbegriffes beschränken.

Umfangreicher ist das dritte Kapitel „Die Macht" (S. 33—113), welches den in der neueren vergleichenden Religionswissenschaft zu solcher Bedeutung gelangten Zauberglauben behandelt. Nach einer guten umfassenden Darlegung der hierhin gehörigen Tatsachen untersucht der Verfasser das Verhältnis von Animismus und Magismus, indem er die Doppelfrage aufwirft: Hat jede Seele oder jeder Geist Mana? und: Ist jedes Mana Geist oder Seele? Die erste Frage verneint er, die zweite bejaht er in weitgehendem Maße: „Wir finden, daß diese Macht in der Regel, aber nicht immer, von einem persönlichen Willen herrührt." Gegenüber der Betonung der in der magischen Technik, also in etwas Unpersönlichem, liegenden Kraft hebt er dabei in glücklicher Weise die Bedeutung der persönlichen Begabung auch für den Zauber hervor [2]. Der Verfasser tritt dann an die Untersuchung der sehr interessanten Fälle heran, wo — wie bei dem *Ngai* der Masai, dem *Manitu* der nordamerikanischen Indianer, dem *Nzambi* der Westafrikaner u. a. — das gleiche Wort in der Bedeutung von „Gott" und von „außergewöhnlich", „machtvoll" gebraucht wird. Es ist das ein sehr verdienstvolles Unternehmen; aber es müßte doch wohl viel mehr individualisierend und mit eingehenderer Kenntnis der betreffenden Sprachen durchgeführt werden, um zu abschließenden Ergebnissen zu gelangen. Wenn SÖDERBLOM zu der Auffassung zu neigen scheint, daß die zweite Bedeutung die ursprüngliche gewesen sei, aus der die erstere sich entwickelt habe, so müßte das bei dem jetzigen Stand der Untersuchung als unbewiesene Verallgemeinerung betrachtet werden. Aber vielleicht meint er es auch nicht so; denn S. 106 lesen wir: „Die Macht wird nicht immer, sondern nur in Ausnahmefällen zu einer Gottheit," was allerdings mehr auf den Inhalt, als auf die Bezeichnung geht. Zustimmen kann man ihm nur, wenn er sich gegen eine andere Verallgemeinerung wendet, gegen die These, daß überall an einem bestimmten Punkte der Entwicklung oder gar zu Beginn derselben es zur Annahme einer allgemeinen unpersönlichen, abstrakten Zaubersubstanz gekommen sei; er erklärt das für „ebenso töricht als modern". „An manchen Stellen ist der Gedanke einer allgemeinen Kraftsubstanz niemals zustandegekommen; in einer anderen Kultur ist dies verhältnismäßig früh geschehen" (S. 104). Den Zusammenhang zwischen Machtstoff und Schöpfer findet Dr. SÖDERBLOM darin, „daß bei beiden die Ursache für etwas gesucht wird, was man sonst nicht erklären kann" (S. 93), und er meint, daß im allgemeinen bei den Primitiven der Unterschied zwischen der persönlichen Tätigkeit des Schöpfers und der unpersönlichen Art des Kraftstoffes nicht so deutlich erfaßt werde, eine Meinung, die wir weiter unten als nicht haltbar dartun werden. Man würde erstaunt sein, nun noch einmal die Frage der „Bedeutung der Machtvorstellung für den Gottesglauben" aufgeworfen zu sehen (S. 106 ff.); aber man muß wissen, daß Dr. SÖDERBLOM den Begriff des Schöpfers, des höchsten Wesens, scharf von dem Gottesbegriff trennt. Es ist deshalb notwendig, ihn vorher über diesen Unterschied sich aussprechen zu lassen.

Das geschieht im Kapitel 4: „Der Urheber" (S. 114—185). Es werden zuerst die Tatsachen dargelegt, aber in einer überaus merkwürdigen Weise. Während von den ältesten Völkerschichten, den Pygmäen, mit Ausnahme einer kurzen Erwähnung der Andamanesen, mit keinem Wort die Rede ist, die Südost-Australier mit einigen Zeilen abgetan sind, werden den Zentral-

[1] Siehe SCHMIDT, a. a. O., S. 167 ff. Vgl. die Kritik dazu, S. 93.

[2] Eine gute Bestätigung für diese Auffassung findet sich bei P. J. MEIER, Die Zauberei bei den Küstenbewohnern der Gazelle-Halbinsel, Neupommern. „Anthropos", VIII (1913), S. 9 ff.

australiern — vielleicht den auf der ganzen Welt für diese Frage am wenigsten charakteristischen Stämmen — allein 16 Seiten gewidmet (S. 116—133), mehr als allen noch übrigen Völkern und Stämmen, die dann noch zur Behandlung gelangen (S. 133—146). Das kann unmöglich ein adäquates Bild der tatsächlichen Verhältnisse geben. Dazu kommt, daß alle diese höchsten Wesen der verschiedensten Kulturstufen, also auch der verschiedensten Stufen ihrer Entwicklung, in eine Kategorie gesteckt werden und eine Art Durchschnittswert berechnet wird, der dann stets in den folgenden Erörterungen figuriert. In der physischen Anthropologie weiß man seit geraumer Zeit, was man von diesen „Mittelwerten" zu halten hat; in der Ethnologie fahren sie leider noch vielfach fort, Verwirrung anzurichten. Das offenbart sich auch hier, wenn der Verfasser jetzt daran geht, sich mit den bezüglich dieser höchsten Wesen aufgestellten Theorien auseinanderzusetzen.

Er nimmt zuerst die Lehre von dem sogenannten Urmonotheismus vor, die von A. LANG eingeleitet, dann aber vorzüglich durch mich ausgebaut worden sei. Er hält sich vorzüglich an die in meinem „Ursprung der Gottesidee" (S. 373 ff.) über die höchsten Wesen von Südost-Australien angestellten Untersuchungen. Er spendet ihnen zwar alles mögliche Lob und gibt auch zu, daß „die Hauptsache . . . mit überzeugender Kraft und gründlicher Durchdringung des Stoffes bewiesen" sei: „die Naturmythologie gibt keine befriedigende Lösung des Problems der Urwesen" (S. 153). Aber er vermag sich nicht davon zu überzeugen, daß „die betreffenden Sagen einen so ausgedehnten astralen Inhalt haben", wie ich es glauben machen will (S. 153). Das wird mir verständlich, wenn ich S. 174 lese: „Wie Sonne und Mond, Himmel oder Donner solche Bilder und Zwittergestalten (tierförmige Götter) hervorrufen konnten, ist mir unverständlich." Warum und worin Adler, Falke und ähnliche Tiere die Sonne, dagegen Rabe, Krähe, Schlange, Frosch, Eidechse, Hase, Eber u. a. den Mond bedeuten, ist allerdings nur aus einer guten Kenntnis der Astralmythologie zu erfassen, deren Formen ja nicht nur in Südost-Australien vorkommen, sondern weltweite Verbreitung haben. Diese genauere Kenntnis gibt sich allerdings in dem sonst so kenntnisreichen Buche positiv nicht zu erkennen. Der Verfasser wird sich aber der dringenden Notwendigkeit derselben immer stärker bewußt werden, wenn er bei den einzelnen tiergestaltigen Gottheiten sich stets die scharfe Frage vorlegt, warum die betreffende Gottheit gerade unter dieser und nicht unter einer anderen Tiergestalt dargestellt ist; er wird dann allmählich inne werden, daß es doch etwas zu sorglos ist, die Erklärung dafür einfachhin den „*lusus naturae*" zu überlassen.

Des weiteren stößt sich Dr. SÖDERBLOM an meiner „so scharf gezeichneten Form" der aufeinanderfolgenden Schichten; er nennt es ironisch ein Bild, „das in Klarheit der Anordnung, Festigkeit der Umrisse und Kunst der Perspektive nichts zu wünschen übrig läßt" (S. 157). Wenn er dann aber schreibt: „Ein so entschiedener Gegner der animistischen Theorie er [SCHMIDT] ist, so streng und schematisch-evolutionistisch ist im übrigen seine Auffassung vom Entwicklungsgang der Kultur" (S. 154), wenn er mir imputiert, ich nehme die „Verwandlung" des Himmelsgottes in einen Mond- oder Sonnengott an (S. 157), so scheint mir doch, daß das eigentliche Wesen und das eigentliche Ziel meiner ganzen Untersuchung hier nicht erfaßt ist. Es gibt ja bei mir keine Entwicklungsphasen, keine „Evolution", sondern historische Übereinanderlagerung von Kulturschichten, historische Aufeinanderfolge und Einwanderung von Kulturkreisen, die wesentlich, also in deutlich erkennbaren Intervallunterschieden, von einander abgegrenzt sind, ihren selbständigen Ursprung irgendwo auf der weiten Welt hatten, aber jetzt auf ihren Wanderungen in räumlich-zeitliche Berührungen mit einander gelangt sind und nun Einflüsse auf einander ausüben. Das sind aber keine „Verwandlungen" von innen heraus, keine „Entwicklungen", sondern Beeinflussungen von außen her. SÖDERBLOM findet die Annahme dieser „Verwandlungen" für „belanglos". Nun wohl, ich hatte geglaubt, daß es von einiger Bedeutung sei, festzustellen, mit welchen Kulturkreisen das höchste Wesen in Berührung gekommen sei, wie deren spezifische religiöse Bildungen auf es eingewirkt haben, in welchen Kulturkreis es selbst seiner Art und seiner Entstehung nach hineingehöre, um dann zu versuchen, das höchste Wesen darzustellen, wie es in sich, vor allen jenen Beeinflussungen beschaffen gewesen sei. Zu diesem Zweck hatte ich meine mühseligen Einzeluntersuchungen angestellt, und ich meine noch immer, daß das Endziel derselben nicht „belanglos", sondern in jeder Hinsicht entscheidend sei.

Allerdings vermisse ich in dem vorliegenden Werke das Gefühl für den entscheidenden Charakter des Alters der einzelnen Formen des höchsten Wesens nahezu vollständig.

Dr. SÖDERBLOM spricht zwar ab und zu von „primitiveren“ und „primitivsten“ Stämmen, aber ohne zu präzisieren, worauf er diese Komparation stützt. Die tiefgehenden und umfassenden Erörterungen insbesondere in der deutschen Ethnologie über die Frage der objektiven Bestimmung der Altersunterschiede der einzelnen Kulturstufen, die sich an das Auftreten der sogenannten kulturhistorischen Schule knüpften [1], sind also an ihm ohne wahrnehmbare Einwirkung vorübergegangen. Nur so war es möglich, daß er alle höchsten Wesen der Welt unterschiedslos in eine Kategorie zusammenfaßte und daraus einen Durchschnittswert berechnete (siehe oben, S. 669f.). Er hält darauf, immer möglichst behutsam vorzugehen, den Tatsachen keinen Zwang anzutun und von extremen Theorien sich fernzuhalten. Jene Durchschnittsberechnung ist aber die gewaltsamste Prozedur, die sich denken läßt, die fatale des Prokrustesbettes nämlich: die zu hohen Gestalten werden geköpft und gestutzt, die zu niedrigen gewaltsam auseinandergezogen, bis der „Mittelwert“ herauskommt.

Eine Prozedur der letzteren Art ist es, wenn den höchsten Wesen der Zentralaustralier eine so alles Maß übersteigende Bedeutung beigelegt wird, obwohl diese Stämme doch der allerjüngsten Schichtung von Australien angehören [2] und deshalb die zahlreichsten späteren Beeinflussungen und Umänderungen ihrer ursprünglichen Gestalt erlitten haben. Alle von ihnen aus gewonnenen Bestimmungen der höchsten Wesen bedürfen also der nachdrücklichsten Durchsiebung, um brauchbar zu werden.

Womöglich noch schlimmer aber ist die erstere Prozedur, die des Köpfens und Zustutzens der allzu Hohen. Durch sie konnte es kommen zu der allgemeinen Bestimmung der höchsten Wesen als *dii otiosi* und als ohne Kult und Opfer, also nach SÖDERBLOM's Auffassung als Wesen, die man nicht als „Gott“ bezeichnen kann. Denn eine solche Bestimmung läßt die höchsten Wesen gerade der älteren Stufen, so wie man sie sei es unmittelbar feststellen, sei es durch methodische Vergleichung erschliessen kann, nicht zu ihrer vollen Geltung gelangen, und stellt die der späteren Stufen, die also schon mancherlei Beeinflussung und Zurückdrängung erfahren haben, als die allein maßgebenden Formen hin. Das höchste Wesen bei den Pygmäen greift noch jetzt nachdrücklichst in das physische wie das ethische Geschehen auf Erden ein; so *Puluga* bei den Andamanesen, *Kari* bei den Semang, andere höchsten Wesen bei den Negritos der Philippinen, den Negrillen von Zentralafrika, den Buschmännern von Südafrika [3]. Ähnliches, wenn auch schon in geschwächtem Maße, gilt von den höchsten Wesen von Südost-Australien, so von dem *Bundjil* der Victoria-Stämme, dem *Daramulun*, und dem ursprünglichen höchsten Wesen der Yuin, dem *Baiame* der Wiradjuri, Euahlayi und Kamilaroi und dem *Mungan ngaua* der Kurnai [4]. Ebenso verhält es sich mit der Aufstellung der Kultuslosigkeit als allgemeines Kennzeichen der höchsten Wesen. Ich habe von *Puluga*, dem höchsten Wesen der Andamanesen, gezeigt, daß, wenn auch jetzt Gebete zu ihm nicht mehr bezeugt sind, doch eine Art Primitialopfer ihm geleistet wird [5]; dem *Kari* der Semang werden Gebete und ein eigentümliches Opfer des eigenen Blutes dargebracht [6]; Gebete und Primitialopfer an das höchste Wesen finden wir ebenfalls bei den Negritos der Philippinen und den Negrillen von Zentralafrika [7], während bei den Buschmännern außer Gebet auch der religiöse Tanz zu Ehren des höchsten Wesens geübt wird [8]. Das Vorkommen des Primitialopfers gerade auf dieser ältesten Stufe, das von keinen den Verstorbenen dargebrachten Speise- und Trankopfern abgeleitet werden kann, da diese auf dieser Stufe nicht zu finden sind, läßt für die höchsten Wesen der ältesten Stufe als aussichtslos erscheinen, anzunehmen, wie Dr. SÖDERBLOM es tut — ähnlich so auch ANDREW LANG —,

---

[1] Siehe darüber meine zusammenfassende Darstellung, Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie, „Anthropos“, VI (1911), S. 1010 ff., und seitdem W. SCHMIDT, Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika, „Zeitschrift für Ethnologie“ (1913), S. 1014 ff.

[2] Siehe darüber SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 366, und seitdem SCHMIDT, Die Gliederung der australischen Sprachen, „Anthropos“, VII (1912), S. 234, 246; S. 234 muß Zeile 24 von oben „Anlaut“ in „Auslaut“ verbessert werden.

[3] Siehe die Belege in meinem Werk „Die Stellung der Pygmäenvölker“, S. 195 ff., 221 ff., 229 ff., 232 ff., 237 ff.

[4] Siehe meinen „Ursprung der Gottesidee“, S. 228, 244, 298, 387, 389 ff., 401.

[5] SCHMIDT, Pygmäenvölker, S. 198 ff., 214, 247 ff.

[6] A. a. O., S. 222, 246; vgl. auch ähnliches bei den höchsten Wesen der pygmoiden Senoi, a. a. O., S. 226.

[7] A. a. O., S. 230, 232 ff.

[8] A. a. O., S. 237 ff.

daß „die hohen Wesen auch ihrerseits in einzelnen Fällen einen Kultus empfingen, wenn einmal die Opfer überhaupt einen festen Platz im sakralen System gewonnen hatten“ (S. 151). Denn die Primitialopfer, als Anerkennung der alles umfassenden Kausalität des höchsten Wesens, entsprechen durchaus der ureigensten Natur desselben, wie sie gerade auf der ältesten Stufe sich am deutlichsten offenbart[1]. Bei den Südost-Australiern ist allerdings kein Primitial- und keine andere Art von Opfer zu erkennen; aber das Gebet fehlt nicht ganz, und als eine Art Kult müssen angesehen werden die Heilighaltung des Namens, die Bildlosigkeit und die äußerst gewissenhafte Abhaltung der Initiationszeremonien[2]. Diese ganze Basis der lebendigen Tätigkeit des höchsten Wesens und seine Verehrung durch Gebet, Opfer und andere Kultformen wird noch einmal ganz bedeutend erbreitert werden können, sobald die höchsten Wesen der nomadistischen Hirtenvölker näher untersucht worden sind. Hier ist nämlich, was bisher noch nicht erkannt wurde, ein eigener selbständiger Kulturkreis vorhanden, der in mehreren Stücken, treuer als die übrigen, die älteren Formen bewahrt hat, besonders auch auf dem religiösen Gebiete[3]. Das ist gerade aber für die Religion Israels, eines ursprünglichen semitischen Nomadenvolkes, von tiefgreifender Bedeutung[4]. Schon jetzt aber läßt sich feststellen, daß es nicht angeht, den höchsten Wesen der ältesten Stufen den Charakter als wirklicher Gottheiten abzustreiten.

Damit ist schon der letztere Teil des spitzen Satzes zurückgewiesen, mit dem sich Erzbischof Dr. SÖDERBLOM über den Urmonotheismus äußert: „Weder ‚mono‘ noch ‚theismus‘ will passen“ (S. 152); die höchsten Wesen der ältesten Stufen sind, wie wir gesehen, wirkliche *θεοί*. Sie sind aber auch wirklich *μόνοι* in ihren Stämmen, wie ich das sowohl bezüglich der Pygmäen[5], als bezüglich der Südost-Australier bereits früher dargelegt habe.

In einem muß ich Dr. SÖDERBLOM recht geben, wenn er nämlich schreibt: „Was Pater SCHMIDT unter der Bezeichnung [‚Himmelsgott‘] meint, wird aus seinen Arbeiten nicht ganz klar“ (S. 162). Sicherlich würde es dem ganzen Endergebnis meiner Untersuchungen direkt ins Gesicht schlagen, wenn ich diese höchsten Wesen der Urzeit „als Naturgottheiten des Himmels, d. h. als Personifikationen des Himmels“ hinstellen würde. Aber ich vermag ihm nicht zuzustimmen, daß in der Religionsgeschichte das Wort „Himmelsgott“ ausschließlich diese Bedeutung hätte; es tritt auch in der Bedeutung eines Gottes auf, der im Himmel wohnt und zum Himmel irgendwelche besondere Beziehungen hat. In diesem letzteren Doppelsinn fasse ich das Wort „Himmelsgott“ bei dessen Anwendung auf die höchsten Wesen der ältesten Stufen. Für diese sämtlich trifft sie in dem Sinne auch zu, nicht freilich für die allgemeine Durchschnittsform, die SÖDERBLOM fehlerhafterweise konstruiert hat. Welches die Beziehungen dieser alten höchsten Wesen zum Himmel im einzelnen sind, und wie diese Beziehungen zustande kamen, das scheint mir eine ziemlich verwickelte Frage zu sein; ich könnte darüber jetzt schon allerlei Vermutungen aussprechen, unterlasse es aber und verschiebe die Erörterung darüber in der Tat, wie es auch SÖDERBLOM vermutet hatte, auf die Fortsetzung meines Werkes über den „Ursprung der Gottesidee“, wenn ich das gesamte hierher gehörige Material durchgearbeitet haben werde, wozu auch die mannigfachen Beziehungen zu Gewitter und Regen gehören, die bei fast allen diesen alten höchsten Wesen festzustellen sind[6].

Folgen wir jetzt dem Verfasser weiter, so glauben wir durch die vorhergehenden Ausführungen seinem Beginnen schon den Boden unter den Füssen weggezogen zu haben, wenn er jetzt daran geht, die höchsten Wesen in eine ganz eigene neue Kategorie einzustellen. Daß wir sie nicht „in eine unserer geläufigen naturmythologischen Kategorien unterbringen können“, daß sie „weder Naturgeister, noch Seelen, noch Vorfahren im eigentlichen Sinne“ sind, findet natürlich unsere volle Zustimmung. Aber ich kann es weder als theoretisch berechtigt, noch als praktisch irgendwie von Nutzen ansehen, wenn er fortfährt: „Wir werden sie einstweilen als ein Genus für sich aufstellen, ihrer Eigenart und weiteren Entwicklung nachgehen

---

[1] Siehe dazu SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 160 ff., Pygmäenvölker, S. 246 ff.
[2] Vgl. Ursprung der Gottesidee, S. 163 ff., 236 ff., 390, 491. HOWITT, Tribes of South East Australia, S. 630.
[3] Vgl. meine kurze Darlegung, „Anthropos“, X—XI (1915—1916), S. 288 ff.
[4] Siehe meine Darlegungen, „Anthropos“, IX (1914), S. 676 ff.
[5] Pygmäenvölker, S. 242; Ursprung der Gottesidee, S. 402 ff.
[6] Eine teilweise vorläufige Präzisierung siehe „Anthropos“, IX (1914), S. 345 ff.

und sie nicht durch mehr oder weniger gewaltsames Hereinpressen[1] in die bisherige religionsgeschichtliche Nomenklatur verwischen dürfen. Als Bezeichnung schlage ich, um sie mit den geläufigen Kategorien nicht zu verwechseln, das Wort ‚Urheber' vor" (S. 182—183).

Wir kommen zum 5. Kapitel, welches die besonders in den letzten Jahren so vielumstrittene Frage des Verhältnisses von „Religion und Magie" behandelt (S. 186—223). SÖDERBLOM erkennt an, daß FRAZER und PREUSS eine Reihe von magischen oder religiösen Riten nachgewiesen, die vom Animismus unabhängig seien; aber das beweise doch noch nicht, daß es jemals eine ganze voranimistische Periode der Magie und Religion gegeben habe. Ähnliches gelte von der „Urheber"-Theorie; diese seien nicht aus dem Animismus entsprungen, daraus folge aber nicht, daß sie auch schon vor ihm dagewesen seien. „Immerhin", so gibt er aber zu, „findet sich der Glaube an Urväter oder Urheber gerade bei einigen der primitivsten Stämme, die wir kennen. Nichts deutet darauf hin, daß man eine allgemeine Periode in der religiösen Entwicklung konstatieren könne, in der diese Vorstellung fehlte. Wir kennen keine bestimmte Periode und nur wenige Stämme, denen der Urheber-Glaube fehlt" (S. 189); aber vielleicht gebe es Stämme, die keine eigentliche Seelenvorstellung ausgebildet hätten. Wenn er aber meint: „Aber es gibt keine primitive Gesellschaft, die nicht das Mana verwertet und das Tabu gefürchtet, keine Zeit, wo man nicht Geister gekannt und Naturgegenstände als lebendige Wesen aufgefaßt hat", so werden wir weiter unten sehen, daß an diesem Satz mancherlei zu unterscheiden und zu verbessern ist.

Unterdessen wendet sich der Verfasser der Frage zu, ob die Mana-Idee mit den zugehörigen Riten, die in der Regel zur Zauberei gerechnet werde, einen Gegensatz zur Religion bilde oder zugleich mit „Urheber"-Glaube und Animismus als Grundvorstellung der Religion betrachtet werden könne. Darauf gibt Erzbischof Dr. SÖDERBLOM die folgende Antwort: „So wichtig auch der Gottesglaube nebst der Gottesverehrung für die Religion ist, so gibt es doch ... ein noch bedeutungsvolleres Kriterium für das Wesen der Religion, nämlich der Unterschied zwischen ‚heilig' und ‚profan'! ... Es kann wirkliche Frömmigkeit geben, ohne einen ausgebildeten Gottesglauben und Kult. Aber es gibt keine Frömmigkeit, die diesen Namen verdient, ohne die Vorstellung vom Heiligen. Fromm ist der, für den es etwas Heiliges gibt" (S. 193, vgl. auch S. 211). So paradox diese Worte auf den ersten Blick auch klingen, so enthalten sie doch ein Stück von einer wichtigen Wahrheit — nur in einer nicht ganz klaren Form ausgesprochen —, und es bleibt ein Verdienst des Verfassers, die Bedeutung dieser Wahrheit mehr ans Licht gestellt zu haben. Das tut er in den mancherlei trefflichen Bemerkungen, mit denen er auf die Bedeutung der inneren Stimmung, des Ergriffenseins, der Andacht, der Hingebung (Devotion), des Schauers der Ehrfurcht, der Tröstung und Stärkung hinweist, mit welchen primitive Völker Riten und Zeremonien vollziehen können, die im Zusammenhang wohl mit der Machtidee stehen, aber keine ausdrückliche Beziehung zu „Urhebern" oder „Göttern" verraten. Er sieht darin „eine Ahnung von etwas Übermenschlichem im Dasein nebst Furcht und Verehrung dafür". Aber es fragt sich eben, ob der Primitive dieses Übermenschliche wirklich als ein Neutrum, eine Sache, auffaßt, ob er imstande ist, das dauernd, für immer, sozusagen prinzipiell zu tun. SÖDERBLOM fällt hier wieder der Unterlassung der Frage nach den ethnologischen Altersstufen zum Opfer, die Beispiele, die er hier anführt, sind fast alle jüngeren Stufen entlehnt. Für die älteste Stufe, mit ihrer Allursächlichkeit des stark persönlich auftretenden höchsten Wesens, mit der starken Bedeutung der Einzelpersönlichkeit auch im profanen sozialen Leben, und dem engen Zusammenhang von Ethik und Religion, ist eine solche Versächlichung der übermenschlichen Mächte psychologisch ausgeschlossen. Hier müssen vielmehr in höherem oder geringem Maße die schönen Worte gelten, mit denen er selbst diesen Abschnitt schließt: „Trotz allem protestantischen Moralismus behält das Wort [‚heilig'] noch im heutigen Sprachgebrauch einen übernatürlichen und mystisch angehauchten Sinn, der eine Identifikation mit ‚sittlich gut, vollkommen' nicht zuläßt, sondern unwillkürlich eine Betonung der Empfindung mit sich führt ..., es liegt darin etwas von dem Geheimnis des Übernatürlichen, etwas von der Scheu vor der Heiligkeit und Größe des Übermenschlichen. Wird heilig von dem sittlichen Leben angewandt, bezeichnet es eben seinen religiös-metaphysischen Hintergrund. Das Wort ‚heilig' setzt dann den Menschen in Zusammenhang mit den tiefen, gewaltigen Mächten des

[1] [Vgl. das oben S. 671 aufgedeckte Prokrustesbett! W. SCHMIDT.]

Daseins, mit einer übermenschlichen Welt. Es besagt, daß man in einem solchen Menschenleben etwas von Gottes[1] Macht und Reinheit verspürt" (S. 214—215[2]). So ist also gerade wieder auf den ältesten Stufen die Gottesvorstellung die unzertrennliche Begleiterin und Trägerin der lebendigen Religion, der Frömmigkeit.

Viel Treffliches wird dagegen wieder geboten in den Ausführungen (S. 214 ff.) über das Wesen der Magie, in welchem diese nicht schlechthin als Anwendung einer mehr oder weniger als unpersönlich gedachten „Macht", sondern als Anwendung der „Macht" gegen die Interessen der menschlichen Gesellschaft bestimmt wird. Unzutreffend ist es dagegen wieder, zu sagen: „Die dem höheren Gottesglauben geläufige Charakteristik des Zaubers als Verbrechen nicht nur gegen die Gesellschaft, sondern gegen Gott ist der niedrigeren Religion eigentlich fremd. Religion heißt Unterwerfung, Magie heißt Herrschaft den Mächten gegenüber. Diese Unterscheidung setzt einen Gottesglauben voraus, dessen die primitive Religion entbehrt" (S. 220). Wir haben im Gegenteil gesehen, daß gerade die primitivsten Stufen ihn kennen. Aber es gilt noch eine andere Tatsache ins volle Licht zu stellen, die der Verfasser in seinem ganzen Werke mit keiner Silbe erwähnt, obwohl ich sie schon lange klar genug dargetan habe. Das ist die Tatsache, daß gerade auf den ältesten Stufen, bei sämtlichen Pygmäenvölkern und zum Teil auch bei den Südost-Australiern, der Zaubergedanke, wie auch Animismus und Ahnenkult zumeist nur in äußerst geringem Maße entwickelt sind, wenn sie nicht vollständig fehlen[3]. So muß also die eigentliche Entwicklung der Zauberei erst in späteren Zeiten eingesetzt haben, und ich hoffe noch einmal positiv in umfassender Weise dartun zu können, daß dieser Aufschwung der Zauberei das Charakteristikum eines bestimmten Kulturkreises, des sog. totemistischen, ist und in seinem Wesen und Ursprung in jener bewußten Abwendung von und Gegenstellung zu Gott bestand, wie ich sie früher schon gekennzeichnet habe[4]; ich verweise dafür vorläufig auf das, was ich über den *Waiungare* der Narrinyeri[5] und die diesbezüglichen Verhältnisse in Indonesien[6] festgestellt habe. Daß ich unter diesen Umständen den Satz des Verfassers: „In den Anfängen, soweit sie uns zugänglich sind, gehen Magie und Religion unkenntlich ineinander", radikal verwerfe, auch mit der Milderung, die er gleich anfügt: „Aber wir können schon bei den Primitivsten die Keime der Unterschiede zwischen beiden wahrnehmen" (S. 223), ist wohl verständlich.

Mit seinen allgemeinen Darlegungen ist der Verfasser jetzt zu Ende; er will nun an drei konkreten Beispielen die Entwicklung der drei Faktoren zeigen, die er als Urelemente der Religion hingestellt hat, und zwar an dem chinesischen *Schang-ti*, dem „Himmels-Herrn", ein Beispiel des „Urheber"-Glaubens, an dem indischen *Brāhman* und dem persischen *Hvarenah* ein Beispiel des *Mana*-Glaubens und an dem Beispiel des hebräischen *Jahve* — das ist der überkühne Vorstoß, den er zum Schluß macht — ein Beispiel des Animismus. Wir gehen über die beiden ersten Beispiele, so interessant sie auch in sich sein mögen, schneller hinweg, um noch etwas Zeit für das dritte zu erübrigen.

Das sechste Kapitel „*Schang-ti*" (S. 224—269), auch durch die intensive Mitarbeit Conrady's wertvoll, stellt diesen Fall in der Tat mit einer Menge neuen Materiales in eine neue Beleuchtung, und es ist ein Verdienst des Verfassers, hier eine gute Lösung einer alten

---

[1] Von mir hervorgehoben. P. W. Schmidt.

[2] Vgl. auch S. 212. Mit diesen beiden Stellen macht der Verfasser die arg materielle Auffassung der Heiligkeit bei den katholischen Heiligen als bloßer „Wunderkraft" wieder gut, die er u. a. S. 72 und 108 ausspricht und die bei ihm doppelt verwunderlich erscheint. Bei dem katholischen Heiligsprechungsprozeß ist es die sittliche Heiligkeit, die in heroischem Maße geübte Tugendhaftigkeit, die als erste oder eigentlich als einzige Bedingung gefordert wird; denn die Wunder, die zwar auch erforderlich sind, sind es nur sekundär, um nämlich durch unmittelbar von Gott gewirkte Zeichen — denn nur von ihm, dem Herrn über die Gesetze der Natur, kann in letzter Linie ein Wunder, d. h. die zeitweilige Außerkraftsetzung eines Naturgesetzes, kommen — die sittliche Heiligkeit des in Frage Stehenden ganz außer Zweifel zu setzen.

[3] Siehe meine „Pygmäenvölker", S. 218, 223 ff., 231, 234, 240; Ursprung der Gottesidee, S. 405, 407.

[4] Ursprung der Gottesidee, S. 438, 485.

[5] A. a. O., S. 337, 342 ff.

[6] Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Denkschriften der kais. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Bd. LIII, Abh. III, § 509, bes. § 518.

Streitfrage gewonnen zu haben. Zur vollen Lösung der noch verbleibenden Schwierigkeiten aber halte ich es für nötig, auch für China die Scheidung der ethnischen Schichten resoluter durchzuführen, wie es für Japan jetzt immer mehr geschieht. Man wird dann wohl dazu kommen, einen alten, wahrscheinlich unbeweibten Himmelsgott auf die uralaltaischen Hirteneroberer, die von Norden kamen, zurückzuführen, ein Götter-Ehepaar Sonne und Erde aber als die Nationalgottheit der heimischen Bauernbevölkerung zu erkennen; die Verbindung beider ergab einerseits jenes Schwanken, in dem der Himmels-Herr bald über alle anderen Wesen und Götter hoch erhaben, bald aber einer Gattin Erde zugesellt erscheint, anderseits eine immer stärker werdende Otiosität des Himmelsgottes.

Die Auffassung der ganzen indischen (und persischen) Religionsentwicklung aber als eines Schulbeispieles für die volle Entwicklung des (unpersönlichen) *Mana*-Gedankens, wie sie der Verfasser im siebten Kapitel (S. 270—296) durchführt, erscheint mir als Überspannung eines gewissen Wahrheitsprozentsatzes. Der Verfasser wird sich darüber ernstlich mit L. v. SCHRÖDER, „Arische Religion“ [1], die er noch nicht kannte, auseinanderzusetzen haben.

Das achte Kapitel (S. 297—323) befaßt sich mit dem israelitischen Monotheismus, und zwar, der kritischen Quellenscheidung entsprechend, an der Hand der Gottesnamen. Erzbischof Dr. SÖDERBLOM stellt hier Jahve auf die eine, El-Elohim, El Schaddai, El Eljon auf die andere, zwei Gruppen, zwischen denen eine wesentliche Verschiedenheit obwalte: „Wir haben es nicht nur mit zwei Gottesnamen, sondern mit zwei Gottesauffassungen zu tun“ (S. 297). Der Jahvekult gehe auf Moses zurück, was jedoch nicht ausschließe, daß Jahve auch schon vorher bekannt und verehrt worden sei, vielleicht auch selbst von israelitischen Stämmen. Aber durch die Neueinrichtung der Jahvekultur sei der Zusammenhang mit der Vorzeit nicht zerrissen worden, sondern Moses habe in Jahve den El-Elohim der Väter wieder erkannt. Der Verfasser wendet sich zunächst der zweiten Gruppe, den Namen *El-Elohim, El ʿOlam, El Schaddai, El Eljon*, zu. Er findet für sie charakteristisch das Fehlen jeder Naturgebundenheit, sie sei ohne derartige Verbindung mit der Natur, die die Annahme einer Naturgottheit rechtfertigte. Das könne nicht erst Einwirkung des späteren monotheisierenden Jahvismus sein; denn dieser stelle im Gegenteil Jahve in engster Verbindung mit Naturvorgängen, mit Gewitter und Sturm, dar. Ein anderes Charakteristikum des vormosaischen Gottes sei seine milde Freundlichkeit und friedliche Vertraulichkeit mit den Menschen gewesen. Und er faßt dann zusammen: „Nach allem zu urteilen, war in der vormosaischen Religion der beherrschende Platz in dem sakralen System — soweit ein solcher vorhanden war — nicht von einem Naturgott, sondern von einem milden, hohen Urprungswesen eingenommen ... Es gibt gute Gründe dafür, in der Genesis wiederzufinden, was man, meiner Meinung nach, mit einer irrigen Bezeichnung und Vorstellung, Urmonotheismus genannt hat“ (S. 307).

Manches Irrige, schädliche Folgerungen von früher aufgestellten Unrichtigkeiten, ist schon hier erfreulichen Wahrheitserkenntnissen beigemischt; aber wir wollen uns hier noch nicht aufhalten, denn in unmittelbarem Anschluß folgt ein anderer Satz, in dem der Verfasser sicherlich die höchste Steigerung seiner neuen Entdeckungen erblickt, den wir aber als die volle, unaufhaltsame Auswirkung und sozusagen das allseitige Sammelbecken aller vorher begangenen Irrtümer betrachten müssen.

„Ebenso wahrscheinlich wie diese Vermutung“, so fährt Erzbischof Dr. SÖDERBLOM fort, „ebenso unmöglich ist, Jahve mit Urmonotheismus beizukommen. Kein Urmonotheismus ist hier genügend, eine echt animistische Gottheit, ein wilder und schreckenerregender, unmittelbar naher und unentrinnbarer Naturgeist ist nötig, um den Stoff für die höchste und wirksamste Gotteserkenntnis der Religionsgeschichte, für den biblischen Offenbarungsglauben zu liefern“ (S. 308—309). „Man mag das betrüblich, erfreulich oder gleichgültig finden, mir scheint es greifbar klar, daß die Gottesgestalt, auf die sich Moses' grundlegende Erfahrung richtete, ihrem Wesen nach ein echter Naturgott war, ein animistischer, begehrender Wille mit starken und gewaltsamen Äußerungen. Soweit ergab sich Jahves Gleichartigkeit mit seinen semitischen Verwandten“ (S. 313—314). Wer dieser Jahve vor Moses gewesen, lasse sich aus Mangel an authentischen Nachrichten nicht mehr feststellen. Nach den Stellen des Alten Testamentes selbst stehe er in Verbindung mit Sinai und der Wüstenlandschaft im Süden überhaupt und mit Sturm

[1] Siehe meine Besprechung derselben „Anthropos“, X—XI (1915—1916), S. 285—292.

und Getöse, Erdbeben und Feuer; auch „ein Zusammenhang des Sinaigottes mit vulkanischen Erscheinungen dürfte (!) für zweifellos (!) gelten", wenn es auch auf der ganzen Sinaihalbinsel keine Vulkane gab. „Weiter als zum Dämon [1] wird er jedenfalls nicht gekommen sein . . . Die Entwicklungsmöglichkeit zur Offenbarungsreligion hing gerade mit der Unfertigkeit im Wesen des Sinaigottes zusammen" (S. 315). Diesen „Dämon" habe Moses „erfahren", persönlich „erlebt", und in seiner erschütterten genialen Seele habe sich die Umwandlung vollzogen: „Durch Moses wurde Jahve aus seiner Naturgebundenheit zu einem sittlichen, rechtlichen Willen erhoben" (S. 315); „Moses nahm einen echt animistischen Gott in die israelitische Tradition auf und machte ihn zum Alleinherrscher in seinem Reich . . ." (S. 323). Ausdrucksweisen wie diese über die aktive, schöpferische, neugestaltende Tätigkeit Mosis kehren immer und immer wieder; aber erst ganz am Schluß erklingt ziemlich verloren und fast schüchtern-zaghaft, ob er wohl auszusprechen sei, der seltsame Satz: „Oder vielmehr Gottes Wesen offenbarte sich Moses in der Gestalt eines Naturgeistes" (S. 323), eines Dämons.

Schon mit diesem Satz will Erzbischof Dr. SÖDERBLOM offenbar ein gewisses Erstaunen beschwichtigen, das an manchen Stellen über seine neue Theorie entstehen könnte. Er tut das aber auch noch auf andere Weise. Es seien für den Menschen, so führt er aus, nicht nur die Fragen zu beantworten: Ist die Gottheit ethisch, ist sie geistig, ist sie universell? sondern auch „eine Frage von noch größerem Ernste: Ist die Gottheit wirklich? Ist sie das erste und letzte Wirkliche in der Welt?" (S. 316). „Führen wir die Sache mit einem kühnen Anachronismus in eine ganz andere Sphäre und Höhe, so nehmen ja der reine, erhabene, ethische Gottesglaube eines KANT und die tiefe Andacht, die in SCHLEIERMACHER's Reden unvergleichlich zum Ausdruck kommt, Ehrenplätze in der Religionsgeschichte ein. Aber trotz der Einsprüche von seiten der festgefügten Weltanschauung der höheren Zivilisation bedeuteten wohl die paradoxale Kühnheit im Gebete und die am Abgrunde der Verzweiflung kämpfende Gotteserfassung eines LUTHER und PASCAL, eines JOHN BUNYAN oder KIERKEGAART für die Wirksamkeit der Religion mehr." Hier kann nun, wie Erzbischof Dr. SÖDERBLOM glaubt, nur der Animismus helfen: „Eben dieser Charakter der Gottheit als unentrinnbarer Wille und Macht geht auch bei den Primitiven auf den Geisterglauben, mehr als auf die Urhebervorstellung zurück. Vor den animistischen Geistern und Göttern, nicht vor den Urhebern zitterten die Menschen. Nur eine solche Gottheit konnte Träger des mosaischen Monotheismus werden . . . Ich bin fest überzeugt, daß der einzige wirkliche Monotheismus der Religionsgeschichte, nämlich derjenige der Propheten und des Christentums, nicht vom sogenannten Urmonotheismus abstammt" (S. 322).

So weit die neue Theorie des Erzbischofs Dr. SÖDERBLOM über die unmonotheistische Entstehung des einzig wirklichen Monotheismus der Religionsgeschichte, des israelitisch-christlichen. Manche und mancherlei Irrtümer treffen in ihr zusammen und durchkreuzen sich vielfach, so daß es nicht ganz leicht ist, eine übersichtliche Entwirrung durchzuführen. Versuchen wir indes.

Grundlegend sind hier zunächst die Irrtümer, die vorher auf ethnologischem und allgemein religionsgeschichtlichem Gebiete begangen worden waren. Zuerst das Zusammenwerfen des Animismus mit der Personifikation und die Zuerkennung des lebenskräftigen Willens an die animistischen Gestalten (oben S. 668 f.). Der lebenskräftige Wille eignet der Persönlichkeit und denjenigen Gestalten, die als solche erfaßt werden, und nicht den Geistern, die, jedenfalls in ihren ersten Entwicklungsphasen, nichts als bleiche, leere Schemen sind. Gerade auf die im Kausalitätsdrang wirkende Personifikation gehen aber die höchsten Wesen der Urstufe zurück, und diese Personifikation ist psychologisch wie historisch tatsächlich als das Ältere zu erweisen [2]. Der lebenskräftige Wille dieser hohen Persönlichkeiten äußert sich ganz besonders auf dem für die Religion belangreichsten Tätigkeitsgebiete, dem sittlichen; sie haben nicht nur einmal die Sittengesetze aufgestellt, sondern wachen auch noch jetzt über ihre Beobachtung und strafen nachdrucksvoll ihre Übertretung. Daß dies der wirkliche Charakter der höchsten Wesen der ältesten Stufen ist, hat SÖDERBLOM deshalb nicht gesehen, weil sein zweiter ethnologischer Fehler ihn daran hinderte, weil er die Unterschiede der Altersstufen der höchsten Wesen nicht beachtete und aus allen ohne

[1] Im WUNDT'schen Sinne, d. h. eine Geistgestalt, die noch keine festumrissene Persönlichkeit aufweist.

[2] Siehe meinen „Ursprung der Gottesidee", S. 427 ff., 446 ff.

Unterschied einen abgeblaßten „Mittelwert“ konstruierte (oben S. 670). Die wirklichen höchsten Wesen der ältesten Stufe sind durchaus keine *dii otiosi* und auch keine bloßen „milden“ Altväter. Des *Puluga* der Andamanesen Atem sind die Winde, der Donner sein Grollen, die Blitze Feuerbrände, die er umherwirft, denn er wird erzürnt über den Ungehorsam der Menschen[1]; er hat schon einmal eine Sintflut geschickt und straft auch noch jetzt. Auch der *Kari* der Semang straft durch den rächenden Blitz, und Krankheitswinde sind seine strafenden Diener[2]. Beziehungen zum Gewittersturm, zu Blitz und Donner finden wir auch bei den höchsten Wesen der zentralafrikanischen Pygmäen[3]. In Südost-Australien wurde der *Mungan ngaua* der Kurnai heftig erzürnt über den Verrat seiner Geheimnisse und er vertilgte die Menschen in seinem Feuer, der *Aurora australis*, mit dem austretenden Meere; daß er auch jetzt betrachtet wird als einer, der solche Strafgerichte noch immer schicken kann, beweist das zitternde Gebet der Kurnai, wenn die *Aurora australis* am Himmel erscheint: „Schicke es weg, laß uns nicht verbrennen[4]!“ Die Stimme des *Nurrundere*, des höchsten Wesens der Narrinyeri, ist der Donner[5], ebenso bei *Daramulun*, dem höchsten Wesen der Yuin[6], und *Baiame*, dem höchsten Wesen der Wiradjuri, Euahlayi und Kamilaroi[7], und bei den Turubul ist das Wort für „Gott“ und „Donner“ identisch[8]. Was also SÖDERBLOM an Jahve so frappiert, die Verbindung mit Blitz und Donner, Sturm und Feuer, hätte er alles schon bei den höchsten Wesen gerade der ältesten Stufen finden können, von denen er ja selbst bekannt hat, daß weder Animismus noch Naturmythologie ihre Existenz und ihre Eigenart erklären können.

Zu diesen allgemein-ethnologischen Irrtümern gesellen sich dann noch solche auf dem Gebiete speziell der israelitischen Religion. Es sind ihrer auch hier hauptsächlich zweierlei, solche die sich auf die Auffassung der vormosaischen Gottesnamen und ihres Inhaltes, und solche, die sich auf den Jahve Mosis beziehen, und sie bestehen kurz ausgedrückt darin, daß er die Schilderung des ersteren nach der einen Richtung, der des „Milden“, „Vertraulichen“, die des letzteren nach der anderen, der des „Schreckhaften“, „Heftigen“ übertreibt, um dadurch eine recht große Kluft zwischen beiden aufzureißen. Der Elohim und seine Genossen, denen er den Charakter eines „milden, hohen Ursprungswesens“ zuerkennt, haben zunächst einmal ganz und gar nichts von jener Otiosität, die er doch früher als Kennzeichen der „Urheber“ hingestellt hatte. Zweitens aber kann man doch von dem Gotte, der die ganze Menschheit aus dem Paradiese in das arbeits- und mühevolle Erdendasein verstößt, der dann die ganze Menschheit in den Wassern der Sintflut vernichtet, der Feuer und Schwefel auf Sodoma und Gomorrha niederregnen läßt, nicht gerade die ruhige Milde als hervorragendstes Kennzeichen aussagen. Das ist die Übertreibung nach der ersteren Richtung hin: auch dieser Gott ist ein lebensvoller und, wenn es nottut, rücksichtsloser Eiferer und Bestrafer. Nicht minder arg aber ist die Übertreibung nach Jahves Seite hin. Wie kann man doch im Ernst folgenden Satz über ihn niederschreiben: „Von nun an (seit Sinai) hören Wolken und Gekrach, Feuer und Rauch, Sturm und Erdbeben nie mehr auf, Jahves Erscheinen zu begleiten?“ Der Zwang der wirklichen Tatsachen nötigt ja auch den Verfasser dazu, gleich darauf die eigene Widerlegung: „Gewiß kann er sich auch in der Stille oder vor dem Innern offenbaren“ (S. 305) folgen zu lassen, wozu ja als volle Vervollständigung auch noch gehört hätte: und auch in gewöhnlichen, leidenschaftslosen Formen des täglichen Verkehrs. Eine Statistik der verschiedenen Formen des Auftretens Jahve's würde da sicher sehr lehrreich sein, ihre trockenen Zahlen würden kühle Kritik üben an dem erregten Bilde des stets „donnernden, stürmenden, lohenden Jahve“ (S. 307), wie es der Verfasser entwirft. Besteht also gar kein Unterschied zwischen Jahve und dem vormosaischen Gottesbilde? Sicherlich besteht ein solcher, aber er beruht auf ganz anderen Gründen. Er beruht darauf, daß das letztere aus uralter Tradition stammt, die naturgemäß hervorstechende Züge abschleift, das Bild abrundet, kühler, „objektiver“ macht, während wir im Bilde Jahve's noch den warmen Pulsschlag des eigenen persönlichen Erlebens fühlen. Er besteht weiter darin, daß wir von dem vormosaischen

[1] SCHMIDT, Pygmäenvölker, S. 195.
[2] A. a. O., S. 221.
[3] A. a. O., S. 232, 234, 235.
[4] HOWITT, Tribes of South East Australis, S. 630.
[5] Ursprung der Gottesidee, S. 343.
[6] A. a. O., S. 345, 387.
[7] A. a. O., S. 393.
[8] A. a. O., S. 380.

Gottesbild keine poetischen Stücke besitzen, wo die Steigerung der Phantasie und des Gefühls von selbst zu einer Sprache reicherer und lebendigerer Bilder führt; bei Jahve besitzen wir solche Stücke in genügender Anzahl, und es sind ja auch gerade sie, das Deborahlied, das Canticum Habakuk und die Psalmen, in denen sich jene Züge, jene „starken und gewaltsamen Äußerungen" gesammelt haben, die der Verfasser zu seinem Bilde Jahves verwendet hat. —

Ich bin selbst beunruhigt darüber, wie viel ich habe negieren müssen an einem Werke, das seiner eigentlichen Tendenz nach nicht negativ, sondern positiv aufbauend gerichtet ist und auch im Einzelnen eine Fülle von feinen, trefflichen Bemerkungen bringt, die als Bausteine immer gebraucht werden können und müssen. Insbesondere aber muß es Dr. SÖDERBLOM hoch angerechnet werden, daß er die höchsten Wesen zur Geltung bringt gegenüber der aus Gleichgültigkeit oder Geringschätzung hervorgehenden Ablehnung, die sie bis weit selbst in die Kreise der (protestantischen) Theologen erfahren mußten. Demgegenüber schreibt Dr. SÖDERBLOM noch einmal in seinem zusammenfassenden Schlußkapitel: „Die Missionäre haben recht bekommen, und doch nicht durchaus recht. Das ist der Gang der Welt. Sie haben niemals aufgehört von der hohen Gottheit der Naturvölker zu reden. Die Forschung glaubte es besser zu wissen. Etwas ‚Hohes' konnte man den Wilden nicht zutrauen. Die Entwicklung muß, meinte man, vom Niederen zum Höheren fortgehen" (S. 376). „Nur wer sich so zum Sklaven von Theorien gemacht hat, daß er selbst angesichts der Wirklichkeit noch alles besser zu wissen glaubt, hat es noch jetzt nicht nötig, *Bäjämi* und seinesgleichen zu berücksichtigen. Ebensowenig wie diese Naturgegenstände, Seelen oder Geister sind, kann auch der Animismus, selbst in der nötigen Beschränkung, in der ich ihn Animatismus nenne, künftig als Gesamterklärung genügen. Die Revision ist unangenehm. Aber wenn die Forschung nicht ständig die vorhandenen Theorien neuen Revisionen unterzieht, so dürfte sie den Namen Forschung nicht länger verdienen" (S. 378). An dieser Revision, an dieser Niederreißung alter, baufällig gewordener Theorien hat Dr. SÖDERBLOM wacker mitgearbeitet. Er schildert es von sich selbst, welche Einwirkung ANDREW LANG's kühne Vorstöße auch auf ihn ausgeübt haben: „Es ist wohl manchem anderen ebenso gegangen wie mir, daß ANDREW LANG's „Myth, Ritual and Religion" vom Jahre 1887 und besonders dann in seiner umgearbeiteten und stärker urmonotheistischen Form von 1898[1], ihm keine Ruhe gelassen hat, bis er selbst sich eine eigene Meinung über die Sache gebildet hatte" (S. 377). Er sagt allerdings, daß ihn schon bald eine eingehendere Prüfung zu immer stärkerer Modifizierung von LANG's „romantischer Hypothese" geführt habe, im Verfolg dessen er dann schließlich zu den Auffassungen gelangt sei, die er jetzt vorlege.

Sicherlich erfordern LANG's Aufstellungen mancherlei Modifikationen, und ich habe ebenfalls in meinem „Ursprung der Gottesidee" mehrfach solche durchgeführt. Auch manches von dem, was Dr. SÖDERBLOM an solchen hier vorbringt, bedeutet eine gute Revision und ist von bleibendem Werte. Aber in anderen, und zwar wichtigen Punkten scheint er mir nicht imstande gewesen zu sein, das Gemäuer alter Theorien und Vorurteile völlig zu Boden zu werfen. Ich glaube also, daß es notwendig sein wird, sich noch einmal zu sammeln und zu einem erneuten Vorstoß gegen sie sich anzuschicken. Der Verfasser spricht einmal ironisch-scherzhaft von „der schweren Artillerie der ethnographischen und linguistischen Gelehrsamkeit", mit der ich „ANDREW LANG's ritterliches und geistreiches Eintreten für die vernachlässigten und von den herrschenden Anschauungen ungern gesehenen ‚Urheber' und ‚Ursprungswesen'... mit etwas veränderten Richtlinien fortgesetzt" habe (S. 186). Ich glaube ihm nur einen guten Rat zu erteilen, wenn ich ihm dringend anrate, bei dem neuen Kriegszuge dann die „schwere Artillerie" nicht zu Hause zu lassen. Wir erleben es ja jetzt, wie im modernen Krieg schwere und schwerste Artillerie nicht bloß bei der Belagerung von Festungen, sondern auch in offener Entscheidungsschlacht, bei der Niederkämpfung von Feldbefestigungen eingreift und vielfach den Sieg entscheidet, jedenfalls aber zur Vorbereitung des Sieges unbedingt erforderlich ist. So ergibt sich auch bei der modernen Ethnologie und Religionsgeschichte, je mehr sie nach wirklich wissenschaftlich sicheren Ergebnissen streben, die Notwendigkeit, schärfer anzufassen und tiefer einzudringen

[1] [Gemeint ist hier zunächst wohl ein anderes Werk LANG's, „The Making of Religion", das 1898 in erster Auflage erschien, und in Übereinstimmung mit dem dann „Myth, Ritual and Religion" umgearbeitet wurde und 1901 in einer „new impression" herausgegeben wurde. W. SCHMIDT.]

zunächst um alte Hindernisse zu beseitigen und dadurch auch das Feld frei zu bekommen zur Anlegung der festen Fundamente für einen neuen positiven Aufbau.

In den beiden vorletzten Kapiteln, neun „Die Urheberreligion in Europa" (S. 324—360) und zehn „Die Mana-Brahman-Religion in Europa" (S. 361—375) stellt Dr. SÖDERBLOM in fesselnder, hier allerdings wohl nicht in diesem Umfang erwarteter Weise dar, wie Europa im 18. Jahrhundert von dem chinesischen Geist des *Schang-ti-T'ien* und im 19. Jahrhundert vom indischen Brahman „Besuch bekommen" hat, wie im 18. Jahrhundert das Bekanntwerden der chinesischen Geisteswelt, vorzüglich durch die gelehrten Jesuitenmissionare, in Europa das Aufkommen des der otiosen Urheberreligion [wie SÖDERBLOM sie entwirft] innerlich so verwandten Deismus, und des Rokoko, des „Zopfes" zum mindesten stark befördert hat, und wie im 19. Jahrhundert die Verbreitung der indischen Geisteserzeugnisse einen pantheistischen Mystizismus und Theosophismus einleitete. Dazu schreibt er abschließend: „Ich habe es als hergehörig angesehen, wenn ich eine Schilderung von diesem beginnenden Prozeß gebe, der schließlich darauf hinausläuft, in einer Weltkultur zu gegenseitiger Befruchtung, vor allem aber auch zu unerbittlichem Wettstreit zusammenzuführen alle die Erfahrungen und Gedanken von Gott, die aus den dunkeln Anfängen der Primitiven emporgestiegen, je nach Art und Geschicken der Völker Gestalt gewonnen haben, bisweilen im Geiste von Denkern, Propheten und Heiligen zur Mannheit herangereift sind, und die bald getrübt und vergröbert, verdünnt und verwässert, bald aber auch gereinigt und gestärkt erscheinen. Die wichtigsten Kulturen der Welt sind ihre eigenen Wege gegangen, doch nicht ohne Kunde von einander und ohne gegenseitige Beeinflussung. Jetzt sind sie gezwungen, zusammenzutreffen. Den weltumfassenden geistigen Prozeß, aus dem die siegreiche Gotteserkenntnis als ein gemeinsamer Besitz der gesamten Menschheit hervorgehen soll, hat die Mission in vollem Ernst ins Leben gerufen und treibt ihn seiner Vollendung entgegen" (S. 380—381).

Das sind große Gedanken und weite Ausblicke. Aber die Gedanken sollten noch größer und tiefer sein, die Ausblicke würden sich dann auch noch heller und freudiger gestalten. Uns erscheint die wirkliche Geschichte der Gotteserkenntnis auf Erden nicht wie ein zuerst vereinzeltes ärmliches Aufblinken „in den dunklen Anfängen der Primitiven", kleine, verlorene Fünkchen, die zu zuckenden Strahlen und blinkenden Flammen erst geworden seien, „im Geiste von Denkern, Propheten und Heiligen", so wie uns der Erzbischof von Upsala das hier dargelegt hat, und das sei der Gesamtverlauf dieser Geschichte. Sondern wir halten dafür, daß die Gotteserkenntnis der Menschheit gleich zu Beginn in einer wirklichen Offenbarung[1] in reicher Fülle von Licht und Wärme aufgeleuchtet ist. „Und als dann — es sei mir gestattet, hier in Sätzen zu sprechen, die ich anderswo schon niedergeschrieben[2] — durch Sünde und Schuld der ersten Menschen dieses Licht erblaßte, da blieb diese Offenbarung noch immer, ein Abendrot voll traulicher Erinnerungen, am dunklen Himmel, freilich in immer wehmütigere Fernen zurückweichend, je weiter die Menschheit ihren Weg fortsetzte. Aber Gott hat sich nicht abdrängen lassen von dem ursprünglichen Plan seiner übernatürlichen Offenbarung, vielmehr weit ausholend verwirklicht er ihn jetzt in noch viel herrlicherer Weise. Sein Offenbarungslicht in die Abgeschlossenheit eines auserwählten Volkes zunächst verbergend, läßt er es dort in immer hellerer Reinheit sich entfalten, läßt es dann aus dieser Abgeschlossenheit, den ersten Strahlen des erwachenden Morgens gleich, immer voller über die Völker dahinzucken, bis endlich der volle Morgen anbricht und die Sonne der Wahrheit und Gnade, der Gottessohn selbst, wie ein Bräutigam in strahlender Schönheit aus dem Hochzeitszelt hervortritt, frohlockend wie ein Riese seinen Weg zu laufen, vom Aufgang bis zum äußersten Niedergang, von dessen Strahlen alle erleuchtet und erwärmt werden sollen" (Ps. 18, 5—7). Was in der Urzeit in tiefsinniger Kindlichkeit ausgesprochen war, das Bild der höchsten damals erfaßbaren Persönlichkeit, des ehrfurchtgebietenden und liebeheischenden Vatergottes, was in der Offenbarung an Moses als alles überschauender Gesetzgeber und Richter, als königlicher Herrscher von alles niederwerfender Macht sich geoffen-

---

[1] „Als eine Erleuchtung des Geistes, welche unabhängig vom Menschen ihren Ursprung hat, und auf keine menschliche Grundlage zurückbezogen werden kann", wie Rev. L. H. JORDAN in seiner „Comparative Religion: its Genesis and Growth" (Edinburgh 1905, S. 215) sie treffend charakterisiert; siehe dazu SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 79ff.

[2] SCHMIDT, Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes, in G. ESSER und J. MAUSBACH, Religion, Christentum und Kirche. Kempten und München 1911, Bd. I, S. 479.

bart hatte, das entfaltete sich in der Offenbarung durch Christus in abschließender Fülle als allesumfassende, allmächtige und allgütige Ursache aller Dinge und Vater aller Menschen, als vollkommen ebenbürtige Widerspiegelung seines unermeßlichen Reichtums und beherrschende Norm und beglückendes Vorbild für alles sittliche Streben, als heiliger, tiefinnerlicher Erfasser und machtvoller Woller aller Wahrheit und Güte, der Begeisterung und Kraft spendet, sie zu verwirklichen. Das ist die breite und volle, die eigentliche und Hauptbahn des Lichtes der Gotteserkenntnis in der Geschichte der Menschheit. Was es davon sonst noch giebt, das sind schmale zitternde Streifen trüben Lichtes, oft sich völlig verlierend und abbrechend, oft nur mühsam sich bewahrend, selten sich verstärkend, und keinen Gedanken daran kann es geben, daß aus einem dieser zitternden Streifen, wie stark er in Wahrheit oder zum Scheine auch geworden sein möge, je die volle reiche Bahn der eigentlichen Gotteserkenntnis sich entwickelt habe.

Aber das trifft mit erschreckender Wahrheit jetzt zu, was Dr. SÖDERBLOM sagt: „Jetzt sind sie gezwungen, zusammenzutreffen." Jetzt, nach dem Weltkriege wird dieser Augenblick unaufhaltsam kommen. Denn nicht mehr auf weitläufigen und doch immer spärlichen Schiffahrtswegen werden Europa, Indien und Ostasien miteinander sich in Verbindung setzen, sondern über die aus tausendjähriger Erstarrung sich loslösenden, zu neuem Leben erwachenden Länderstrecken, den Gebieten ehemaliger uralter Kulturen, Klein-Asien, das Zweiströmeland, Persien, Turkestan und Pamir hin werden Osten und Westen wieder in breite, volle Verbindung zueinander treten. Und über die Trümmer hinweg, die der Weltkrieg auch bei ihnen angerichtet hat, werden die Missionäre „den weltumfassenden geistigen Prozeß, aus dem die siegreiche Gotteserkenntnis als ein gemeinsamer Besitz der gesamten Menschheit hervorgehen soll", jetzt seiner Vollendung entgegenführen. Diejenigen werden es tun, die den unermeßlichen beglückenden Reichtum der überweltlichen Persönlichkeit Gottes am tiefsten und wärmsten erfassen und am allseitigsten ihn vermitteln können. Und das Bewußtsein dieser ihrer hohen völkerumfassenden Sendung wird die Missionäre am ehesten hinwegheben über alle Schranken von Entfremdung und Haß, die der Krieg aufgerichtet hat, so daß sie selbst einander die Bruderhand entgegenstrecken und mit Gottes Gnade auch die Völker wieder zusammenführen können.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Eduard Seler. *Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque.* Berlin 1915. Verlag der kgl. Akademie der Wissenschaften. 128 SS., 1 Karte und 19 Tafeln.

Über eine dritte unter den großen Ruinenstätten des zentralamerikanischen Kulturbereiches hat nun SELER innerhalb eines Jahres wichtige Studien veröffentlicht. Palenque in Chiapas lieferte in den offen zutage tretenden Teilen unter seiner Meisterhand reiche Ausbeute, trotzdem die Ruine schon so oft Archäologen in ihren weiten Hallen, Tempeln und Palästen gesehen hat. Was wird man erst zu erwarten haben, wenn es einmal möglich ist, auch die Schuttmassen zu entfernen, die gewiß zahlreiche alte Kunstwerke und Inschriften den vielfältig zerstörenden Kräften, selbst von Archäologen, entzogen haben.

Wie bei anderen Heiligtümern, so enthalten auch hier die Hänge der Umgebung und selbst die Seiten der Tempelpyramiden zahlreiche Gräber. Von den massiven, unregelmäßig über eine Terrasse verteilten Gebäuden, steht noch vieles aufrecht, aber der einst reich dekorierte Stuck ist zum größten Teil vernichtet, nicht zuletzt durch das von früheren Expeditionen zur Räumung angelegte Feuer. Die Untersuchung SELER's erstreckte sich fast ausschließlich auf die Hauptgruppe der Tempelstadt, welche die ältesten Gebäude neben vielen jüngeren einschließt. Zu diesen konnte man in alter Zeit nur auf unterirdischen Wegen gelangen, die durch die Grundpyramide führten. Zahlreiche astronomische Symbole schmückten einst die Innen- und Außenwände. Vertreten sind noch die Sonne, Venus, der Mond (Feuerdrache), Flammen- und Haargebilde als Repräsentanten des Ostens und anderes mit noch nicht sicherer Deutung. Unter den Bildern ist das häufige Vorkommen weiblicher Gottheiten recht auffällig, sowie das Tragen von langen, mit Bändern umwickelten Zöpfen bei den Priestern. Man wird kaum fehlgehen, wenn man diese Verhältnisse auf einen sehr alten Indianerstamm aus dem mutterrechtlichen Kulturkreise zurückführt, und da kämen vielleicht die Olmeca Uixtotin aus dem Osten des

mexikanischen Reiches in Frage. Diese gehörten der Urbevölkerung an und von ihrem Lande scheint der Tlaçolteotl-Kult nach allen Seiten auszustrahlen.

Zu den wichtigsten neuen Erkenntnissen gehört die Deutung von zwei Gruppen leider sehr stark beschädigter Darstellungen, von denen eine dreizehn Bilder umfaßt und die andere neun. Die Zahlen führten SELER zuerst auf die richtige Spur. Diese waren den Mayas, besonders aber den Mexikanern sehr geläufig, denn sie zählten dreizehn Himmel und neun Höllen. Während wir aber bisher nichts Näheres über die Herrscher dieser Räume bei den Mayas wußten, gehörten die Ansichten der Mexikaner hierüber zu den gebräuchlichsten Stücken ihrer Mythologie. Die dreizehn Herren der Himmel waren zugleich die Patrone der Tagesstunden und ebenso die Herren der Höllen für die Stunden der Nacht. Die Lage der Säle, worin SELER die Bilder fand, entsprechen gut einer Beziehung derselben zu Tag und Nacht. Zum erstenmal erfahren wir nun aus den Ruinen von Palenque, daß die Vorstellungen ihrer einstigen Maya-Bewohner in diesem Punkte mit denen der Mexikaner übereinstimmten, soweit es sich aus den noch erhaltenen Resten der so wichtigen Bilder erkennen läßt.

Noch eine zweite Brücke konnte SELER schlagen zwischen den zwei großen Kulturrichtungen Zentralamerikas. Er deckte in einem der ältesten Gebäude einzelne Gemälde auf, die älter sind als die Blütezeit der Kunst in Palenque. Sie waren im Laufe der Zeit, bei Rekonstruktionen der Gebäude, von Erzeugnissen reinen Maya-Stiles überdeckt worden und gehörten selbst dem alten mexikanischen Stile an. Die Blumendekoration der Wände „liegt vor der Zeit, wo man Hieroglyphen schrieb und die Reliefe schuf, die als dem Maya-Stil angehörig bezeichnet werden. Wenn also diese Palenquemalereien sich als Ableger der alten präaztekischen Kultur des Hochlandes erweisen, so besagt das etwas ganz anderes als das Nebeneinander von mexikanischer und Maya-Kunst in Mayapan und Chich' en Itzá. Es besagt, daß hier in diesen Niederlandsgebieten die Kultur des Hochlandes erschien, bevor die technische und künstlerische Entwicklung einsetzte, die zu den großartigen Schöpfungen führte, die wir in den alten Ruinenstätten von Chiapas, der Usumacinta-Region und der angrenzenden Gebiete und in der Dresdener Maya-Handschrift bewundern." SELER will aber nun nicht sagen, daß die Mexikaner als Lehrmeister anzusehen sind, vielmehr waren es die später von der Sage verherrlichten Tolteken, die beiden, den Mexikanern wie den Maya (vielleicht auch schon den Künstlern von Teotiuacan?), die Kunst gebracht haben; bei den ersteren ist sie aber ursprünglicher und verständlicher geblieben. Eine Art Ergänzung dieser Resultate brachte kürzlich ein Schüler E. SELER's, der jetzige Professor W. LEHMANN in München, in seinen linguistischen Studien[1]. Bisher hat man die zentralamerikanischen Sprachgruppen, unter denen die der Maya und Mexikaner die größten sind, als vollkommen unabhängig von einander angesehen. W. LEHMANN konnte nun diese Sprachstämme mit Sicherheit um einen vermindern, als er die Verwandtschaft der Subtiaba-Sprache in Nicaragua mit der weit im Norden, in einem Landstrich von Oaxaca gesprochenen Tlappaneka-Sprache entdeckte. Für einzelne andere konnte die Verwandtschaft wahrscheinlich gemacht werden. Aber auch die Unabhängigkeit der noch übrigen 17 Stämme dürfte schon bald stark zusammenschmelzen. LEHMANN schließt aus seinen Studien, daß die Urbevölkerung der jetzigen Staaten Guerrero, Puebla, Oaxaca und Chiapas schon in ältester Zeit, vor der Ausbreitung der Maya-Reiche, bis nach Honduras verbreitet war. „Durch Völkerverschiebungen im Norden Mexikos, die den Zusammenbruch des alten prämexikanisch-toltekischen Reiches zur Folge hatten und bei denen die jenes Reich an Alter überragenden Olmeken eine Rolle spielten, wurden auch die Völker des Isthmusgebietes von Tehuantepec in Mitleidenschaft gezogen und zum Teil zur Auswanderung nach Süden veranlaßt." Das geschah wahrscheinlich schon vor dem Eindringen der Chibcha. „So bietet sich eine Möglichkeit dar, den Kulturkreis Mexikos mit dem der pazifischen Küste von Ecuador und Peru in Verbindung zu bringen, wofür archäologisch und ethnologisch eine ganze Reihe von Tatsachen sprechen."

Unter den zahlreichen Einzelresultaten aus Palenque seien noch zwei von allgemeinerem Interesse hervorgehoben. SELER fand dort eine interessante Bestätigung eines seiner früher gewonnenen Resultate über die hervorragendste, gemeinsame Figur in der späteren Mythologie aller Völker des Kalendergebietes, nämlich über die Federschlange. Dieses früher so geheimnisvolle mythische Tier, ein wahrer Proteus Amerikas, ist dort fast überall als Symbol des

[1] W. LEHMANN, Über die Stellung der Subtiaba-Sprache der pazif. Küste Nicaraguas usw. Ztschr. f. Ethn., 1915, S. 1—34.

Himmelsbogens von West nach Ost angesehen worden, vielleicht auch als Repräsentant des ganzen sichtbaren Weltalls. Sein Patron im mexikanischen Gebiete war der Windgott gleichen Namens, wobei aber wohl unter „Wind" zugleich die ganze Atmosphäre mit zu verstehen ist. Für die Maya-Reiche hat SELER den Patron der Federschlange *Ah bolon tz'acab* genannt. Ich möchte hier darauf hinweisen, daß die Vergleichung dieser Schlange in der Madrider Handschrift mit ihrer Darstellung in Palenque und auf der Cedrela-Holzplatte I uns einen beachtenswerten Aufschluß gibt über eine der wichtigsten und höchsten Maya-Gottheiten, den Regengott *Chac*. Dieser sitzt in der Madrider Handschrift auf dem Rücken der Schlange. In Palenque sehen wir auf ihrem Rücken den Kopf eines Vogels, dessen Schnabel in seiner Oberseite die Form der charakteristischen und auffallenden Nase von *Chac* besitzt, und auf der Cedrela-Holzplatte schwebt derselbe Vogel unmittelbar über dem höchsten Punkt des Schlangenbogens. Man wird kaum daran zweifeln, daß dieser auch sonst noch auftretende Vogel (z. B. auf dem Kreuzbaum von Palenque) mit *Chac* identisch ist. Im mexikanischen Gebiet sind Vögel mit ähnlicher Stellung bekannt, sie sitzen auf den vier Bäumen, die das Himmelsgewölbe nach den vier Richtungen vorstellen, so daß auch hier ein Zusammenhang mit Maya-Mythen konstatiert werden kann.

Endlich wird es den vergleichenden Mythologen gewiß sehr interessieren, daß die von Westen nach Osten über die Erde gespannte Federschlange zwei Köpfe hat, im Westen einen lebenden, im Osten einen auf dem Rücken liegenden toten Kopf. Trotzdem im Maya-Gebiet die Sonne ganz im Vordergrunde des Interesses steht, hat man in manchen Fällen doch noch zur Bezeichnung des hier als lebenspendend angesehenen Ostens den Totenkopf beibehalten. Dieser symbolisiert ja in der Mondmythologie so passend den besiegten und im Osten beim letzten Viertel getöteten Mond.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Dr. Poutrin. *Esquisse ethnologique des principales populations de l'Afrique équatoriale française.* Société antiesclavagiste de France. Enquête sur la famille, la propriété et la justice chez les indigènes des colonies françaises d'Afrique. 129 pp. Paris 1914. MASSON & CIE.

Le présent travail du célèbre savant français mérite toute considération et tout éloge. On peut, en effet, le regarder comme une de ces études spéciales précises dont nous avons un pressant besoin pour achever l'ethnologie générale.

A l'aide des matériaux existants et avec le concours des hauts fonctionnaires établis dans ces régions, l'auteur nous a donné une vue d'ensemble du mélange de peuples très divers qui habitent les territoires étendus de l'Afrique équatoriale française. L'exposé tout entier est très avantageusement complété par une excellente carte, dessinée par l'auteur lui-même.

Il est remarquable qu'en approfondissant son sujet, l'auteur a été conduit à préconiser résolument une conception historique des problèmes ethnologiques même dans un domaine restreint. Les Africains ne sont pas une masse homogène, mais les divers courants et émigrations au cours des âges ont amené les peuples de caractères les plus différents. A ce sujet, l'auteur, qui est bien informé, donne dans l'introduction une série de précieux renseignements. En ce qui concerne le pays en question, il y a eu, d'après lui, deux bouleversements de peuples importants et étendus à mentionner, outre ceux de nature plus accessoire et secondaire: «Au nord-est, ainsi qu'on le verra plus tard, le Dar-Banda traversé d'abord, dans sa région la plus méridionale, par les groupes pahouins, ravagé ensuite par les esclavagistes et par Babah; au sud-ouest, le Gabon, où les populations primitives ont été refoulées peu à peu vers la côte et dispersées au point que l'existence de beaucoup d'entre elles n'est plus actuellement qu'un souvenir» (p. 4).

L'auteur regrette vivement de ne pouvoir encore mieux déterminer, ainsi qu'il le désirerait, les nombreuses petites tribus, au point de vue de la parenté raciale et des caractères culturels, ce qui serait cependant, pense-t-il, une condition indispensable de recherches fructueuses d'ethnologie comparée. Mais on doit tout d'abord se contenter d'une sorte de classification anthropogéographique. A cet égard, il divise le pays en quatre zones principales: «1° zone du Gabon et du Moyen-Congo, limitée par l'Atlantique à l'ouest, par la Sangha à l'est; 2° zone de la grande forêt équatoriale de la Sangha au septième parallèle nord; 3° zone de transition entre le pays fétichiste et le pays islamisé, du septième au douzième parallèle; 4° zone des pays

plus ou moins complètement islamisés, du douzième au cinquième parallèle» (p. 5). Ce sont là les quatre groupes principaux, mais on voit combien loin va dans le détail la division des divers groupes de peuples par un simple coup d'œil sur la carte, où rien moins que 138 d'entre eux sont indiqués. Dans la mesure où la chose est possible, ils sont caractérisés, au moins sommairement, d'après leur culture matérielle et mentale. Ici sont d'un intérêt spécial les renseignements précis sur les régions habitées par les Pygmées dans l'Afrique centrale; et sur les relations des Pygmées avec les peuples nègres voisins (p. 39—47). Difficilement on peut d'après l'auteur voir en eux des nègres dégénérés. On n'a pas davantage apporté la preuve qu'ils doivent être considérés comme les ancêtres de l'humanité dans son ensemble. Pour le moment, il est seulement certain que les Négrilles représentent en Afrique une «race spéciale», «homogène», et qu'ils apparaissent manifestement comme les vrais autochtones d'Afrique.

Ici il y aurait lieu de remarquer que relativement à l'âge et à la place des Pygmées à l'intérieur de l'humanité dans son ensemble, l'état de la question devient autre, s'il peut être prouvé que, non seulement dans une partie de l'Afrique mais partout ailleurs où on les rencontre encore, en Asie, en Indonésie, ils représentent la couche primitive de culture. Si l'on considère l'indéniable vraisemblance de la parenté des Pygmées, et si d'autre part on s'appuie sur le principe d'après lequel un cercle de culture qui partout se présente comme le plus ancien doit en effet être regardé comme le plus ancien en général, on peut dire quelque chose de plus précis sur leur place dans l'histoire du développement de l'humanité. Voir un exposé en ce sens dans P. W. Schmidt, «Die Stellung der Pygmäenvölker» [1].

Les termes par lesquels l'auteur dans la conclusion insiste à nouveau sur la nécessité absolue de semblables études précises pour le progrès des recherches d'ethnologie comparée, et d'autre part précisement à cette égard s'adresse avec vigueur à ses compatriotes, nous paraissent dans leur ensemble si justes, que nous ne voulons pas manquer de les reproduire ici textuellement: «Dans cette trop rapide étude j'ai dû me borner à la simple énumération des principaux groupes ethniques qui peuplent notre colonie, tentant de montrer combien diffèrent entre eux le sol et ses productions, les indigènes et leurs mœurs. Que de points demanderaient à être précisés, combien de détails seraient nécessaires pour permettre de connaître, d'une façon certaine, l'origine et les affinités raciales de plusieurs des tribus du centre africain, qui longtemps restera encore la mystérieuse des premiers voyageurs!

Quelle qui soit leur aridité apparente et les difficultés dont elles s'entourent, des enquêtes ethnologiques et linguistiques, menées parallèlement à l'étude du sol, de la flore et de la faune, sont plus que jamais nécessaires pour se rendre compte de la situation économique de ces régions, de l'origine, des mœurs et des aspirations des indigènes, connaissances indispensables à la mise en œuvre rationnelle d'un pays nouveau. Sommes-nous, en France, assez convaincus de l'utilité primordiale de pareilles enquêtes, de la nécessité absolue de semblables études? Il faut bien reconnaître qu'il est permis de se poser cette question, si l'on compare ce qui a été fait dans cet ordre d'idées avec ce qui reste à faire. Des notes, recueillies par nos officiers entre deux colonnes destinées à châtier des marchands d'esclaves ou des pillards, constituent, en dehors des relations de rares voyageurs, notre fond de documents sur toutes ces races; au Tchad, en particulier, nous sommes obligés de nous reporter à l'ouvrage de Nachtigal, de beaucoup antérieur à notre arrivée dans le pays. Et pourtant de quel intérêt seraient des travaux plus nouveaux, et, sur certains points, plus complets?» (p. 115.)

Nous ne pouvons que souhaiter à cet appel d'être entendu.

P. G. Koppers, S. V. D.

N. Adriani en A. C. Kruijt. *De Bare'e-sprekende Toradja's von Midden-Celebes.* Derde Deel: Taal- en letterkundige schets der Bare'e taal en voorzicht van het taalgebied Celebes-Zuid-Halmahera. Batavia, Landsdrukkerij 1914. VII + 717 SS. Groß-Oktav, mit einer Sprachenkarte von Celebes.

---

[1] Stuttgart 1910.

Die beiden ersten von Dr. A. C. KRUIJT stammenden Bände dieses ausgezeichneten Werkes, welche die Ethnographie der Bare'e-Stämme behandeln, sind bereits früher in dieser Zeitschrift besprochen worden[1]. Mit dem vorliegenden Bande, der die Sprache und Literatur der Bare'e behandelt und an Umfang beinahe die Gesamtheit der beiden ersten erreicht, schließt Dr. N. ADRIANI das ganze Werk ab. Es wird nicht viele Völkerstämme von dieser Größe (gegen 50.000 Menschen) geben, die sich einer Monographie von diesem Umfange und dieser allseitigen Gediegenheit rühmen könnten.

Zur Darstellung der Bare'e-Sprache und ihrer Literatur konnte niemand berufener erscheinen als N. ADRIANI, der durch so manche vorausgegangene Arbeiten sich als der beste Kenner der Sprachverhältnisse von Celebes überhaupt erwiesen. So erhalten wir auch hier nicht bloß eine Darstellung des Bare'e, sondern indem ADRIANI den Beziehungen derselben nach allen Seiten hin nachgeht, wird ein besseres Licht auch auf die umgebenden und verwandten Sprachen geworfen. So wird der Charakter der gesamten Toradja-Sprachen näher bestimmt, wenn es gilt, das Bare'e als Ost-Toradja-Sprache festzulegen, und auch die übrigen Ost-Toradja-Sprachen werden in ihrer Eigenart dargelegt, um die spezifischen Eigenarten des Toradja besser hervortreten zu lassen. Im weiteren Verfolg werden auch noch behandelt die zwischen dem Makassar und Bugis liegenden Sprachen (Waibunta, Masenrempulu, Sadang, Mamudju, Madar), die eine Überleitung zu diesen bilden, die Tomini-Sprachen, die sich den philippinischen nähern, die Gorantalo-Gruppe, die Bungku-Mori-Gruppe, die Buton-Muna-Gruppe, die Bonerate-Binongko-Lajolo-Gruppe, die Loinan-Gruppe. Eine gute Sprachenkarte erleichtert die Übersicht über diese zahlreichen Sprachen und ihre wechselnde Verbreitung. Dazu kommt noch ein Anhang über die Sprachen der Sulu-Inseln, die (austronesischen) Sprachen von Süd-Halmahera und die zu ihnen gehörigen Sprachen der Kajoa-Inseln und von Ost-Makian.

Man sieht, daß dadurch die Bedeutung des ganzen Werkes über die der Darstellung einer einzelnen Sprache weit hinausgeht, um so mehr da überall die Lautverhältnisse wie die Grammatik in vergleichende Behandlung zu den schon bekannten allgemein-austronesischen Laut- und Stellungsgesetzen und Wortformen gebracht werden. Das Ganze gewinnt aber noch dadurch an allgemeiner Bedeutung, daß gerade innerhalb dieser hier behandelten Sprachen die Linie zweier wichtiger Grenzscheidungen innerhalb der austronesischen Sprachen verläuft: 1. Es bereitet sich hier vor der Abfall der Endkonsonanten und eines Anlautkonsonanten, die Verminderung der Prä- und Suffixe, die Erstarrung der Infixe, Vorgänge, die in steigendem Maße aus den indonesischen die melanesischen und polynesischen Sprachen hervorgehen lassen; 2. hier verläuft ein Teil der Grenze zwischen den Sprachen mit voranstellendem und solchen mit nachstellendem Genitiv. In letzter Hinsicht hebt ADRIANI interessante Übergangsformen hervor, die sich schon im Javanischen und Buginesischen und der Celebes-Sprache Balantak ankündigen, in den weiteren Celebes-Sprachen Loinan und Bobongko deutlicher hervortreten und schließlich in der Celebes-Sprache Bangga bereits zur vollen Nachsetzung des Genitivs führen (S. 284 ff.). Für die Behandlung aller dieser weittragenden Fragen wird also ADRIAN's Werk von hoher Bedeutung bleiben.

Die zweite Hälfte des Bandes behandelt die Literatur der Bare'e. Er zerfällt in zwei Teile, die Prosa-Literatur und die poetische Literatur. Auch von den weitaus meisten Teilen der Prosa-Erzählungen werden Stücke gesungen, die bei manchen den Großteil derselben ausmachen und wie die poetischen Stücke in Versmaß (und Reim) abgefaßt sind. Das gilt besonders von den Gesprächen. Wie bei manchen anderen Völkern dürfen Literaturerzeugnisse nur zu bestimmten Teilen des Jahres vorgetragen werden, und zwar nur in den stilleren Monaten, die zwischen Schluß und Wiederbeginn der Reisarbeiten liegen; während dieser letzteren zu singen oder zu erzählen, wäre ein Zeichen von Fröhlichkeit, die in der ernsten Arbeitszeit unangebracht wäre. Eine Ausnahme davon machen nur die Rätsel, die im Gegenteil gerade zu der Zeit aufgegeben werden, wo der Reis „schwanger wird", bis zur Reisernte; die Auflösung der Rätsel ist eine sympathische Zauberhandlung, die das Hervorkommen und Fruchtansetzen des Reises befördern soll.

In den poetischen Stücken wird immer ein Metrum angewendet, mit Ausnahme mancher Totengesänge. Das bei weitem häufigste ist ein Vers von vier Trochäen. Der Reim ist nicht in allen Dichtungsarten obligatorisch; er fehlt gewöhnlich in den Tanz-, Geister- und Totengesängen.

---

[1] „Anthropos", VIII (1913), S. 1166.

Er besteht in der Identität der Vokale der beiden letzten Silben. In manchen Fällen reimen nur jedesmal die beiden aufeinander folgenden Verse, so bei den *Kajori*, einer Art Vierzeiler, z. B.:

Ane da ndatad'i tuwu — Bei einer Ehescheidung im Leben
da mompoënu oluwu. — schmückt man sich mit einer Halsschnur von Menschenhaaren.
Ane da ndatad'i mate — Bei der Ehescheidung im Tode
da mompoënu kongkame. — trägt man nur eine Halsschnur von Fruchtkernen.

In anderen läuft der gleiche Reim über den ganzen Vierzeiler, bei bestimmten Dichtungsarten geht der gleiche Reim selbst über hunderte von Versen. Außer Metrum und Reim wird besonders bei den feierlichen Dichtungsarten, den religiösen, den Geister- und den Totengesängen, — bei denen Metrum und Reim oft fehlen — auch der Parallelismus der Verse gebraucht. Bei einer besonderen Art von Liedchen, den *bolingoni*, besteht die zweite Hälfte des Vierzeilers aus den gleichen Worten wie die erste, nur daß sie in anderer Reihenfolge wiederkehren und manchmal das letzte Wort (und einige vorhergehende) ein anderes ist, als das letzte des ersten Vierzeilers:

Sese mpondani mawaro, — Die Pandanusblumen wehen mit dem Winde weg,
tudu ri tasi, molanto. — sie fallen in die See und treiben auf dem Wasser.
Mawaro sese mpondani — Die Pandanusblumen wehen ab
molanto, tudu ri tasi. — und treiben dahin, wenn sie in die See fallen.
Mudo-mudo ba merara, — Die Sonne ist bedeckt, sie scheint nicht,
ndate limu, ndate erana. — die Wolken und der Wald bedecken sie.
Merara, d'a mudo-mudo, — Die Sonne scheint, aber nur bedeckt,
Ndate limu mangkomburo. — es sind Wolken, die sie umhüllen.

P. W. Schmidt, S. V. D.

Karl Weule. *Vom Kerbstock zum Alphabet.* Urformen der Schrift. Mit zahlreichen Abbildungen nach Originalaufnahmen und Originalzeichnungen von Paul Lindner. Sechste Auflage. 95 SS. Stuttgart 1915. Frankch'sche Verlagshandlung. Preis: Mk. 1.— geh., Mk. 1.80 geb.

„Den äußeren Anlaß für diese monographische Behandlung der Schrift bildete die Internationale Ausstellung für Buchgewerbe und Graphik in Leipzig 1914, auf der das Leipziger Museum für Völkerkunde innerhalb der kulturgeschichtlichen Gesamtabteilung mit einer besonderen Sektion, ‚Die Vorstufen der Schrift in Urzeit und Gegenwart', vertreten war" (S. 5). Für das erfreuliche Interesse, welches dieses Unternehmen beim Publikum gefunden, zeugt nicht nur der Umstand, daß „doch die urgeschichtlich-ethnographische Abteilung zu den am meisten und am gründlichsten studierten der gesamten Ausstellung überhaupt gehört" (hat) (S. 5), sondern es spricht dafür auch in beredter Weise die bereits sechste Auflage der vorliegenden Schrift. Denn diese will in erster Linie „die Leitgedanken und den wesentlichen Inhalt dieses Ausstellungsunternehmens in handlicher Buchform dauernd zugänglich" (S. 5) gestalten. Sie beabsichtigt natürlich keineswegs, auf dem verhältnismäßig engen Raum eine erschöpfende Behandlung des Problems der Entstehung der Schrift zu bieten, sondern will nur in populärwissenschaftlicher Form einen Einblick gewähren in den Komplex des einschlägigen völkerkundlichen Materials. Die Art und Weise, wie der Verfasser das tut, scheint uns im ganzen durchaus gelungen, und ist die Aufmerksamkeit, welche das Schriftchen in weiten Kreisen gefunden, wohlverdient. Es versteht sich von selbst, daß es infolgedessen auch im Interesse der wissenschaftlichen Völkerkunde überhaupt aufs wärmste zu begrüßen ist.

Es würde zu weit führen, wollten wir hier auf die Darlegungen im einzelnen näher eingehen, zu denen Prähistorik, Völkerkunde und Geschichte im engeren Sinne nach gut getroffener Auswahl ihr Material stellen. Wir beschränken uns auf eine kurze Bemerkung zu der Stellungnahme, wie der Verfasser sie gegenüber den beiden methodologischen Prinzipien innerhalb der Völkerkunde einerseits der „Entlehnung" und anderseits des „Elementargedankens" einnimmt. Für die „symbolischen Merkzeichen" benötigen wir nach dem Verfasser „kaum des Zurückgreifens auf das Aushilfsmittel der Entlehnung" (S. 94). „Dazu sind sie psychologisch zu

elementar; dagegen spricht auch ihre universale Verbreitung. Wir können sie unbedenklich dem Bastianschen Elementargedanken, d. h. jener gleichen geistigen Basis zurechnen, die die Urmenschheit bereits bei ihrer ersten Umfassung des Erdballes überall mit hingenommen hat" (94). Hinsichtlich der Schreibschrift und ihrer Vorstufen findet der Verfasser die Entscheidung schwieriger (S. 94). In der „Runen"frage spricht er sich für eine „Entlehnung" aus: „Für die Völkerkunde ist die Herkunftsfrage der Runen nach alledem ganz im Sinne der Entlehnung entschieden" (S. 46). Ähnlich ist er wohl geneigt, Nordost-Asien und Nord-Amerika als eine Schriftprovinz zu betrachten, gestützt besonders auch auf die in den letzten Jahrzehnten nachgewiesenen engen anthropologischen und ethnographischen Beziehungen zwischen beiden Gebieten (S. 60). Endlich, hinweisend auf die von der modernen völkerkundlichen Forschung erwiesene Kulturverwandtschaft zwischen West-Afrika und dem westlichen Ozeanien und Indonesien, erklärt der Autor, daß es ebenso ausgeschlossen sei, hinsichtlich der Bilderschriftsysteme und überhaupt der charakteristischen Kunstfreudigkeit, wie sie aus beiden Zonen wohlbekannt sind, an einen bloßen Zufall zu denken; im Gegenteil glaubt er darin „zweifellos überzeugende Momente für irgendwelche Beziehungen" (S. 73) erblicken zu müssen. In gleicher Richtung bewegt sich das Urteil über die kontinentalen altweltlichen Schriftsysteme.

Die letzteren Bemerkungen sprechen für sich selber hinreichend deutlich. Sie zeigen, in wie beträchtlichem Maße der Verfasser sich dem kulturhistorischen Gedanken genähert hat. Den ersteren indes, die wir methodologisch nicht für einwandfrei halten, möchten wir kurz unsere Auffassung gegenüberstellen. Wir meinen, daß man auf dem Forschungsgebiete der Kulturgeschichte nicht schon dann zum psychologischen Erklärungsprinzip des Elementargedankens greifen darf, wenn für den Augenblick die historische Beziehung, die „Entlehnung" nicht ersichtlich ist; nein, zur Konstatierung einer selbständigen Entstehung darf ich mich erst verstehen, wenn ich positiv sicher bin, daß eine historische Übertragung nicht vorliegt. Um welche Kulturelemente es sich da handelt, ob um „symbolische Merkzeichen" oder um eigentliche „Schriftsysteme", das ist an und für sich ganz irrelevant, jedes kann dort, wo es mir entgegentritt, entstanden, kann aber auch von anderswoher dorthin übertragen sein. Gewiß wird man dem Verfasser darin gerne beistimmen, daß eine vielfache Entstehung der „symbolischen Merkzeichen" mehr innere Wahrscheinlichkeit habe, als die mehrfache Erfindung von eigentlichen „Schriftsystemen". Diese „innere" Wahrscheinlichkeit kann aber nie und nimmer den Ausschlag geben, wenn es sich, wie es hier der Fall ist, um ein historisches Geschehen handelt. Konkret zu unserem vorliegenden Fall gesprochen: Für die eigentlichen „Schriftsysteme" sind einheitliche Entstehungszentren und von dort ausgehende historische Übertragungen mehr oder weniger nachgewiesen. Für die „symbolischen Merkzeichen" sind wir so weit noch nicht. Aber die Frage ist, ob die Zukunft uns da nicht zu ähnlichen Erkenntnissen führen könnte. Die Möglichkeit einheitlicher Entstehung derartiger Zeichen und ihrer historischen Verbreitung besteht jedenfalls. Solange aber diese Möglichkeit offen ist, glauben wir, daß es methodologisch nicht statthaft ist, sich schon auf eine elementargedankliche Erklärung festzulegen.

P. W. Koppers, S. V. D.

O. Dempwolff. *Die Sandawe.* Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Bd. XXXIV (Reihe *B*, Bd. 19). Hamburg 1916, L. Friederichsen & Co. 180 SS. in Quart, mit 48 Abb. im Text.

Die ethnologische Stellung der Sandawe hatte schon O. Reche dahin bestimmt, daß sie der Urbevölkerung des sogenannten abflußlosen Gebietes von Deutsch-Ostafrika, den Pygmäen, nicht fernstehen, daß aber später hamitische Viehzüchter und noch später ackerbautreibende Bantu-Neger sich mit ihnen gemischt haben[1]. Die Tatsache, daß sie also ein sehr altes ethnologisches Element in sich enthalten, ließ den Wunsch, ausführlichere Nachrichten über sie zu erhalten, um so eindringlicher erscheinen. Dr. O. Dempwolff bringt in dem vorliegenden verdienstlichen Werke — die Frucht eines mehrwöchentlichen Verkehrs mit mehreren Sandawe und eines einmonatlichen Aufenthaltes im Lande der Sandawe selbst — unsere Kenntnis um ein gutes Stück

[1] O. Reche, Zur Ethnographie des abflußlosen Gebietes Deutsch-Ostafrikas, Hamburg 1914, S. 126.

weiter, wenn natürlich auch gerade bei einem so alten und deshalb mehr isoliert stehenden Volke in dieser Zeit eine erschöpfende Untersuchung nicht möglich war. Dr. DEMPWOLFF hofft, daß die seit einiger Zeit bei den Sandawe tätigen Missionäre vom Heiligen Geist uns einmal eine erschöpfende Darstellung geben werden, und wir schließen uns dieser Hoffnung an. Sie werden dafür an der fleißigen und äußerst gewissenhaften Arbeit DEMPWOLFF's eine treffliche Grundlage haben, die ihnen insbesondere in vielen Punkten auch die Probleme präzisiert, um die es sich handelt.

Der erste Teil ist der Darstellung der Sprache gewidmet, für die als dauernde Grundlage eine Anzahl phonographisch aufgenommener Texte, Erzählungen und Gesänge, dienen. Die Lautverhältnisse sind mit großer Sorgfalt erfaßt und dargelegt. Wir erfahren hier Näheres über die Schnalzlaute, die zuerst an der Sandawe-Sprache so aufgefallen waren; es sind ihrer drei, ein dentaler, ein zerebraler und ein lateraler, vorhanden. Außerdem ist noch besonders die Anwesenheit von gutturalen und dentalen Lauten mit Kehlkopfverschluß zu erwähnen. Dagegen ist eine Fixierung der Tonakzente, die sicher vorhanden sind, noch nicht gelungen. Nach sorgfältiger Darstellung der Grammatik und einem Wörterverzeichnis unternimmt DEMPWOLFF eine Vergleichung 1. mit den Bantu-Sprachen, aus der sich ergibt, daß die Sandawe-Sprache in „ihrer Grammatik und Phonetik von den Bantu-Sprachen nicht beeinflußt ist, sondern nur ihren Wortschatz aus jenen bereichert hat" (S. 60); 2. mit Hamiten-Sprachen, aus der sich ergibt, daß „im Sandawe neben einigen Anklängen im Wortschatz gewisse Bestandteile der Grammatik, vor allem die Genus- und Numerusbildung am Nomen, zum hamitischen Sprachgut zu rechnen sind", die so organisch in die Sprache hineingewachsen sind, daß eine Komponente den Hamiten-Sprachen entstammen muß (S. 63); 3. mit Hottentotten-Sprachen, die nicht so fest zu umgrenzende Ergebnisse hervortreten, aber doch entsprechend der Hypothese der Entstehung der Hottentotten-Sprachen aus althamitischen und Buschmann-Elementen, eine ähnliche Entstehung des Ur-Sandawe aus den gleichen beiden Komponenten nicht als unwahrscheinlich erscheinen läßt (S. 70).

Der ethnographische Teil bringt ziemlich eingehende Mitteilungen über die Wohnstätten (Tembe), Feuerbereitung (Quirlen) und Ernährung, Schmuck und Haartracht, künstliche Verunstaltungen (Zahnfeilung, Tatauierung, Zirkumzision bei Knaben, Exstirpation der Klitoris bei Mädchen), Kleidung, Waffen (gekrümmter Bogen und Pfeile, Speere, Schleuder, Dolch als Werkzeug, Stockschild [?]), Nahrungsbeschaffung in Jagd- und Fischfang, Ackerbau und Viehzucht, Genußmittel, Sport und Spiele, Musik (Musikbogen und Zupfzither) und Tanz, Transportmittel und Handel, Technik (Töpferei, von Frauen betrieben, Schmiedehandwerk), politische Verhältnisse, Rechtsverhältnisse, Familie, Religion, Mythologie und Kultus (Totemismus fehlt), Medizin, Zeitrechnung und Astronomie, Märchen, Lieder. Auf die Erforschung der geistigen Kultur hat der Verfasser, wie er versichert, die meiste Zeit verwendet. Aber gerade hier reichte doch die Kürze der Zeit nicht hin, zu nur einigermaßen abschließenden Ergebnissen zu gelangen; das macht sich besonders bei dem Kapitel über Religion, Mythologie und Kultus geltend. Im übrigen bestätigen die ethnologischen Tatsachen ziemlich gut die aus den linguistischen Verhältnissen gewonnenen Ergebnisse, wie das RECHE schon einleuchtend dargetan hat[1], daß der Ackerbau mit den dazugehörigen Geräten auf eine jüngere Mischung mit Bantu, die Viehzucht mit der Beschneidung und Tatauierung auf eine ältere Mischung mit Hamiten zurückzuführen seien. Auf letztere geht auch die Tembe zurück, während die Bienenkorbhütte, die nach RECHE bei den Süd-Sandawe noch vorkommt[2] — DEMPWOLFF kennt sie nicht[3] — der pygmäischen Urschicht entstammt, wohin auch der (gekrümmte) Bogen gehört. Auch die weitgehende Selbständigkeit der Sandawe-Mädchen bei der Eheschließung[4] und das im Vergleich zu den Bantu-Negern auffallende Zurücktreten der Zauberei sind hierhin zu ziehen[5].

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

---

[1] A. a. O., S. 120 ff.
[2] A. a. O., S. 123.
[3] DEMPWOLFF, S. 73.
[4] A. a. O., S. 134 ff.
[5] A. a. O., S. 141. Vgl. zu diesen beiden letzteren Punkten W. SCHMIDT, Die Stellung der Pygmäenvölker, S. 170 ff., 231 ff.

Ludwig Pfeiffer. *Die steinzeitliche Muscheltechnik und ihre Beziehungen zur Gegenwart.* Ein Beitrag zur Geschichte der Arbeit und zur Psychologie der Geräte. 8°. VIII + 334 SS. Mit 332 Abb. im Text. Jena 1914. GUSTAV FISCHER. Preis: Mk. 15.— brosch.

Das vorliegende Werk bildet eine Ergänzung zu der im Jahre 1912 erschienenen Arbeit desselben Verfassers „Die steinzeitliche Technik und ihre Beziehungen zur Gegenwart“[1]. Die Anerkennung und gute Aufnahme, welche die ältere Publikation gefunden, darf mit gleichem Recht auch diese jüngere beanspruchen. Waren in jener die Stein-, Fell-, Fleisch-, Holz- und Knochentechnik beschrieben, so wird in dieser eingehend die gesamte Muscheltechnik vorgeführt, und zwar, „wie sie sich als Mitträgerin der materiellen Kultur und in Konkurrenz mit der Steintechnik entwickelt hat, sowohl in Ozeanien, Amerika, Afrika als auch in Europa, . . .“ (S. III). „Der Schwerpunkt der vorgeführten Untersuchungen ist auf die Technologie gelegt“ (S. III). Die Illustrationen sind wiederum reichlich und gut. Kurz, das ganze eine sachkundige Spezialarbeit, für die besonders Prähistoriker und Ethnologen dem Verfasser zum größten Danke verpflichtet sind.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

B. Spencer. *Native Tribes of the Northern Territory of Australia.* XX und 516 SS. mit 1 Karte, 92 Abb. und 36 Taf. London 1914. MACMILLAN & Co.

In den Gebieten Australiens, die im Bereiche der europäischen Kolonisation liegen, sind die Eingebornen zum größten Teile ausgestorben oder auch in weiter entlegene Regionen verdrängt worden. Nicht nur der Einfluß der europäischen Kultur erweist sich verderblich; noch schlimmere Wirkungen hat die Berührung mit Asiaten, speziell mit Chinesen. Im Staat Victoria leben nur noch etwa 300 Eingeborne, im Staat Neu-Südwales etwa 7000. Die zahlenmäßigen Angaben, die für die übrigen Staaten und das Nordterritorium gemacht wurden, sind weniger zuverlässig. Im Jahre 1908 schätzte der Oberschutzbeamte der Eingebornen deren Zahl in Queensland auf rund 20.000, in Südaustralien und dem Nordterritorium auf 19.800 und in Westaustralien auf 27.000[2]. Die Angabe für Südaustralien und das damals noch unter Verwaltung dieses Staates stehende Nordterritorium ist zweifellos zu gering. Schon vier Jahre früher, 1904, gab der bekannte Ethnograph W. E. ROTH für das Nordterritorium allein die Zahl der Eingebornen mit 20.000 bis 22.000 an. Prof. BALDWIN SPENCER meint in seinem hier vorliegenden neuen Buch über die Eingebornen des Nordterritoriums, daß deren Zahl eher 50.000 als 20.000 betrage, wobei er sich auf seine eigenen Beobachtungen und Mitteilungen von Eingebornen stützt. Eine Schätzung der Bevölkerungszahl jener Gebiete, die praktisch noch unerforscht sind, wie etwa des Arafuralandes, ist ganz unmöglich.

Von den Staaten Neu-Südwales und Victoria abgesehen, war die numerische Stärke der Eingebornenbevölkerung wohl auch vor der europäischen Kolonisation Australiens nicht viel größer als jetzt. Prof. SPENCER, dem wir hier folgen, sagt, es sei eine bemerkenswerte Eigenart vieler Stämme des Nordterritoriums, daß ihre Kinderzahl klein ist, obwohl Polygynie besteht. Die Frau mit der größten Kinderzahl, die SPENCER traf, war eine Angehörige des Kakadustammes (zwischen Ost- und Süd-Alligatorfluß); sie hatte acht Kinder. In vielen Gegenden ist die Fruchtbarkeit sicher gering, und zwar nicht nur in den an Wasser und Nahrungsmitteln armen Inlandgebieten, sondern auch in den gutbewässerten nördlichen Bezirken und an der Küste, wo Mangel an Wasser und Nahrung nie eintritt. Selbst unter normalen Umständen scheint sich die Zahl der Eingebornen nicht zu vermehren, und wenn außergewöhnlich ungünstige Verhältnisse eintreten, so nimmt sie ohne Zweifel ab. Wirklich alte Leute sieht man selten. Die geringe Kinderzahl mag unter anderem darauf zurückzuführen sein, daß sich die jungen Weiber meist im Besitz verhältnismäßig alter Männer befinden, deren Zeugungsfähigkeit bereits in Abnahme begriffen ist. Die jüngeren Männer bleiben unverheiratet, weil für sie keine Frauen da sind. Aus dem Grunde soll es manchmal vorkommen, daß die Alten von den Jungen gespeert

---

[1] Siehe die Besprechung derselben in dieser Zeitschrift, VIII (1913), S. 581—582.
[2] Official Year Book of the Commonwealth of Australia, 5. Jg., S. 120.

werden. Auch im indischen Reich ist der große Altersunterschied der Ehegatten als eine der Ursachen der geringen Volksvermehrung erkannt worden [1].

In somatischer Beziehung bestehen keine nennenswerten Unterschiede zwischen den Stämmen des Nordterritoriums. Die Eingebornen der Inseln Melville und Bathurst sind die körperlich am besten entwickelten, die Prof. SPENCER sah. Bei ihnen fällt auch die Größenverschiedenheit der Geschlechter stark auf; die Männer sind häufig 180 *cm* groß und größer, während die Größe der Frauen selten 135—140 *cm* übersteigt. Hinsichtlich der Krümmung des Kopfhaares bestehen erhebliche Unterschiede; meist ist das Haar mehr oder weniger kraus, selten wellig, nie ist es schlicht oder straff.

Die Küstenstämme scheinen nicht durch Kreuzung mit den Malayen beeinflußt worden zu sein. SPENCER sah nur eine einzige Person mit deutlichen malayischen Merkmalen. Das ist auffallend, weil Handelsverkehr mit den Malayen schon seit langer Zeit stattfindet; doch müssen diese bei ihrem Verkehr mit den Australiern sehr vorsichtig sein, da sie sonst ohne weiteres niedergemacht würden, und unter gewöhnlichen Umständen bietet sich den Malayen keine Gelegenheit, mit australischen Frauen in intime Berührung zu kommen.

Von der Ost- bis zur Westküste, wie von der Südküste nordwärts bis etwa 100 englische Meilen von Darwin, sind alle australischen Stämme durch den Bestand von Heiratsklassen ausgezeichnet: Der Stamm ist in zwei Hauptabteilungen (Phratrien, Moieties) gegliedert, deren jede wieder aus zwei oder vier Unterklassen besteht, welche die ehelichen Verbindungen und die rechtliche Nachfolge der Kinder regeln. Zum Teil herrscht bei diesen Stämmen Vaterfolge, zum Teil Mutterfolge. Weder die Hauptabteilungen noch die Unterklassen bilden abgeschlossene Territorialgemeinschaften. Deren Mitglieder leben vielmehr in den verschiedenen Horden zerstreut, und nur bei festlichen Gelegenheiten finden sie sich zusammen.

Im Küstengebiet des Nordterritoriums leben jedoch Stämme, wie die Kakadu, Umoriu, Geimbio und andere, bei welchen die sonst so charakteristische Heiratsklasseneinteilung mangelt; die Eheschließung wird bei ihnen durch lokale Organisationen geregelt. Welcher Zustand als der ältere zu betrachten ist, kann nicht entschieden werden. SPENCER neigt zu der Annahme, daß die nichtterritoriale Heiratsklasseneinteilung der Bildung lokaler Heiratsgruppen vorherging.

Alle Stämme sind durch ein stark entwickeltes System des Totemismus ausgezeichnet [1], das aber in seinen Einzelheiten sehr verschieden gestaltet ist. Erst wenn jemand Gelegenheit hat, in nahe Berührung mit den Eingebornen zu kommen und ihre Zeremonien zu beobachten, sieht man, wie tiefgreifend der Einfluß dieses Totemismus ist.

Bei manchen Stämmen des Nordens, wie bei den Larakia, Worgait und Wulwullam, ist je die Hälfte der Totem auf die beiden Phratrien verteilt, und da Angehörige derselben Phratrie einander nicht heiraten dürfen, so sind die Totemgruppen exogam. Die Totemzugehörigkeit wird in männlicher Linie vererbt.

Bei anderen Stämmen, wozu die Dschauan, Mara usw. gehören, sind die Totem auf Paare von Heiratsklassen aufgeteilt, welchen die Väter und deren Kinder abwechselnd zugezählt werden. Nehmen wir an, daß eine Phratrie in die vier Heiratsklassen *a*, *b*, *c* und *d* und die andere in die vier Klassen *e*, *f*, *g* und *h* eingeteilt ist. Es müssen Angehörige bestimmter Klassen untereinander heiraten und ihre Kinder werden wieder gewissen anderen Klassen zugezählt. So z. B. kann ein Mann der Phratrie 1, Klasse *a*, nur eine Frau der Phratrie 2, Klasse *e*, heiraten; die Kinder gehören zur väterlichen Phratrie, aber in eine andere Heiratsklasse, nämlich *d*. Das Totem vererbt sich dabei in direkter männlicher Linie, so daß sich in jedem Paar von Heiratsklassen einer Phratrie (*a* und *d*) dieselben Totemgruppen finden.

Bei den Warrai, Mungarai und Nullakun ist die Heiratsordnung dieselbe, aber die Totem sind bei Vätern und Kindern verschieden; die Kinder gehören zur großväterlichen Totemgruppe.

Wieder bei anderen Stämmen, wie bei den Mudburra, Waduman, Ngainman und Bulinara, gibt es die gleichen Totemgruppen in beiden Phratrien und die Totemzugehörigkeit wird in weiblicher Linie vererbt. Auch bei Stämmen ohne Heiratsklassen gibt es Totemnachfolge in weiblicher Linie.

In bezug auf das Totemsystem am meisten modifiziert sind unter den nördlichen Stämmen die Kakadu, Geimbio, Kulunglutschi usw., bei welchen die Totemzugehörigkeit über-

[1] Census of India, 1911, General Report, Textband, S. 269 ff.

haupt nicht durch die Abstammung bestimmt wird. Diese Stämme glauben an die Wiedergeburt, und der Geist der toten Person, die wiedergeboren werden soll, meint man, sage dem Vater, zu welchem Totem das zu erwartende Kind gehört. Bei diesen Stämmen sind, im Gegensatz zu den anderen, die Totemgruppen nicht exogam.

J. G. FRAZER[1] hält die letzterwähnte Form des Totemismus für die ursprüngliche, doch ist die Frage nach der Entstehung und Entwicklung des Totemismus auch durch FRAZER's eingehende Forschungen noch durchaus nicht entschieden[2].

Das Totemtier oder die Totempflanze wird bei den meisten Stämmen von den Angehörigen der betreffenden Totemgruppe überhaupt nicht oder nur ganz ausnahmsweise gegessen. Bei manchen Stämmen jedoch, wie etwa bei den Kakadu, bestehen in dieser Beziehung keine Beschränkungen, obzwar es bei ihnen sonstige Beschränkungen der Nahrung gibt.

Der bereits erwähnte Glaube an die Wiedergeburt ist unter den Stämmen des Northterritoriums allgemein. Er wurde überdies von Dr. ROTH bei Eingebornen von Queensland und von Frau BATES bei gewissen Stämmen in Westaustralien nachgewiesen. SPENCER glaubt zu der Annahme berechtigt zu sein, daß dieser Glaube einst in ganz Australien bestand. Der Wiedergeburtsglaube weist gewisse lokale Abweichungen auf, doch ist der Grundgedanke überall derselbe. Die Kakadu z. B. sagen, daß die Geisterkinder ursprünglich von der großen Stammesmutter *Imberombera* ausgeteilt wurden. Seitdem versammeln sich die Geister der Verstorbenen immer wieder an gewissen Geisterzentralen; wenn einer wiedergeboren werden will, so nähert er sich den Eingebornen und dringt auf gewisse Weise — meist in Nahrungsmitteln versteckt — in eine Frau ein. Bei einigen Stämmen, wie den Dieri und Warramunga, herrscht die Meinung, daß das Geschlecht bei jeder Wiedergeburt wechselt. Ein Zusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Fortpflanzung ist bei diesen Stämmen unbekannt.

Von den durch abweichende Eigenarten der geographischen Umwelt bedingten Verschiedenheiten abgesehen, ist die Lebensweise der nordaustralischen Eingebornen dieselbe wie die der südlichen Stämme. Jede Gruppe hat ihre Lieblingslagerplätze, zu denen sie immer wieder zurückkehrt, aber es gibt keine dauernd bewohnte Ansiedlung. Es wird auch nicht der leiseste Versuch zum Anbau pflanzlicher Nahrungsmittel gemacht, noch wird Nahrung für Zeiten des Mangels aufgestapelt. Wenn an einem Ort die Nahrungsmittel erschöpft sind, so wandert die Gruppe anderswohin. Als Nahrung dienlich gemacht wird alles Eßbare. Im nördlichen Teil dieses Territoriums dürfen die Leute jedoch etwas mehr wählerisch sein als in Zentralaustralien, weil die Wasserlöcher reich an Fischen und Wildgeflügel sind; auch sonstige Vögel, Kängurus, Eidechsen und Schlangen sind im Überfluß vorhanden. An der Küste sind zu gewissen Zeiten Schildkröten und Schildkröteneier leicht zu erlangen. Honig ist ebenfalls ein wichtiges Nahrungsmittel. Dazu kommen noch pflanzliche Nahrungsmittel sehr verschiedener Art.

Zum Schutze gegen Regen und Wind werden zum Teil sehr einfache Wetterschirme aus grünen Zweigen aufgestellt, zum Teil Hütten aus Baumrinde errichtet. Solche Rindenhütten dienen auch zur Abwehr der Moskitos, von denen die Eingebornen gerade so gequält werden wie die Weißen und die ebensowenig wie diese immun gegen Malaria sind. In den Hütten werden Feuer angezündet, um die Mücken fernzuhalten, aber dabei haben die Leute selbst unter Rauch und Hitze arg zu leiden. Überhängende Felsen werden gleichfalls als Unterschlupfe benutzt.

In den zentralen Hochlanden, wie am Golf von Carpentaria, sind die Nächte im Winter oft bitter kalt; die Temperatur sinkt nicht selten unter den Gefrierpunkt. Dennoch haben die Eingebornen nicht gelernt, aus den Pelzen der Tiere, die sie erlegen, Kleider herzustellen, um sich gegen die Kälte zu schützen. In den noch weiter nördlich gelegenen Küstenbezirken ist das Klima warm, und Kleidung wird kaum benötigt.

Als Kleidungsstücke gelten können eigentlich nur die aus Menschenhaaren hergestellten Schamquasten, die durch Gürtel aus dem gleichen Material festgehalten werden, sowie die Schürzen aus Papierrinde, welche die Frauen auf der Melville- und der Bathurst-Insel tragen. Bei den Kakadu und anderen nördlichen Küstenstämmen werden manchmal Lenden-

---

[1] Vgl. FEHLINGER, Geographische Verbreitung des Totemismus. D. Rundsch. f. Geogr. 33. Jg., S. 515—519.

[2] FRAZER, Totemism and Exogamy, 4. Band, S. 40—71. London 1910.

gürtel aus Rindenstoff angetroffen. Auch an Körperschmuck haben die nordaustralischen Stämme bloß wenig aufzuweisen. Armringe und Haarschmuck sind das meiste, was sie besitzen. Als Schmuck werden bei beiden Geschlechtern Narben in den Körper geschnitten, und zwar an den Oberarmen, an der Brust und manchmal auch am Bauch.

Beim Stamm der Larakia wird der Zeigefinger der linken Hand weiblicher Personen durch Entfernung des Endgliedes verstümmelt. Ob das eine „Modetorheit" ist oder ob es seinen Ursprung in den religiösen Bräuchen hatte, kann nicht entschieden werden. Mit Reifezeremonien steht diese Verstümmelung nicht in Zusammenhang. Dagegen werden bei vielen Stämmen die Knaben bei den Reifefeiern beschnitten. Bei den Worgait, Mandot, Dschauan und einigen anderen ist nur Zirkumzision üblich, während Zirkumzision und Subinzision bei einer ausgedehnten Gruppe von Stämmen praktiziert wird, die das ganze Zentralgebiet bis nach Queensland und Westaustralien bevölkern. Bei denselben Stämmen wird den Mädchen das Hymen aufgeschnitten; der Schnitt geht häufig auch durch das Perineum. Die Subinzision hat mit absichtlicher Beschränkung der Zeugungsfähigkeit nichts zu tun, da, wie schon erwähnt, die Eingebornen den Zusammenhang zwischen Geschlechtsakt und Zeugung nicht kennen.

Nach der Art der Beseitigung der Toten und den damit verbundenen Zeremonien sind die Stämme in drei Gruppen zu unterscheiden: Erdbegräbnis ist gebräuchlich bei den Arunta und Kaitisch, aber auch weiter im Norden, wie etwa bei den Kakadu; bei den Stämmen der Warramunga-Nation werden die Toten auf Bäumen bestattet, was manchmal bei jenen Stämmen ebenfalls vorkommt, bei denen Erdbestattung die Regel ist; bei den Mara und verwandten Stämmen werden die Verstorbenen aufgegessen, und ihre Gebeine werden hernach in Rindensärgen begraben.

Das tägliche Leben der australischen Eingebornen ist eintönig. Wenn nicht religiöse Feste stattfinden, so sind die Tage der Nahrungsgewinnung und die Abende den Tänzen (*Korroboris*) gewidmet, bei welchen bestimmte Vorkommnisse, wie z. B. Jagden, dargestellt werden.

Jeder Stamm hat sein eigenes Gebiet, dessen Grenzen wohlbekannt sind und innerhalb dessen sich nur Stammesmitglieder frei bewegen dürfen. Die Überschreitung der Grenzen ist nur bei Erteilung der Erlaubnis seitens des fremden Stammes gestattet. Boten, die in fremdes Stammesgebiet entsendet werden, bekommen gewisse Gegenstände mit, deren Besitz allen, die ihnen begegnen, sofort ihre Eigenschaft erkennen lassen. Boten weißer Männer, die als solche erkennbar sind, bleiben ebenfalls in fremdem Stammesgebiet unbehelligt.

Von persönlichem Eigentum haben die Eingebornen kaum einen Begriff. Erhält ein Mann Lohn oder Geschenke, so teilt er sogleich mit Angehörigen einer gewissen Verwandtschaftsgruppe oder auch mit anderen Leuten. Handelt es sich um einen unteilbaren Gegenstand, so wird es ohne viel Bedenken an einen Verwandten oder Freund weitergegeben, der ihn begehrte. So kommt es auch, daß der Faule auf Kosten des Fleißigen leben kann.

Alles, was die Eingebornen nicht begreifen können, bringen sie mit Zauberei in Verbindung. Sie glauben, daß Krankheit und Schmerz durch bösen Zauber verursacht werden (außer wenn es sich um einen Unfall handelt, den sie sahen), und sie suchen wieder durch Zauber Abhilfe zu schaffen. Im Alligatorflußgebiet sucht man mißliebigen Personen Schaden oder gar den Tod zuzufügen, indem man in Gemeinschaft mit zwei oder drei Freunden mit Exkrement der Betreffenden im Busch gewisse Hantierungen vornimmt. Dieser Aberglaube hat die gute Folge, daß es in den Lagern im Alligatorflußbezirk etwas reinlicher zugeht, als es sonst bei den Australiern der Fall ist.

Ein Ergebnis namentlich des Glaubens an Fernzauber ist, daß die Angehörigen verschiedener Stämme Verdacht und Mißtrauen gegeneinander hegen.

Die Eingebornen vermögen ihre Empfindungen wenig zu beherrschen und sie geben der Neigung zu Gewalttätigkeit leicht freien Lauf, wobei es meist zu argen Grausamkeiten kommt. Verantwortlichkeitssinn mangelt ganz, in der Regel auch jegliche Initiative. Die Gedächtniskraft ist gut entwickelt, namentlich so weit es sich um Dinge des täglichen Lebens handelt. Trotz des engen Tätigkeitsbereiches dieser Leute treten Unterschiede der Befähigung geradeso auf wie bei den Europäern. Es gibt z. B. Erzähler, die an Gedächtniskraft die Masse ihrer Stammesgenossen weit übertreffen, ebenso hervorragende Musiker, besonders geschickte Handwerker usw. Aber dem Besitzer einer besonderen Fähigkeit erwächst daraus keinerlei sachlicher Vorteil; denn alles ist kommunistisch. Unter normalen Verhältnissen sind die Eingebornen immer guter

Laune und zu Späßen geneigt. Rachsucht scheint keine bedeutende Rolle zu spielen. Kinder hat man in der Regel lieb und sie werden gut behandelt. Elternlose Kinder werden sofort von Bluts- oder Stammesverwandten angenommen; doch gibt es Ausnahmsfälle, nämlich, daß Kinder verlassen werden.

Die Widerstandskraft gegen äußere Einflüsse ist gering, was sehr zum Nachteil der Rasse ausfällt. H. FEHLINGER — München.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Baessler-Archiv. Bd. V. 1916.

Heft 4,5: **Albert Grünwedel,** Die Geschichten der vierundachtzig Zauberer (Mahasiddhas). Aus dem Tibetischen übersetzt. — Heft 6: **Bornstein,** Ethnographische Beiträge aus dem Bismarck-Archipel. — **A. Eichhorn,** Die Herstellung von „Muschelperlen" aus Conus auf der Insel Ponam und ihre Verwendung im Kunsthandwerk der Admiralitäts-Insulaner. — Neuhebridische Spinngewebsmasken mit Rudimenten eines Wangenschmuckes und dessen Verbreitung in Melanesien. — Zaubermittel aus dem Bukana- und Kai-Gebiet (Deutsch-Neuguinea). — Zum Pur Mea (Todeszauber) der Sulka. — Fangart von Nassa Camelus und einer Pseudo-Tabuschnecke. — Apparat zur Herstellung von Haarkörbchen auf der Insel Roissy.

Beiträge zur Kenntnis des Orients.

Bd. XI. 1914: **L. Stein,** Zur indischen Philosophie. — **M. R. Funke,** Naturphilosophie in der chinesischen Malerei. — **H. Gipperich,** Durch die Wüste Gobi. Tagebuchaufzeichnungen. — Bd. XII. 1915: **C. Zimmermann,** El-Bekaa, die Hochtalebene zwischen Libanon und Antilibanon. — **C. Gurlitt,** Der Serai in Konstantinopel (nach europäischen Quellen). — **M. Horten,** Mönchtum und Mönchsleben im Islam. — **H. Gipperich,** Durch die Wüste Gobi. Tagebuchaufzeichnungen.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indie.

Deel 71, 1916, 3 en 4 afl.: **H. Kern,** Samba en Yajnawati. — Jets over de hellen der Buddhisten. — Oudheidkundig onderzoek in Burma. — **J. Fortgens,** Het adat-huwelijk onder den Tabaroe-stam, met daarvan afwijkende gebruiken onder de Saoe- en Waioli-stammen (N. W. kust Halmahera). — **J. P. Kleiweg de Zwaan,** Dierenverhalen en dieren-bijgeloof bij de inlanders van den Indischen Archipel. — **O. L. Helfrich,** Nadere bijdrage tot de kennis van het Eugganeesch. — **H. H. Juynboll,** De letterkunde van Bali. — **H. T. Damsté,** Semalvereesche texten. — Deel 72, 1916, 1 en 2 afl.: **W. Dunnebier,** De voornaamwoorden in het Bolaäng Mongondowsch. — **G. J. Ellen,** Woordenlijst van het Pagoe op Noord-Halmahera. — Woordenlijst van het Modòle op Nord-Halmahera. — Verhalen en fabelen in het Pagoe met vertaling. — **H. van Capelle,** Surinaamsche Negervertellingen. Bijdrage tot de kennis van West-Indische negerfolklore.

De Aarde en haar Volken. 52. Jahrg. 1916.

Liefg. 1, Januar: **Alan Lethbridge,** Reis door Noord-Rusland en de Siberische Steppe. — Liefg. 2, Februar: **Alan Lethbridge,** Reis door Nord-Rusland en de Siberische Steppe. — Liefg. 3, März: **Dr. Heinrich Breitenstein,** Twee jaar op Banda. — Over de stad aan den Gouden Horn.

De Indische Gids. Bd. XXXVIII. No. 7. Juli 1916.

H. ten Kate, Psychologie en ethnologie in de koloniale politiek. — **J. F. H. A. Later,** De inlandsche beweging.

Field Museum of Natural History. Anthrop. Series. Publication 184. Vol. XV. No. 1. 1915.

B. Laufer, The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folk-lore.

Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XXIII. 1916. Heft 5 u. 6.

H. Kunike, Beiträge zur Phonetik der Karajá-Sprache (Brasilien). — **G. J. Nieuwenhuis,** Über den Tanz im Malaiischen Archipel. — **C. C. Uhlenbeck,** Some blackfoot song texts.

Journal of the American Oriental Society. Vol. XXXV. Part III. December 1915.

G. A. Barton, Tammuz and Osiris. — **Wilfred H. Schoff,** The Eastern Iron Trade of the Roman Empire. — **Franklin Edgerton,** Studies in the Veda. — **M. Bloomfield,** On the Etymology and Meaning of the Sanskrit Root Varj. — **C. E. Conant,** Grammatical Notes on the Isinai language (Philippines).

Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap. 60 Deel. 1916. Heft 1.

N. Adriani, De talen van Noord-Halmahera.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Jahrg. XVIII. 1915.

Erste Abteilung, Ostasiatische Studien: **M. Ouistorp**, Männergesellschaft und Altersklassen im alten China. — **F. Krause**, Fluss- und Seegefechte nach chinesischen Quellen aus der Zeit der Chou- und Han-Dynastie und der drei Reiche. — **A. Bernhardi** und **E. von Zach**, T'ao Yuan-ming. — **A. Conrady**, Der altchinesiche Fragesatz und der steigende Ton. — Zweite Abteilung, Westasiatische Studien: **G. Kampffmeyer**, Studien und Mitteilungen der Deutschen Marokko-Bibliothek. I. Marokko-Literatur. Zweite Hälfte. — Index zur „Marokko-Literatur" I (1911) und II (1915). — Dritte Abteilung, Afrikanische Studien: **A. Wege**, Die rechtlichen Bestimmungen über die Sklaverei in den deutschen afrikanischen Schutzgebieten. — **Oberleutnant Naumann**, Die Baja-Sprache. Einführung in die Grammatik und systematisches Wörterverzeichnis. — **E. Funke**, Die Sprache von Busa am Niger. — **Rudolf Prietze**, Bornu-Sprichwörter.

Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten. 29. Bd. 1916. 1. Heft.

K. Gehrmann, Die Gogol-Ramu-Expedition in Kaiser-Wilhelmsland (September und Oktober 1913). — **P. Borchardt**, Neue Erkundigungen alter Strassen und Oasen in der Libyschen Wüste.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. XLVI. 1916. Heft 1—3.

Rudolf Pöch, Ein Tasmanierschädel im k. k. naturhistorischen Hofmuseum. Die anthropologische und ethnographische Stellung der Tasmanier.

Nederlandsch-Indië Oud & Nieuw. 1. Jahrg. 1916. Heft. 1.

J. B. van Heutsz, Inleiding. — **A. W. Nieuwenhuis**, Figuurknoopen, Ikat, -Verven en -Weven in Oost-Indië. — **Soorjo Poetro en Noto Soeroto**, Causeriën over Javaansche Muziek.

Orientalistische Literaturzeitung. (Leipzig.)

18. Jahrg., Nr. 12, Dezember 1915: **W. Förtsch**, Der Vater des Gilgameš. — **P. Haupt**, Der Korngrünfutterschnittmonat. — 19. Jahrg., Nr. 1, Jänner 1916: **W. Schubert**, Altägyptisches Anschauungsmaterial für die Urkunden griechisch-römischer Zeit. — Nr. 2, Februar 1916: **W. Förtsch**, Ein neuer altbabylonischer Monatsname. — **P. Haupt**, Das Land Ub. — Nr. 4, April 1916: **E. Ebeling**, Ein Fragment aus dem Mythos der grossen Schlange. — **W. Förtsch**, Drei babylonische Bierrezepte. — **J. Herrmann**, Ein Widerschein altägyptischen Totenglaubens in Jes. 9, 1. — **B. Meissner**, Enthält der Kamelmagen eine trinkbare Flüssigkeit? — **W. Wreszinski**, Zu den „Klagen des Bauern" R 59/60. — Nr 5, Mai 1916: **E. Ebeling**, Ein Preislied auf Babylon. — **J. A. Knudtzon**, Zum sogenannten zweiten Arzawa-Brief. — Nr. 6, Juni 1916: **F. Delitzsch**, Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie. — **L. Goldziher**, Trinkbare Flüssigkeit im Kamelmagen. — Nr. 7, Juli 1916: **F. Delitzsch**, Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie (Schluss).

Ostasiatische Zeitschrift. 4. Jahrg. Heft 1/2. April-September 1915.

R. O. Franke, Über die angeblichen Knochenreliquien des Buddha Gotama. — **A. Wachsberger**, Stilkritische Studien zur Kunst Chinesisch-Turkestans. III. (Schluss.) — **E. Erkes**, Chinas religiöse Entwicklung im Zusammenhang mit seiner Geschichte. — **Curt Glaser**, Die Entwicklung der Gewanddarstellung in der ostasiatischen Plastik. II. (Schluss.)

Petermann's Mitteilungen.

61. Jahrg. 1915. Dezember-Heft: **H. Wagner**, Die Zukunft des geographischen Unterrichts. Rückblicke und Ausblicke. — **W. Tuckermann**, Sprach- und Kulturgrenzen im Rhein- und Maasland in Belgien. — **M. Friederichsen**, Russisch-Zentralasien (Schluss). — **H. Wagner**, Edw. Wrights Seekarte für die Azorenfahrt vom Jahre 1599. — 62. Jahrg. 1916. Jänner-Heft: **Th. Langenmaier**, Die Darstellungen der zentralafrikanischen Seenregion von Ptolemäus bis d'Anville. — **L. Frobenius**, Verlauf der vierten Reiseperiode der Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungsexpedition. 1. Reise in Mauretanien. — **O. Baschin**, Die Entstehung der Flussmäander. — **R. Martin**, Die Beziehung zwischen Bodenart und Körpergrösse. — Februar-Heft: **Th. Arldt**, Südatlantische Beziehungen. — **Th. Langenmaier**, Die Darstellungen der zentralafrikanischen Seenregion von Ptolemäus bis d'Anville. Übersicht über das Harffsche Itinerar. — **L. Frobenius**, Verlauf der vierten Reiseperiode der Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungsexpedition. 2. Reise in Numidien. — März-Heft: **Th. Arldt**, Südatlantische Beziehungen. — **H. Plischke**, Verschlagungen von Bewohnern Amerikas nach Europa im Altertum und Mittelalter. — **P. Langhans**, Das deutsche Sprachgebiet in der belgischen Provinz Luxemburg, der westlichste Ausläufer des mitteldeutschen Sprachbodens. — **L. Frobenius**, Verlauf der vierten Reiseperiode der Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungsexpedition. 3. Reisen am Roten Meer. — Mai-Heft: **S. Guyer**, Reisen in Mesopotamien im Jahre 1911. 1. Reise von Haleb nach Urfah. 2. Beschreibung von Urfah. — **Max Müller**, Die japanische Kolonie Karafuto (Sachalin). Ergebnisse einer Studienreise 1913. — **F. Frech**, Einspruch gegen den XIX. Amerikanistenkongress. — Juni-Heft: **Br. Dietrich**, Heidelberger Zusammenkunft der Hochschulgeographen. — **S. Guyer**, Reisen in Mesopotamien im Sommer 1910/11. (Fortsetzung.) 3. Reise von Urfah über Diyarbakr nach Farqin. 4. Talfahrt auf dem Tigris bis Djasirah. — **K. Kopp**, Die Volksdichte in der Provinz Bombay mit Ausschluss des Sindh auf Grund des „Census

of India 1901". — **Max Müller,** Die japanische Kolonie Karafuto (Sachalin). Ergebnisse einer Studienreise 1913. (Schluss.)

Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap. 2. Serie. Deel XXXIII. 1916.

No. 1, Januari: **J. Keuning,** Het oudste bericht over de Westkust van Europa. — **J. Sasse Az.,** Antropologiese strijdvragen. (Met naschrift van J. P. Kleiweg de Zwaan.) — No. 2, Maart 1916: **L. Rutten,** Reisherinneringen uit Zuid-Oost Boelongan (Oost-Borneo). — **S. R. Steinmetz,** De aanleg van natuurvolken. — **W. E. M. Aernout,** De reiziger F. J. Hartman in de Zuider-en Ooster Afdeeling van Borneo (1790) en de rivierkaarten dier afdeeling.

Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XLIII. 1915.

Part I, February: **A. Robertson,** Bibliography of Early Spanish Japanese Relations. — Part II, October: **Wm. L. Schwartz,** A Survey of the Satsuma Dialect. Part I. Characteristics of the Dialect. Part II. Lexical Comparison of the Dialect. Part III. Vocabulary.

T'oung Pao. Vol. XVI. 1915.

No. 3, Juillet: **W. W. Rockhill,** Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century. Part III. — No. 4, Octobre: **W. W. Rockhill,** Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century. Part IV. — **G. Mathieu,** Le système musical. — **Henri Cordier,** Mélanges géographiques et historiques (Gaubil). — **B. Laufer,** Burninglenses in India.

University of Pennsylvania. The Museum Journal.

Vol. V. No. 2, June 1914: **A. S.,** Buddhistic Art. — A carved Iwory Tablet and some other Examples of Buddhistic Art. — Notes by Dousand up. — No. 3, September 1914: **C. W. B.,** Two sculptured Chinese Heads. — **S. Langdon,** A new Sumerian Document. — The Sumerian Epic of Paradiese, the Flood and the Fall of Man. — **E. H. H.,** Examples of Micenaean and Minoan Art. — A Bronze Blade from the Dictaean Cave, Crete. — No. 4, Dezember 1914: **G. B. G.,** The year at the Museum. — **C. W. B.,** Tibetan sacred Art. — Vol. VI. No. 3, September 1915: **G. B. G.,** Guatemala Myths. — Vol. VII. No. 1, March 1916: An Exibition of Oriental Art. — **H. U. Hall,** The Siberian Expedition. — **G. B. G.,** The Double Axe and some other Symbols.

Ymer.

35. Jahrg. 1915. Heft 4: **E. Mjöberg,** Om Nya Guinea och dess utforskande. — **Gaston Backman,** Den europeiska rasfragan ur antropologiska och sociala synpunkter. — 36. Jahrg. 1916. Heft 1: **Gerda Cederblom,** Huru nagra spanadsredskap och andra husgerad vandrat genom Europa. — **Eric von Rosen,** Hafva offerplatserna vid Graträsk, Rautasjaure och Unna Saivva uteslutande användts of lappar. — **Eric Granlund,** Borlänge. En egenartad svensk stadstyp. — **Ragnar Numelin,** Zigenarvandringarna. — **Gaston Backman,** Typologisk studie öfver kraniets form i sidovy hos människan. — **Hans Wallengren,** Ett egendomligt fynd. En hoztagg med infälld kota af kronhjort.

Zeitschrift für Ethnologie. 47. Jahrg. 1915.

Heft 4 u. 5: **Curt Nimuendajú Unkel,** Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhao). — Vokabulare der Timbiras von Maranhao und Pará. — **F. von Luschan,** Bericht über seine wissenschaftlichen Arbeiten in Amerika. — **A. L. Kroeber,** Über das gegenseitige Verhältnis des Sozialen und des Organischen in Anthropologie und Völkerkunde. — **H. Möteflidt,** Flickungen an vorgeschichtlichen Fibeln. — Heft 6: **E. Fischer,** Hermann Klaatsch. — **C. Peabody,** In memoriam Frederic Ward Putnam. — **M. Buchner,** Die Ambakisten. — **E. Seler,** Die Ruinen von Uxmal. — **H. Friedenthal,** Über die Anwendung des Gesetzes der Massenwirkung in der Erbforschung.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque Ethnologique
-ANTHROPOS-
Ethnologische Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos" zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos" bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee). Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 8.— (= Frcs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 Illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frcs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberei auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frcs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 21.— (= Frcs. 25.—).

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frcs. 11.—).

Soeben erschienen: Vient de paraître:

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

Im Druck: Sous presse:

II, 2: H. Bieber:

Kaffa, ein althamitisches Königreich.

Die Administration des „Anthropos"
St Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich): 24 Kronen = 20 Mark = 1 Pfund Sterling = 5 Dollars = 25 Franks etc.

Honorar: 50 Kronen = 40 Mark = 9.50 Dollars per Bogen nebst 25 Separatabdrücken. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Schmidt S. V. D., Redakteur des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fascicules par an): 25 Francs = 1 Livre Sterling = 5 Dollars = 25 Lire = 25 Pes. etc.

Honoraires: 50 Francs = 50 Lire = 50 Pes. = 40 Shillings etc. pour chaque feuille, avec 25 tirages à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Schmidt S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum): 20 Mark = 1 Pound Sterling = 5 Dollars, postage to be added.

Honorarium: 40 Shillings = 9.50 Dollars = 50 Francs for every sheet (16 pag.) with 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all informations regarding administration please address: Administration of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all informations regarding the magazine please address: Rev. F. W. Schmidt S. V. D., Editor of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions adress: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI^e^, 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the "Anthropos"), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

Nell' Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi de' Francesi 33—33 A.

Band / Tom. X–XI. Sept.-Dez. 1915-1916 Sept.-Déc. Heft / Fasc. 5, 6.

Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica

Revista Internacional de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.

INDEX:

	Pag.
G. Tessmann: Rätsel der Pangwe (West-Zentralafrika)	695
P. J. Dols, C. M. I.: La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine) (ill.)	726
P. P. Bouillon, S. M.: Etude sur le dialecte de Sugu (Guadalcanal, Solomon Is.)	758
P. Majerus: Das Eherecht der Wabende (Deutsch-Ostafrika)	781
P. P. Schumacher: Die Tracht in Ruanda (Deutsch-Ostafrika) (ill.)	789
Fr. S. Gil, O. Pr.: Proverbios, refranes y dichos anamitas	799
Rev. E. Dunn: The *Mengap Bungai Taun*	817
P. P. Camboué, S. J.: Education et instruction en Madagascar (ill.)	844
P. Friedr. Hees, M. S. C.: Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee)	861
P. Eugène Strub: Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique Occidentale)	888
P. G. Bögershausen, M. S. C.: Fadenspiele in Matupit, Neupommern (ill.)	908
L'abbé B. Chémali: Mariage et Noce au Liban (ill.)	913
Prof. Dr. C. Franke: Über die zweite oder zweikonsonantische Lautstufe der Kinder	942
Varii autores: Das Problem des Totemismus	948
P. Wilh. Koppers, S. V. D.: Die ethnologische Wirtschaftsforschung	971
Analecta et Additamenta (1080), Miscellanea (1089), Bibliographie (1101), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (1129).	

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck und Verlag der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. **K. Beth:** Religion und Magie bei den Naturvölkern (P. W. Koppers).
2. **Wely Bey Boland:** Praktisches Lehrbuch zum Gebrauch im Selbstunterricht und an Lehranstalten (Dr. Max. Bittner).
3. **Taeschner Franz:** Moderne türkische Texte (Dr. Max. Bittner).
4. **Németh, Dr. J.:** Türkische Grammatik (Dr. Max. Bittner).
5. **Németh, Dr. J.:** Türkisches Lesebuch mit Glossar (Dr. Max. Bittner).
6. **Németh, Dr. J.:** Türkisch-deutsches Gesprächsbuch (Dr. Max. Bittner).
7. **Németh, Dr. J.:** Türkisches Übungsbuch für Anfänger (Dr. Max. Bittner).
8. **Erzabt Norbert Weber, O.S.B.:** Im Lande der Morgenstille (P. Fr. Biallas).
9. **Dr. Hermann Beckh:** Buddhismus (Dr. Bernhard Geiger).
10. **Hans Ludwig Held:** Deutsche Bibliographie des Buddhismus (Dr. Bernhard Geiger).
11. **K. Seidenstücker:** Süd-buddhistische Studien. I. Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Ananda-Tempels zu Pagan (Dr. Bernhard Geiger).
12. **Eduard Seler:** Die Quetzalcouatl-Fassaden Yukatekischer Bauten (P. Dam. Kreichgauer).
13. **A. v. Le Coq:** Volkskundliches aus Ostturkestan (P. W. Koppers).
14. **Elisabeth Krämer-Bannow:** Bei kunstsinnigen Kannibalen der Südsee (P. W. Koppers).
15. **Karl Weule:** Der Krieg in den Tiefen der Menschheit (P. W. Koppers).

Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin S. W. 68.

Bastian A., Prof., Indonesien oder die Inseln des Malayischen Archipels.
I. Die Molukken. Mit 8 Taf. Mk. 5.—.
II. Timor und umliegende Inseln. Mit 2 Tafeln. Mk. 6.—.
III. Sumatra und Nachbarschaft. Mit 8 Tafeln. Mk. 7.—.
IV. Borneo und Celebes. Mit 8 Tafeln. Mk. 7.—.
V. Java und Schluß. Mit 15 Tafeln. Mk. 8.—.
Vollständig Mk. 32.—.

— **Inselgruppen in Oceanien.** Reiseergebnisse und Studien. Mit 8 Tafeln. Mk. 7.50.

— **Zur Kenntnis Hawaiis.** — Nachtrag und Ergänzungen zu den Inselgruppen in Oceanien. Mit 1 Tafel und 8 Beilagen. Mk. 4.—.

— **Einiges aus Samoa** und anderen Inseln der Südsee. Mk. 1.80.

— **Völkerstämme am Brahmaputra** und verwandtschaftliche Nachbarn. Mit 2 Tafeln. Mk. 6.—.

— **Die Denkschöpfung** umgebender Welt aus kosmogonischen Vorstellungen in Kultur und Unkultur. Mk. 5.—.

— **Der Menschheitsgedanke** durch Raum und Zeit. Ein Beitrag zur Anthropologie und Ethnologie in der „Lehre vom Menschen". 2 Bände. Mk. 10.—.

Bopp Fr., Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslawischen, Gotischen und Deutschen. 3. Ausgabe. 8 Bände. Mk. 45.—.

Frobenius C., Probleme der Kultur. Die naturwissenschaftliche Kulturlehre. Die Mathematik der Ozeanier. Die Schilde der Ozeanier. Die Bogen der Ozeanier. Mit Abbildungen. Mk. 3.—.

Spiegel Friedrich, Dr., Erân, das Land zwischen dem Indus und Tigris. Beiträge zur Kenntnis des Landes und seiner Geschichte. 1863. Mk. 6.—.

Steinthal H., Prof. Dr., Abriß der Sprachwissenschaft.
I. Teil: Die Sprache im allgemeinen; auch u. d. T.: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. 2. Auflage. Mk. 9.—, geb. Mk. 10.50.
II. Teil: Charakteristik ausgewählter Typen des Sprachbaues, bearbeitet von Prof. Dr. F. Misteli. Mk. 11.—, geb. Mk. 12.50.

— **Sprachwissenschaftliche Abhandlungen und Rezensionen.** Mk. 9.—.

— **Geschichte der Sprachwissenschaft** bei den Griechen und Römern. Mit bes. Rücksicht auf die Logik. 2. Auflage. 2 Bände. Mk. 16.—, geb. Mk. 19.—.

— **Die Mande-Neger-Sprachen,** psychologisch und phonetisch betrachtet. Mk. 8.—.

— **Der Ursprung der Sprache** im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens. Eine Darstellung, Kritik und Fortentwicklung der vorzüglichsten Ansichten. 4. Aufl. Mk. 8.—, geb. Mk. 9.50.

Winkler Heinr., Prof. Dr., Uralaltaische Völker und Sprachen. Mk. 8.—.

— **Das Uralaltaische** und seine Gruppen. 2 Lieferungen. Mk. 3.60.

— **Zur Sprachgeschichte.** Nomen, Verb und Satz. Antikritik. Mk. 6.—.

— **Weiteres zur Sprachgeschichte.** Das grammatische Geschlecht. Formlose Sprachen. Entgegnungen. Mk. 4.—.

— **Germanische Kasussyntax.** I. Der Dativ, instrumental, örtliche und halbörtliche Verhältnisse. Mk. 10.—.

— **Der uralaltaische Sprachstamm.** Mk. 6.—, geb. Mk. 7.—.

— **Skizzen aus dem Völkerleben.** Mk. 3.—.

— **Japaner und Altaier.** Mk. 1.—.

Ziemer H., Dr., Vergleichende Syntax der indogermanischen Komparation, insbesondere der Komparationskasus der indogermanischen Sprachen und sein Ersatz. Mk. 5.—.

An unsere Leser!

Bei Gelegenheit des Erscheinens des Heftes 5/6 des „Anthropos", Band IX (1914), wurde in einer Mitteilung „An unsere Leser!" darauf aufmerksam gemacht, daß der infolge des Krieges eingetretene Mangel der für die Herstellung unserer Zeitschrift hinreichend qualifizierten Arbeiter uns nötige, die beiden Jahrgänge 1915 und 1916 in einen Band zusammenzufassen, der die Bezeichnung Band X—XI (1915—1916) erhalten sollte. Wir sind nunmehr so glücklich, unseren Lesern das Schlußheft dieses Doppelbandes vorlegen zu können. — Da indes die obgenannten Schwierigkeiten noch bestehen, ja im Laufe der weiteren Kriegsjahre noch stetig größer geworden sind, so werden wir auch die beiden nächsten Jahrgänge 1917 und 1918 in einen einzigen Band zusammenfassen, der die entsprechende Bezeichnung **Band XII—XIII (1917—1918)** erhalten wird.

Redaktion und Administration des „Anthropos".

Rätsel der Pangwe[1] (West-Zentralafrika).

Von Günter Tessmann.

Das Rätsel heißt im Pangwe *ngân* (Ntum), Rätsel raten heißt *a kiẹ̄ne ngân* (Ntum) oder *a kăne ngân* (Fang).

Der Stamm des Wortes *ngân (nga)*, dem die Nachsilbe *n* angefügt ist, bedeutet etwas, das nach zwei Seiten geht bzw. geführt wird[2].

Das ursprüngliche Rätsel drückt ein und dieselbe Sache in Aufgabe und Lösung verschieden aus (dort im Vergleich, hier unverhüllt), so daß sie nach zwei verschiedenen Richtungen geführt wird. Das Rätsel ist mit einem Wort etwas „Zweideutiges" oder besser noch „Zweibedeutendes".

Die Nachsilbe *n* bezeichnet eine passive, dauernde Eigenschaft. Die Zweideutigkeit ist eine dauernde Eigenschaft des Rätsels und ist passiv, weil sie nicht in bestimmter Absicht, etwa um den Ratenden irrezuführen, in das Rätsel hineingelegt ist, sondern sich einfach aus der Natur heraus — von selbst — ergeben hat.

Das Wort *ngân* wird nun nicht bloß auf das heute in feste Form geprägte „Rätsel" angewendet, sondern es bezeichnet ursprünglich jede Zweideutigkeit. Eine solche ist aber auch der Vergleich[3]. Der Vergleich ist nun nichts ganz Ursprüngliches, denn er setzt den Gedanken von der Unvollkommenheit, im besonderen der sittlichen Mangelhaftigkeit der gesamten Menschheit, d. h. den Sündengedanken, voraus. Wenn wir z. B. die Geliebte mit einer Sonne vergleichen, so geben wir unbewußt zu, daß sie nicht das Vollkommenste ist, was wir uns denken können, und zwar damit, daß wir das Bedürfnis fühlen, die Sündhaftigkeit, Unreinheit, die jedem Menschen mehr oder weniger stark anhaftet, durch die Sündenlosigkeit und Reinheit der Sonne zu ersetzen. Weniger galant nennen die Pangwe das Mädchen (d. h. das geschlechtsreife und Geschlechtsverkehr ausübende Mädchen bis zur Ehe) *ngǫ́'n*, gleichbedeutend mit Mond, denn der Mond ist das Sinnbild der Geschlechtlichkeit und — da diese als Hauptsünde betrachtet wird — des Bösen überhaupt. Ganz modern ist der Vergleich auch nicht, denn heute sind wir Europäer darüber hinaus, nicht nur Menschen, sondern Tiere, Pflanzen, die Natur im allgemeinen einschließlich der Gestirne, Sonne und Mond, in die beiden Abteilungen: Gut und Böse (immer im sittlichen Sinne zu verstehen) einzuklassifizieren. Deshalb sind auch unsere Rätsel heute meistens nicht mehr im Pangwe-Sinne zweideutig *(ngân)*, mit Ausnahme der erotischen

---

[1] Die Rätsel stammen hauptsächlich aus dem Ntum- und Fang-Gebiet.

[2] Vgl. Tessmann, „Die Pangwe." Berlin 1913, Bd. I, S. 22.

[3] Daher ist auch die Bezeichnung *ngân* für „Tauspiel", *a kane ngân* für „Tauspiele spielen" zu erklären, da dieselben nicht erraten werden. Die Figuren, welche sich beim Spiel ergeben, werden eben mit anderen Gegenständen verglichen.

Rätsel. Nicht so die Pangwe. Sie können gar nicht anders, als in jedes Ding, was ihnen begegnet, sofort eine der beiden sittlichen Gewalten, sei es das Böse oder das Gute, hineinzusehen. Als Merkmale dafür dienen ihnen ursprünglich meistens äußere Ähnlichkeiten oder Beziehungen zum Monde (Böse) oder zur Sonne (Gut). Unter diesem Gesichtspunkte sind auch die in den Kulten auftretenden Gedanken aufzufassen; sie schließen sich an die vergleichende Betrachtung der Umwelt an, die zugleich in ihrer äußeren Hülle den inneren Kern einer sittlichen Macht (Böse oder Gut) birgt. Der Affe, um ein Beispiel zu nehmen, ist nicht bloß das Geschöpf einer unendlich schöpferischen und unabänderlich gesetzmäßigen Natur, sondern eine „moralische" oder besser „unmoralische Erscheinung", deren Eigenschaften ihn in ein bestimmtes Verhältnis zur sittlichen Weltordnung bringen. Der Hahn ist nicht der Hahn, den wir sehen — ein naturwissenschaftlicher Begriff —, der am Morgen seinen Balzruf ertönen läßt, um seine Nebenbuhler herauszufordern, zu besiegen und die Hennen zum Zwecke der Fortpflanzung für sich zu gewinnen, nein, der Hahn verkörpert zugleich die sittliche Macht des Guten, weil er das aufgehende Tagesgestirn begrüßt, und sein Schlafquartier aufsucht, sowie die Dunkelheit, die das Böse birgt, hereinbricht.

I. Diese **Zweiheit-Zweibedeutung**, die uns, den Pangwe zufolge, nicht nur im Menschen- und Tierleben, sondern auch in der gesamten Natur, ja im ganzen Weltgeschehen entgegentritt, ausgedrückt durch die zwei Worte Gut und Böse oder Geburt (Anfang) und Tod (Ende), ist das *ngân* an sich, und so haben wir heute noch bei den Pangwe das schöne Rätsel, das in der Form freilich kein Vergleich ist, sondern die Gegensätzlichkeit und Zweibedeutung von Dingen geradezu ausspricht: „Alle Rätsel rätst du, nur dies eine nicht!" (Geburt bzw. Tod.)

Obgleich ich nicht behaupten will, erstens, daß die Form des eben erwähnten Rätsels wie der übrigen zu dieser Gruppe gehörenden unbedingt älter sei als die der vergleichenden Rätsel (Parallelen), so stelle ich sie doch an den Anfang, weil sie nicht bloß auf Sachen zielen, die mit den Kulten in Zusammenhang stehen, sondern weil sie die eigentliche innere Bedeutung des Zweirichtungsgedankens beleuchten. Mir liegen zwar nur wenige dieser Art vor, aber es sind die interessantesten. Das mehr profane Seitenstück zu dem eben erwähnten Rätsel ist folgendes: „Du kannst alles sehen, nur dies eine nicht!" (Hinterhaupt als Gegenstück zum Gesicht.) Wie es für die Menschen zwei Richtungen des Geschehens gibt, das Leben und den Tod, den wir nicht mehr mit unseren Sinnen begreifen können, so gibt es auch im körperlichen, räumlichen Sinne zwei Richtungen: das Vorne (*šū* vorne und Gesicht), was wir sehen, und das Hinten (*mvū,s* hinten und Rücken), was wir nicht sehen können. Als Hauptsitz der Sinnesorgane, des Sehens (Begreifens), ist der Kopf mit seinen zwei Richtungen das Sinnbild jenes großen Zweirichtungsgedankens; daher kommt ja auch die in Afrika besonders viel wiederkehrende Darstellung des Januskopfes, von dem die eine (vordere) Kopfhälfte ursprünglich rot oder gelb (Sonne!), die hintere weiß (Mond!) gefärbt ist. Vergleiche hier die Doppelkopfmasken der Bali und Banyang. Zwei andere Rätsel dieser Gruppe behandeln die Unkörperlichkeit, Ungreifbarkeit (im Gegensatz zu der Unbegreiflichkeit

des Vorigen) gewisser sich entsprechender Dinge, nämlich der Seele, deren Zustand als etwa gasförmig gedacht wird, und ihres heute mehr profanen Gegenstückes, der Flamme. Ein einziges Rätsel erscheint ganz profan und ist wohl eine jüngere Schöpfung, dem Rätsel von der Ungreifbarkeit der Flamme nachgeahmt: die Unmöglichkeit, auf eine eiserne Speerspitze zu schlagen. Da das Eisen im Feuer geschmiedet wird und in vielfacher Beziehung zum Feuerkult steht, so ist aber dies Rätsel doch nicht so rein profanen Ursprungs, wie es auf den ersten Blick erscheint.

Eine zweite Gruppe schließe ich an, ebenfalls ohne das Alter ihrer Form über das der folgenden Parallelrätsel zu stellen. Es sind dies Rätsel, die ebenfalls keinen Vergleich aufstellen, aber auch nicht (selbst von den Pangwe), wörtlich genommen, auf den Gegenstand zutreffen, sondern im Hauptteil eine von der religiösen Überlieferung oder (in einem Falle) vom Volksglauben aufgestellte und anerkannte Anschauung wiedergeben, der dann eine wortwörtlich zutreffende Tatsache zugefügt ist. Auch diese Rätsel betreffen (mit einer Ausnahme) Dinge, die mit der Religion in Beziehung stehen, nämlich: Mond, Stern, Wasser, die Seele und das profane, den Baumschliefer (*Dendrohyerax tessmanni*, A. Br.). Letzteres Rätsel ist offenbar jünger und aus einem Märchen entstanden.

Nun komme ich zu der dritten Gruppe der Rätsel, die die Zweiheit der Natur nicht offen aussprechen, sondern sie selbst im Verhältnis von Aufgabe und Lösung darstellen, also den eigentlich *ngân*, d. h. den Zweideutigkeiten. In der ursprünglichen reinen Form stellt die Aufgabe ganz oder fast ganz, also im Gesamtgedanken, einen Vergleich des zu erratenden Dinges mit etwas anderem dar, und zwar darf sich der Vergleich nicht auf eine äußerliche Ähnlichkeit der Erscheinungen, sondern muß sich auf eine innere Verwandtschaft gründen, eine Verwandtschaft, die uns nur dann verständlich ist, wenn wir die geistige Kultur, vor allem die religiösen Anschauungen der Urheber kennen. Die Rätsel dieser Gruppe bezeichne ich als Parallelen. Bei ihnen, wie bei den der folgenden Gruppe kommt es vor, daß der Vergleich, unserer Anschauung nach, dem zu erratenden Ding nicht entspricht, sondern geradezu ins Gegenteil verkehrt ist, daß z. B. ein Zwerg mit etwas Riesigem, die Ruhe mit etwas äußerst Bewegtem verglichen wird. Solche „Umkehrung" erschwert unserem Verständnis die Lösung sehr, und ich muß selbst frei bekennen, daß ich viele Parallelen im Pangwe-Land nicht nur nicht raten konnte, sondern, daß es erst einer genauen Erklärung der Lösung bedurfte, ehe ich begriff, daß sie so lauten konnte. Daß sie so lauten mußte, wurde mir erst klar, als ich den Sinn der Religionsform und des Zauberglaubens der Eingebornen verstanden hatte. Es ist nach dem Gesagten selbstverständlich, daß eine Parallele nur Dinge betrifft, die mit der Religion, dem Zauber-Medizinglauben oder aber dem Geschlechtsleben[1], das als erste Sünde die Veranlassung zu den Kulten gegeben hat und in ihnen vielfachen Ausdruck findet, zusammenhängen.

Von dieser Gruppe der Parallelen unterscheide ich zwei Untergruppen, und zwar erstens vollständige Parallelen, d. h. solche Parallelen, die

[1] Die erotischen Rätsel habe ich in der „Anthropophyteia" veröffentlicht.

vollkommen ein Vergleich bleiben und mit keinem Worte auf die Lösung, eine Eigenschaft oder Beziehung von ihr zutreffen, und zweitens unvollständige Parallelen, d. h. Parallelen, die im Hauptteil ein Vergleich bleiben, aber daneben die Beziehung zum Menschen angeben.

Als bezeichnendes Beispiel einer vollständigen Parallele mag folgendes Rätsel dienen:

„Eine Gelbbauchmeerkatze schleicht über mich hinweg auf schwankem Tau."

Lösung: „Ein Knabe, der Zauberer ist, tötet Erwachsene tags."

Dieses Rätsel kann natürlich nur der raten, der mit den Anschauungen über Zauberglauben vertraut ist. Die Aufgabe stellt nämlich unter dem Bilde der Meerkatze den bösen jungen Menschen dar, der Erwachsene (im Vergleich der Mann, „ich") im Daseinskampf überflügelt (ausgedrückt durch „über, hinweg"), ohne daß diese es bemerken. (Die Meerkatzen schleichen bei Gefahr trotz ihrer verhältnismäßigen Größe vollkommen geräuschlos auf Ästen und Lianen entlang, selbst über den Kopf des Jägers hinweg.) Ein solcher „böser" Mensch ist aber in Gefahr, da er den Neid seiner Mitmenschen wachruft (wie eine Meerkatze auf schwankem Tau in Gefahr wäre, zu stürzen[1]). Die ganze oben gegebene Erklärung ist aber weiter nichts als eine Übersetzung der Anschauugen über Zauberei in eine uns verständliche Sprache.

Einige wenige Rätsel habe ich in der vierten Gruppe vereinigt. Sie stellen ganz oder fast ganz (dann mit Ausnahme des Zeitworts) einen Vergleich des zu erratenden Dinges mit einem anderen dar, aber dieser Vergleich stützt sich nur auf eine äußerliche Ähnlichkeit, die jedem Beschauer sofort ins Auge springt, wenn er die verglichenen Dinge kennt. Dadurch unterscheiden sie sich wesentlich von den Parallelen. Sie behandeln auch, mit einer Ausnahme, profane Gegenstände, z. B.:

„Eine Gelbbauchmeerkatze sitzt in der Astgabel einer *Copaifera tessmannii*, HARMS."

Lösung: Die Luftwurzel gewisser Feigenbäume (die in der Tat dem herabhängenden Schwanze einer Meerkatze gleicht).

Die fünfte Gruppe enthält die Hauptzahl der Rätsel. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß die Aufgabe einen oder mehrere Vergleiche enthält, aber doch wenigstens mit einem Worte oder Begriffe die Lösung, eine Eigenschaft oder Beziehung von ihr trifft. Je nach dem Umfang der vergleichenden Betrachtung unterscheide ich als Untergruppen:

A. Rätsel, bei denen die Aufgabe mit mehr als zwei Worten (bzw. Satzteilen);

B. Rätsel, bei denen die Aufgabe mit zwei Worten, und

C. Rätsel, bei denen die Aufgabe mit nur einem Wort (meistens dem Subjekt) die Lösung, eine Eigenschaft oder Beziehung von ihr, umschreibt.

Die Rätsel dieser Gruppe sind teils religiös, teils profan, und zwar behandeln die Rätsel der Gruppe *A* am meisten religiöse, die der Gruppe *C*

[1] Daß sie es nicht tut, eben weil es eine Meerkatze ist, zeigt dem Ratenden, daß es sich um einen Vergleich handelt.

am meisten profane Gegenstände. Man sieht hier deutlich die Wichtigkeit des Vergleiches für die Entstehung religiöser Rätsel. Als typisch für die drei Untergruppen sehe ich folgende Beispiele an:

Für Gruppe *A*:

Ein Mann[1] ist mir dort, wenn der ißt, so ziehen sie ihm den Kopf ab.

Lösung: Rindenschachtel, die zum Aufbewahren heiliger Gegenstände (Medizinen) gebraucht wird[2].

Für Gruppe *B*:

Ein Haus ist mir dort, ohne Tür.

Lösung: Hühnerei.

Für Gruppe *C*:

Leute sind mir dort, alle ganz kurz (klein).

Lösung: Sandflöhe.

Die sechste und letzte Gruppe enthält nun Rätsel, deren Aufgabe keinen Vergleich mehr enthält, sondern wortwörtlich auf die Lösung zutrifft. Sie sind infolgedessen eigentlich gar nicht mehr *ngân* (Zweideutigkeiten) im Pangwe-Sinne und tragen wohl nur diesen Namen, weil sie unter Beobachtung der gleichen Förmlichkeit vorgebracht werden. Diese Rätsel sind im Gegenteil durchaus eindeutig und befremden im ersten Augenblick nur denjenigen, der nicht nachdenkt. Ihre Entstehung verdanken sie nicht der Beschäftigung mit dem Zweigeschehen, wie es auch in den Kulten zum Ausdruck gebracht wird — infolgedessen sind sie auch mit einer Ausnahme rein profan —, sondern einer späteren Zeit, in der die zuerst auch nur im Anschluß an Kulthandlungen vorgetragenen echten Rätsel Allgemeingut des Volkes wurden. Für die Rätsel dieser Gruppe schlage ich den Namen „Scherzfragen" vor. Auch von ihnen sind Untergruppen abzutrennen, und zwar zwei:

A. Scherzfragen, bei denen der Aufgeber ein Geräusch nachahmt (mit oder ohne Zusatz) oder seinen Worten eine Bewegung hinzufügt, die die zu erratende Sache näher bezeichnen soll.

Beispiel: *Kodokodo* (lautnachahmend für das Stampfen der Füße).

Antwort: Ein Junge, der tanzt.

B. Rätsel, deren Aufgabe, ohne ein Geräusch nachzuahmen oder eine Bewegung zu Hilfe zu nehmen, eine Tatsache feststellt.

Beispiel: Ein Baum ist mir dort, der sein Laub nicht abwirft.

Antwort: Ölpalme. (Alle Laubhölzer bei den Pangwe wechseln ihr Laub wie die unserigen, wenn auch nicht alle zu gleicher Zeit, nur die Ölpalme grünt zu jeder Zeit [vgl. Tannenbaum]).

II. In der **äußeren Form der Rätsel**, d. h. im Verhältnis von Frage und Antwort, lassen sich zwei verschiedene Klassen unterscheiden, nämlich:

---

[1] Die im Vergleich stehenden Satzteile sind gesperrt gedruckt.

[2] Vgl. G. TESSMANN, „Die Pangwe", Bd. I, S. 206—207.

1. Rätsel, bei denen die Antwort meistens nur aus einem Wort besteht oder, wenn aus einem Satz, dann aus einem, der dem der Frage äußerlich (d. h. in der Anwendung von gleichen Ausdrücken) nicht entspricht, und

2. Rätsel, bei denen die Antwort der Frage in ihren einzelnen Teilen entspricht, d. h. bei denen die Antwort die Ausdrücke der Frage da, wo sie mit ihr übereinstimmt, anwendet, wo sie nicht mit ihr übereinstimmt, durch entsprechende ersetzt.

Obgleich ich diese Unterschiede nicht für wesentlich halte, zumal in vielen Fällen auch Rätsel, bei denen die Antwort aus einem Wort besteht, durch Anfügung eines der Frage entsprechenden Satzes von der ersten in die zweite Klasse versetzt werden können, so hielt ich mich — der Form wegen — nicht für berechtigt, die beiden Klassen untereinanderzumischen, ich habe sie vielmehr getrennt behandelt. Sämtliche Rätsel der zweiten Klasse, es sind dies bedeutend weniger, gehören der fünften Gruppe an.

III. Es blieben nun nur noch die Förmlichkeiten, die beim **Vortrag von Rätseln** beobachtet werden, zu besprechen übrig. Daß überhaupt eine solche Förmlichkeit beobachtet zu werden pflegt, zeigt unter anderem ihre religiöse Herkunft an. Wollen die Pangwe Rätsel raten, was, soviel ich weiß, besonders unter Männern üblich ist, so sagen sie zu einander: *„za a bi(d)e kăne ngân!* (komm, wir wollen zusammmen Rätsel raten!)“ Wer ein Rätsel weiß, ruft dann: *„kăndâń“*, so bei den Fang, oder: *„apftlań“*, so bei den Ntum, worauf der Fang antwortet: *„kăndâń“*, der Ntum: *„azŏ́(k), (anzŏ́k)“*. Zu erklären sind diese Worte nicht mehr, übersetzen könnte man sie mit: „Rate einmal“ und „ich will raten.“ Nun gibt der Aufgeber sein Rätsel zum besten.

I. Klasse.

Rätsel, bei denen die Antwort nur aus einem Wort besteht oder, wenn aus einem Satz, dann aus einem, der dem der Frage äußerlich (d. h. in der Anwendung gleicher Ausdrücke) nicht entspricht.

Gruppe I.

Rätsel, bei denen die Aufgabe die negative Gegensätzlichkeit einer Eigenschaft des zu erratenden Dinges zu entsprechenden positiven Eigenschaften anderer Dinge ausspricht, und zwar gibt die Aufgabe zuerst die positive Tatsache und bringt dann durch das Mittel einer ironischen Frage oder Aufforderung die zu erratende Sache in einen negativen Gegensatz zu ihr.

1. *Apftlań! „Anzŏ́k?“ Ekŏ oa zona nzŏk?*
Rate mal! „Ich will raten?“ Wie du sagst raten?

Rate einmal! „Ich will raten?“ Wie wirst du sagen, ich rate es? D. h. du kannst alles raten, nur dies eine nicht.

Lösung: *Je oa jem e džam išūa ya nūa, edžam e bāa*
Fragep.: Du weißt die Sache[1] dein Vater und deine Mutter, die Sache sie zeugten
oa edo.
dich doch.

Antwort: Geburt.

[1] *Džăm* ist etwas, was zwei Seiten hat, also eine Streitsache, eine Streitfrage, Sache (Ding) heißt *džăm.*

2. *Bim a jĕne, jĕne, jĕne, ye o ne jen e džum e dži.*
Dinge zu sehen, sehen, sehen, (Fragep.) du bist sehen Sache diese?

Alle Dinge sind zu sehen, siehst nun auch dieses? D. h. du kannst alles sehen, nur dies eine nicht!

Antwort: *dǭ* (Hinterhaupt).

3. *Ekō oa džī, nga wā ve mode a tŏ.*
Wenn du ißt, nicht du geben Mann er wartet?

Wenn du ißt, gibst du nicht dem Manne, der da wartet? D. h. du kannst jedem vom Essen abgeben, nur diesem einen nicht.

Antwort: *kun* (Seele).

4. *O ne böbĕle (bībī), ba ne: bĕle (bi) ṿă.*
Du bist ein Haltender, sie so: halte hier.

Du kannst so schön halten, nun halte mal hier. D. h. du kannst alles halten, nur dies eine nicht.

Antwort: *nduan* (Feuer).

5. *O ne bu[m]bumo, ba ne: bŭmo ṿă.*
Du bist (Trommel)schläger, sie so: schlage hier.

Du kannst so schön Trommelschlagen, nun schlage einmal hier (Trommel). D. h. du kannst auf alles schlagen, nur auf dies eine nicht.

Antwort: *mesŏń makoń* (Speerspitzen).

Gruppe II.

Rätsel, bei denen die Aufgabe in keinem Teil einen Vergleich des zu erratenden Dinges mit einem anderen, innerlich oder äußerlich verwandten, aufstellt, aber auch nicht in allen Teilen, wörtlich genommen, auf die Lösung zutrifft, d. h. positiv ausgedrückt: im Hauptteil eine von der religiösen Überlieferung oder vom Volksglauben der Eingebornen aufgestellte und anerkannte Anschauung wiedergibt, der meist eine wortwörtlich zutreffende Tatsache angefügt ist.

6. *Moŋgo a tele nsĕń išia, bo bese ba ta nie.*
Junge er steht auf Dorfplatz seines Vaters, Leute alle sie sehen ihn.

Ein Junge steht auf dem Dorfplatz seines Vaters, alle Leute sehen ihn.

Antwort: *ngomendan* (Mond).

Vater des Jungen ist Gott.

7. *Tšida a bĕ a ngǭn, ka a jĕn hamos, ṿa alŭ.*
Vater er gebar Tochter, nicht zu sehen tags, bloß nachts.

Der Vater gebar eine Tochter, die ist nie tags zu sehen, bloß nachts.

Antwort: *otite* (Stern).

Vater ist Gott. Daß die Sterne mit Mädchen verglichen werden, geht auch daraus hervor, daß man bei einem Sternschnuppenfall sagt: *otite a ke abom* (der Stern geht in die Heirat [von der Frau gesagt]).

8. *Tata a bē mon oko, adžo, a nga tade džo, eto a*
Mein Vater er gebar Kind dort, Reden, er lebte zuerst (im Anfang) reden, freilich er
ngen a dzo amū.
noch zu reden hier herum.

Mein Vater gebar ein Kind dort, dieselbe Rede, die es im Anfang hatte, dieselbe Rede hat es natürlicherweise heute noch hier in der Umgegend.

Antwort: *asōk* (Wasserfall).

Mein Vater ist Gott.

9. *Mode a dža nan', kaa kobo hamoš, ṿa alū.*
Mann im Dorf meiner Mutter, nicht spricht tags, bloß nachts.

Ein Mann im Dorf meiner Mutter, der spricht nie tags, bloß nachts.

Antwort *biaṅ (-malan)* (Ahnenfigur).

Die Ahnenfigur ist aus Holz geschnitzt und auf einer Tonne angebracht, die die Schädel der Ahnen enthält. Diese werden euphemistisch *bōt* (Leute) genannt. Leicht erregbare Gemüter bilden sich nun ein, die Ahnenfigur spräche mitunter nachts.

10. *Abo abo nga-mba, o ta a tele?*
Fuß, Fuß von Frau Mba, du siehst zu stehen?

Frau Mba immerfort zu Fuß, hast du sie je stehen sehen?

Antwort: *ošue* (Fluß).

Mba ist eine Bezeichnung für die Sonne. Das Wasser ist sozusagen die Frau des Lichtes.

11. *Endŏṅ*[1], *moṅgo a jŏm.*
Schwanker (flacher), Kind (Junge) des Lom (Sanaga).

Wackelfritze, Kind des Sanaga.

Antwort: *nkaba nduan* (Flamme des Feuers).

Jŏm bedeutet eigentlich große Naturkraft; vgl. *okojŏm (Neoboutonia africana,* MUELL. ARG., *Euphorbiaceae)*, wörtlich: gewaltiger Sturm *(okos)*, anscheinend ist aber *jŏm* in diesem ursprünglichen Sinne veraltet, so daß die Pangwe nur mehr *jŏm* für Sanaga kennen.

12. *Mininga a be mon o mvo[k] olü, aku, mon a nga ku o sī.* —
Frau sie gebar Kind im Dorf dort, Fall, Kind es lebte fallen hinunter. —
Abamane a nga baman gbue, aji, mon a nga tada ji va, edo
Nehmen es lebte nehmen den Korb, weinen, Kind es lebte im Anfang weinen dort, natür-
a ngen a ji.
lich es noch tut weinen.

Eine Frau gebar ein Kind im Dorfe dort, dieses Kind fiel auf die Erde, während die Mutter den Korb genommen hatte (also auf Arbeit gegangen war), und schrie nach ihr. Und dasselbe Schreien hat es noch heute.

---

[1] *Ndŏṅndŏṅndŏṅ* (Ausdruck für das Flackern einer Flamme).

Antwort: *nkūmū ndånda* (wörtlich: Trockenes Baumhaus, Scherzname für den Baumschliefer *Dendrohyeprax tessmanni*, A. Br., weil er auf trockenen Bäumen haust).

Der merkwürdige Schrei des Baumschliefers wird gedeutet als *nana, nana, nana* (meine Mutter, meine Mutter). Vgl. Tessmann, „Das Verhältnis der Fang-Neger zur umgebenden Tierwelt" in Zeitschrift für Ethnologie, Heft 4 und 5, 1907, S. 760.

Gruppe III.

Rätsel, bei denen die Aufgabe nicht in einzelnen Teilen, sondern ganz oder fast ganz, also im Gesamtgedanken, einen Vergleich des zu erratenden Dinges mit einer anderen Sache darstellt, und zwar gründet sich dieser Vergleich nicht auf eine äußerliche Ähnlichkeit, sondern auf eine innere Verwandtschaft, die uns nur dann verständlich ist, wenn wir die geistige Kultur, vor allem die religiösen Anschauungen der Urheber genau kennen. Parallelen.

Untergruppe *A*.

Parallelen, die vollkommen ein Vergleich bleiben und die Lösung, eine Eigenschaft oder Beziehung von ihr, mit keinem Worte treffen. Vollständige Parallelen.

13. *Bengūbagūba b'ekiai bebai.*
Große Flächen von Blättern zwei.
Zwei große Flächen von Blättern.
Antwort: *sī, ya džob* (Erde und Himmel).

14. *Efūa kub e dań madžom.*
Weißes Huhn es fliegt über Kardamomgebüsch.
Ein weißes Huhn fliegt über das Kardamomgebüsch.
Antwort: *mié* (Mondschein).

Der Mond ist weiß und spiegelt sich auf den großen Blättern der Tropenpflanzen wieder. Unter *madžom* ist nicht bloß der Kamerunkardamom (*Aframomum alboviolaceum*, K. Schum. und ähnliche Arten) zu verstehen, sondern auch die mit dem Kardamom vorkommenden *Cariophrynium*-Arten mit ihren breiten Blättern.

15. *Maḅūgelan, masabelan, ngōn e pfuń.*
Eifrig mit den Schultern tanzen, langsam durch Hin- und Herwiegen tanzen Mädchen der Pfung.

Sie tanzt eifrig durch Hoch- und Niederziehen der Schulter, sie tanzt langsam durch Hin- und Herwiegen des Körpers, das Mädchen der Mpongwe (Pfung).

Antwort: *nkaba nduan* (Flamme).

Die Mpongwe gelten für die Pangwe als beneidenswerter großer Stamm, weil sie weiter im Westen wohnen und zuerst in Berührung mit den Weißen kamen, die als Abgesandte Gottes, der im Westen wohnt (Sonne!), die Glücksgüter brachten, die die Pangwe für sich ersehnten. Vgl. Tessmann, „Die Pangwe", Bd. I, S. 36.

16. *Bati ba bŭmo ngom, mbiẹ̄[s] dūm.*
Ntum sie schlagen Kriegstrommel, Schlägel aus *Ceiba pentandra.*

Die Ntum schlagen die Kriegstrommel mit einem Schlägel aus *Ceiba pentandra.*

Antwort: *ndūma e mv̰ŏ̰ń* (Donner [grollender]).

Für gewöhnlich ist der Schlägel der Kriegstrommel aus Raphiamark. Die Stärke des Schlages soll dadurch angedeutet werden, daß der Schlägel aus Holz ist, und zwar aus Ceibenholz, da dieser Baum mit dem Donner in Verbindung gebracht wird, vielleicht als Donnerbaum bezeichnet werden kann. Vgl. Stamm *n-dum-a* (Donner) und *dum* (Ceiba).

17. *Ešuma ngbĕ a lude ma mandŏ̰ń a nko.*
Gelbbauchmeerkatze sie schleicht über mir auf schwankem Tau.

Eine Gelbbauchmeerkatze schleicht über mich hinweg auf schwankem Tau.

Antwort: *nnem e mo̰ńgo a mane boniambodo hamoš* (Zauberer von Knabe er macht fertig alte Leute tags.)

Ein Knabe, der Zauberer ist, tötet Erwachsene tags.

Der Zauberer, der heimlich und leise umherschleicht, um sich ein Opfer unter den Alten zu suchen, wird mit der Meerkatze, die leise auf einer Liane über den Jäger hinweggeht und ihn so überlistet, verglichen. (Vgl. S. 698.) Der Zusatz *hamoš* (tags) erscheint mir etwas unpassend, denn die Zauberer „töten" nur nachts, allerdings stirbt dann das Opfer am Tage. Vgl. Zauberglaube in TESSMANN, „Die Pangwe", Bd. II, Abschn. XII, und Rätsel.

18. *Eli da dži ma a fa.*
Baum ihn essen mir auf dem Platz hinter dem Hause.

Ein Baum auf dem Platz hinter dem Hause, dessen Früchte essen sie mir fort.

Antwort: *ngo̰n ea šok a banduman* (Mädchen sie tuschelt mit Liebhabern [jungen Leuten]).

Ein Mädchen, das mit Liebhabern tuschelt. — Wichtig, weil hier der Geschlechtsgenuß mit der Frucht, die gegessen wird, das Weib mit einem Baum verglichen wird. Da das Mädchen — nach Meinung der Abgewiesenen — eigentlich allen jungen Leuten zur Verfügung stehen sollte, so ist der ganze Vergleich mit einem Baume, dessen Früchte hinter dem Rücken des Besitzers etwa von Vögeln fortgefressen werden, sehr bezeichnend.

19. *Eban efō, e jege ntĕm.*
Auf dem Wasser liegender Stamm einer, er reicht hinüber (über den) Kampo.

Ein (auf dem Wasser liegender) Stamm reicht über den Kampo[1] hinüber.

Antwort: *monenga mbo, a pfui etuńga* (Frau eine, sie gebar viel Nachkommenschaft).

Eine Frau gebar viel Nachkommenschaft. — Unter Kampo ist etwas Großes, Mächtiges zu verstehen; eine Frau, die viele Kinder hat, bewahrt die

[1] Vgl. dieselbe Aufgabe mit anderer Lösung S. 717.

Familie vor dem Aussterben, ebenso wie der auf dem Wasser liegende Stamm die Leute von einem Ufer zum anderen trägt.

20. *Otuńga o budu ndži-betulo abā.*
Polyalthia sie hängt herab auf Ndschi-Betulo's Versammlungshaus.

Die *Polyalthia oliveri*, ENGL., *Anonaceae*, hängt auf Ndschi-Betulo's[1] Versammlungshaus herab.

Antwort: *abatuń* (Liebesmedizin der Frauen).

Die Frauen machen eine Medizin, z. B. sie streuen etwas in das Essen des Mannes, den sie lieben, um zu bewirken, daß der betreffende Mann nur für die Frau, die die Medizin machte, ein Auge hat und sie allein liebt.

Die *Polyalthia* ist wegen der Schönheit des Stammes (unten schwarz und oben weiß) bekannt, deshalb auch Liebesmedizin für Männer. Wie nun ein Baum mit hängenden Zweigen das Versammlungshaus des Ndschi-Betulo, seinen ständigen Aufenthaltsort, beschattet, so neigen sich die Gedanken der liebenden Frau dem Liebhaber zu, wo er auch sei.

21. *Ma bůge wui nkŏmokomo, mengkoe ebū.*
Ich nehme aus Honig von *Trachyphrynium*[2], Körbe neun.

Ich nehme Honig aus der *Trachyphrynium violaceum*, neun Körbe voll.

Antwort: *makjī m'onū* (Blut am Finger).

Für uns recht schwer verständlich. — Der Finger wird mit dem *Trachyphrynium* wegen der Stengelglieder dieser Pflanze verglichen. Das Honigausnehmen halte ich für eine Umkehrung, denn man schlägt sich versehentlich mit dem Messer, was unangenehm ist, während man Honig absichtlich nimmt, und das ist, weil es sich um einen Leckerbissen handelt, angenehm. Die Körbe stehen für Blutstropfen. Die Zahl neun, als heilige Zahl (3×3), ist gewählt, weil das Blut wie Eier (beide heißen *makjī*) heilig ist.

Untergruppe *B*.

Parallelen, die im Hauptteil ein Vergleich sind und sonst nur die Beziehung zu den Menschen angeben. Unvollständige Parallelen.

22. *Bo besĕsĕ ba dži tōk fŏ[k].*
Leute alle sie essen Löffel einen.

Alle Leute bekommen einen Löffelvoll ab.

Antwort: *ngomendan* (Mond).

Wie jedes Kind von der Mutter einen Löffelvoll (d. h. gleiches Maß) bekommt, ob es nun artig oder unartig gewesen ist, so werden alle Menschen vom Mond Gottes[3] beschienen.

---

[1] Die Beziehung dieses Namens zu dem Rätsel ist mir nicht klar; *betulo* (Ratten).
[2] *Trachyphrynium violaceum*, RADLK., *Marantaceae*.
[3] Vgl.: Der Himmel läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.

23. *Ma bum ngpō ekọ̄n a nzen ete, e mo nie ą sŏ, a kūn,*
Ich lege in Asche geröstete Plante auf (den) Weg darauf, der Mann da er kommt, er dreht

nie a kūn, nie a kūn.
sie, der er dreht sie, der er dreht sie.

Ich lege eine in Asche geröstete Plante auf den Weg, der eine kommt und dreht sie um, der andere kommt und dreht sie um.

Antwort: *mbim* (Toter).

Er wird von allen Leuten im Dorfe beklagt. — Die Plantenfrucht als Symbol des Mondes (Bösen, Todes) steht für Toter.

24. *Abōk e ne m'ekum e d'ŭm, mo ke lĕ abok.*
Tanz er ist mir auf Baumstumpf der Ceiba, Mann nicht bleiben zurück zu tanzen.

Es ist mir ein Tanz auf dem Baumstumpf der *Ceiba pentandra*, und keinen Mann gibt es, der nicht mittanzt.

Antwort: *oyó* (Schlaf).

Umkehrung: Tanz ist Bewegung, Leben, Schlaf Ruhe, Tod; der Baumstumpf der Ceiba[1] ist hoch oben, das Bett, auf dem man schläft, unten.

Gruppe IV.

Rätsel, bei denen die Aufgabe zwar ganz oder fast ganz (dann mit Ausnahme des Zeitworts) einen Vergleich des zu erratenden Dinges mit einem anderen darstellt, aber dieser Vergleich gründet sich nur auf äußerliche Ähnlichkeit, die jedem Beschauer sofort ins Auge springt, wenn er die verglichenen Dinge kennt.

25. *Ešuma gbwē, e bele ma mata[k] m'ovŏṅ.*
Gelbbauchmeerkatze[2], sie sitzt mir (in der) Gabelung der Copaifera.

Eine Gelbbauchmeerkatze sitzt mir in der Gabelung der *Copaifera tessmannii*, HARMS.

Antwort: *nkō etob* (Luftwurzeln des Ficus[3]).

Die Luftwurzeln gewisser Ficus-Arten hängen vom Baume herab wie die Schwänze von sitzenden Meerkatzen.

26. *Nla[k] a bome o sī.*
Horn es ist eingesteckt unten.

Ein Horn, das in die Erde gesteckt unten.

Antwort: *esun* (Frucht des *Aframomum*).

Die rote Frucht sieht aus wie ein kurzes Antilopenhorn, das mit der Spitze in die Erde gesteckt ist.

---

[1] Wegen der dicken Brettwurzeln wird die Ceiba in einer ziemlich großen Entfernung vom Erdboden abgeschlagen.

[2] *Cercopithecus Grayi*, FRASER.

[3] *Ficus preussii*, WARB., und *Laurentii*, WARB.

27. *Žib e ne mbiẹ̄i akok.*
Sumpfbock er hat die Hufe auf einem Stein.

Ein Sumpfbock tritt mit seinen Hufen auf Gestein.

Antwort *a)*: *abo e nzĕnzăm* (Fuß eines Aussätzigen).

Der Aussätzige geht so, wie ein Sumpfbock auf Steinen, wir würden sagen wie auf Eiern.

Antwort *b)*: *epfē niamodo aboń* (Narbe eines Alten am Knie).

Ein Alter mit einer Narbe am Knie geht auch wie auf Eiern.

28. *Nga-mvọ̄de a vu makọ̆.*
Frau Mvode[1] sie stirbt (an) Kopfflechte.

Antwort: *mvịn etań* (Schmutz vom Trockenbrett).

Ein schmutziges Trockenbrett. Es sieht so aus, wie ein mit Kopfflechte behafteter Kopf.

Gruppe V.

Rätsel, bei denen die Aufgabe wenigstens mit einem Worte oder Begriffe die Lösung, eine Eigenschaft oder Beziehung von ihr genau bezeichnet, aber auch, wenigstens mit einem Worte, ein Vergleich bleibt.

Untergruppe *A*.

Rätsel, bei denen die Aufgabe mit mehr als zwei Worten (bzw. Satzteilen) den Begriff usw. umschreibt.

29. *Ndă a ne m' oko, kaa făn eböbọ̆'s.*
Haus es ist mir dort, und nicht einengen durch Latten (?).

Ein Haus ist mir dort, dessen Wände werden nicht durch Latten festgehalten.

Antwort: *ebē* (Fallengrube).

Bei einem „Haus" denkt jeder an ein auf der Erde errichtetes Bau- oder Schutzwerk, das wenigstens ein Dach zum Schutze der Insassen hat. Hier ist umgekehrt die Grube, ein in die Erde gegrabenes Loch.

30. *Ekādā e ne m' oko, kaa vui osī,, vọ̄ ojob.*
Schlagfalle sie ist mir dort, nicht töten unten, bloß oben.

Ich weiß eine Schlagfalle, was die tötet, liegt nicht unten, sondern oben.

Antwort: *enoń* (Bett).

Dieses Rätsel ist deshalb beachtenswert, weil hier der Schlaf mit dem Tode verglichen wird, das Bett mit der Falle. Im übrigen haben wir bei dem Vergleich des Bettes mit der Falle wieder die Umkehrung. In eine Falle läuft ein Tier unabsichtlich, ins Bett legt sich der Mensch mit Absicht.

---

[1] Name und Beziehung zum Rätsel unbekannt.

31. *Eli e ne m' oko, so o sī,, tsin o job.*
Baum er ist mir dort, Krone nach unten, Stamm nach oben.

Ich weiß einen Baum, dessen Krone steht nach unten und dessen Stamm nach oben.

Antwort: *dü,i* (Nase).

Natürlich muß man an eine Negernase denken.

32. *Eli e ne m' oko, e ne bā bā bā, ka abók.*
Baum er ist mir dort, er ist abzuhauen, abzuhauen, keine Kerbe.

Ich weiß einen Baum, den haut man immerfort ein und doch gibt es keine Kerbe.

Antwort: *ošŭe* (Fluß).

33. *Eli e ne m' oko, mbēde mbok, bǭkōbo-ada*[1].
Baum er ist mir dort, klettern einer, Bokobo-Ada[1].

Antwort: *ndanebubo* (Spinnenwebe).

Gemeint sind die einzelnen Spinnenfäden, die in der Luft schweben und an denen die Spinne sitzt (Altweibersommer).

34. *Ma vüi tīt oko, kaa makjt.*
Ich töte ein Tier dort, kein Blut.

Antwort: *išia* (reife Plante).

Die reife Plante läßt, wenn man sie bricht, wie die Bananen, keinen Saft ausfließen.

35. *Mōt a ne m' oko, a kel ošüšü, kaa mandžim aniū.*
Mann er ist mir dort, er gehen im Fluß unter, kein Wasser in den Mund.

Antwort: *embü,ǫ̊ (Clinogyne schweinfurthiana*, K. SCH.*).*

Vgl. Rätsel.

36. *Mōt a ne m' oko, nge bă fugo, kaa džo.*
Mann er ist mir dort, wenn sie nicht rütteln, er nicht sprechen.

Es ist mir ein Mann dort, wenn man nicht an ihm rüttelt, so spricht er nicht.

Antwort *a)*: *nkū* (Sprechtrommel).

Antwort *b)*: *ngå* (Gewehr).

Antwort *c)*: *mendžåń* (Xylophon).

37. *Mōt a džī m' okō, kaa džī anu, vŏ džī aṷŏ.*
Mann er ißt mir dort, nicht ißt (mit) Mund, bloß ißt (mit) Seite.

Ich weiß einen Mann, der ißt nicht mit dem Mund, bloß mit der Seite.

Antwort: *būbū* (Fleischaufbewahrungskiste).

Diese Kiste vertritt unsere Speisekammer, ist aus Raphiamark hergestellt und hat eine kleine Tür an der Seite, durch welche die Speisen hineingeschoben werden.

[1] Angeblich Name eines Mannes und einer Frau. Erklärung mir unmöglich.

38. *Mote a ne m' oko, ă dżī, be te nnō.*
Mann er ist mir dort, wenn er ißt, sie abziehen Kopf.
Ich weiß einen Mann, wenn der ißt, zieht man ihm den Kopf ab.
Antwort: *nsŏk* (Rindenschachtel).

39. *Mote a ne me mvo[k] oko, a vulu, a nga tade wulu, a toa o moṅgo.*
Mann er ist mir (im) Ort dort, er geht, er lebte zuerst gehen, er war ein Knabe.
Ich weiß einen Mann, der geht noch genau so, wie als Junge.
Antwort: *ošŭe* (Fluß).

40. *Mote a djaṅenăn, a je dżī, nge bă ťuke nie*
Mann er ist aus der Familie der Mutter, er will essen, wenn sie nicht abwaschen ihn
mandżim, kee dżī.
mit Wasser, nicht essen.
Ein Mann aus der Familie der Mutter, der will essen, aber wenn sie ihn nicht waschen, so kann er nicht essen.
Antwort: *biăṅ (malăn)* (Ahnenfigur).
Die Ahnenfigur vertritt nur die Stelle der in einer Tonne aufbewahrten Schädel, die eigentlich gemeint sind. Sie werden bei Ahnenverehrungsfesten und auch sonst mit Rotholz eingerieben, und dann wird ihnen Essen hingestellt (vgl. Rätsel).

41. *Monenga e ne m' oko, a wŏle bē bō̤n, kaa num.*
Frau sie ist mir dort, sie pflegt in Menge gebären Junge, kein Mann.
Ich weiß eine Frau, die hat keinen Mann und gebärt doch Junge in Menge.
Antwort: *ekō̤n* (Plante [weil sie viele Schößlinge hat]).

42. *Ma jĕn bonenga, bi mbe ekŏne, bonenga bete mabum a mabum.*
Ich sehe Frauen, sie waren auf Wanderschaft, Frauen besagte schwanger, schwanger.
Ich sehe Frauen, die von der Wanderschaft kamen (d. h. hier früher nicht waren) und alle sind schwanger.
Antwort: *fun* (Mais)[1].

43. *Nsiṅ a sŏ ma okui, ă siṅ angō̤da akă atăn,*
Ringer er kommt mir von Westen, wenn er ringt Rasselkörbe auf dieser Seite fünf,
aka atăn.
auf jener Seite fünf.
Ein Ringer kommt mir vom Westen, wenn er ringt, hat er fünf Rasselkörbe auf der einen Seite und fünf auf der anderen Seite.
Antwort: *kada* (Krabbe).

44. *ma vui mot oko, okŏṅ, o mbe nie abum a sĭ, o*
Ich tötete (einen) Menschen dort, (das) Messer, es war ihm (am) Bauch unten, mit
wo maba nie a va.
dem ich zerteile ihn für dich.
Antwort: *ažŭ,ť* (Raphiafrüchte).

[1] Wegen der Kolben, die in den Hüllblättern stecken.

Die Raphiafrüchte sind von einem Schuppenpanzer umgeben, sie werden zur Gewinnung von Öl sechs Tage lang unter Bananenblättern und -stammstücken aufbewahrt, dann wird der Panzer abgelöst und die ölreiche Schichte mit Hilfe einer Schuppe des Panzers abgeschält. Vgl. TESSMANN, „Die Pangwe", Bd. I, S. 191.

45. *Ma vuan okó a ngǒk, o ke lŭ̱me nga ndǒn̄-kǭdo abǒn̄.*
Ich werfe zu Steinchen vom Geröll, es geht treffen Frau Ndong-Kodo am Knie.

Ich werfe ein Steinchen vom Geröll, es trifft Frau Ndongkodo am Knie (Ndongkodo bedeutet Frau von Krumm, *ndǒn̄* bedeutet ursprünglich Gestirn, Sonne, ist später auf Menschen übertragen und als Personenname gebraucht, *kǭt* [krumm]).

Antwort: *ngaṅ nkō̱k* (Schößlinge aus einem Zuckerrohrstengel).

Mit dem Steinchen vom Geröll ist der Erdhaufen, den man über den Zuckerrohrsteckling anhäufelt, gemeint.

46. *Bi a tšida, bi k' a majoṅ mabaṅgaṅ, obǭn a kubo ošŭe,*
Ich[1] und Vater, wir gehen zur Familie Mabangang, Perlen sie kollerten ins Wasser,
obon e toa, toa, a buge fe.
Perlen nehmen, nehmen, es bleiben liegen mehr.

Wir, Vater und ich, wir gingen zur Familie Mabangang. Es kollerten Perlen ins Wasser; wenn man von denen immerfort welche wegnimmt, so bleiben doch noch viele liegen.

Antwort: *mölok* (Kieselsteine [Sand]).

47. *Onon a nga, bei a fa e boṅīé akī avǭk, a kŏke*
Vogel er lebt, gebären auf dem Hinterplatz der Mutter Ei eines, es kriechen aus
bon ayūm.
Kinder zehn.

Ein Vogel legt auf den Hinterplatz der Mutter ein Ei, daraus kriechen zehn Junge hervor.

Antwort: *owono* (Erdnuß).

Aus einer Erdnuß, die in die Erde auf der Pflanzung (Hinterplatz der Mutter) gesenkt wird, entstehen viele neue Erdnüsse.

48. *Abe: nkol a sĭ, ma v[ĭ] avōb; abē: a nkol a job, ma vu engonegō.*
Höre: Hügel unten, ich sterbe (an) Kälte; höre: Hügel oben, ich sterbe (an) Wirrnis.

Höre: Am Fuße des Hügels sterbe ich an Kälte; auf dem Hügel sterbe ich daran, daß dort ein Wirrnis ist.

Antwort: *aya* (Fischkörbe, die in ein Wehr gelegt werden, und zwar mit der Mündung der Quelle zu).

Kommt also ein Fisch von der Mündung her, so kann er nicht weiter und „er stirbt an Kälte"; kommt ein Fisch von der Quelle, so gerät er in den Trichter des Korbes, kann nicht wieder zurück und stirbt, weil er nichts gegen das Wirrnis von Stäben machen kann.

[1] *Bia* (wir), *bi a tšida* heißt eigentl. Wir und Vater, d. h. Wir, nämlich ich und Vater.

49. *Bi ya tšida, bi ke ekŏne mayoń bebańgań, tšida ebań*
Ich[1] und Vater, wir gingen für längere Zeit zur Familie Bebangang[2], Vater Bündel
makoń, ma ebań makoń, bi nga so, tšida akoń afo, ma akoń afo.
Speere, ich Bündel Speere, wir lebten zurückkommen, Vater Speer einen, ich Speer einen.

Wir, Vater und ich, wir gingen für längere Zeit zur Familie Bebangang, Vater trug ein Bündel Speere, ich trug ein Bündel Speere; wir kamen zurück, Vater mit einem Speer, ich mit einem Speer.

Antwort: *ndĕnăn* ([Stengel des] *Sarcophrynium velutinum* [Bak.] K. Sch.).

Mit den Speeren sind offenbar die langen Blattstiele gemeint, im übrigen ist mir dies Rätsel unklar.

Untergruppe *B*.

Rätsel, bei denen die Aufgabe mit zwei Worten die Lösung usw. umschreibt.

50. *Ndă a ne m' oko, kaa mbē̆i.*
Haus es ist mir dort, keine Tür.

Antwort: *akjē-kūp* (Hühnerei).

51. *Tit a ne m' oko, mo ke[s] ekī.*
Tier es ist mir dort, Mann kein Speiseverbot.

Ich weiß ein Tier, bei dem gilt für niemand ein Speiseverbot.

Antwort: *besă* (Handelsware [der Weißen]).

Besser und ehrlicher wäre wohl die Antwort: *ntańgan* (Weißer) gewesen, den jeder Neger ruhig bestehlen mag, und den jeder betrügen mag, wenn er nur kann.

52. *Eli e ne m' oko, džina: ebańge mī.*
Baum er ist mir dort, Name: Blinzelaugen.

Ich weiß einen Baum, dessen Name ist: Blinzelaugen.

Antwort: *nlo-džob* (Sonne).

53. *Belibe ne m' okō, mabūge, mabuk.*
Bäume sie sind mir dort, Kerben, Kerben.

Ich weiß Bäume mit lauter Kerben.

Antwort: *bōt, ba bele anīū* (Leute, sie haben Mund).

54. *Ma bă̆ne eli okō, kaa nkŏ̆k.*
Ich hau ab Baum dort, kein niedergefallener Stamm.

Ich haue einen Baum ab, und doch fällt kein Stamm nieder.

Antwort: *nžŭ̆m IV* (*Solanum aethiopicum*, L., ein Nachtschattengewächs, dessen Zweigenden abgekniffen und gegessen werden).

---

[1] Vgl. Note 1, S. 710.
[2] Hängt mit *bian* (Medizin), *ngeńgań* (Medizinmann) zusammen.

55. *Bo ba lude ma nseń, kaa mo ana, ka ntŭm.*
Leute sie gehen über den Dorfplatz, kein Mann nun, nicht Stock.
Es gehen Leute über den Dorfplatz, und kein Mann darunter, der nicht einen Stock hätte.
Antwort: *fŏ* (Nager).
Die Stöcke sind die nackten Schwänze.

56. *Mote a ne m' oko, nge bă lŏ nie aloń kee sŏ.*
Mann er ist mir dort, wenn sie nicht rufen ihn (mit) Flöten, nicht kommen.
Ich weiß einen Mann, der kommt nicht, wenn man ihn nicht heranflötet.
Antwort: *nnŏ* (Fliege).
Die Fliege wird beim Stuhlgang durch das Geräusch der ausströmenden Gase angelockt.

57. *Mot a ne dzaṅgenan, a to mabō̤ ojab, ojab.*
Mann er ist im Geburtsort meiner Mutter, er ist Füße lang, lang.
Ein Mann an dem Platz, wo meine Mutter geboren ist, er hat sehr lange Füße.
Antwort: *undundu* (Pfeffer, *Capsicum*).
Die Wurzeln des Pfeffers sollen sehr lang sein.

58. *Ma bĕdĕ adžab, mbiăń-ešüšü.*
Ich klettere hinauf *Mimusops*, Haltetau aus Raphiamark.
Ich klettere auf den *Mimusops djave (Lan.)* ENGL. mit einem Haltetau aus Raphiamark.
Antwort: *ovo-ngui* (Stachelschwanz-Eichhörnchen [*Anomalurus*-Arten]).
Wenn die mit einer Flughaut versehenen Stachelschwanz-Eichhörnchen ruckweise am Baum hochklettern, sieht es aus, als ob sie ein ganz leichtes Haltetau brauchten. Ein Haltetau aus Raphiamark gibt es in Wirklichkeit nicht, denn Raphiamarkstränge sind das am leichtesten zerreißbare Bindematerial.

59. *Ma so akō̤t, ma k' a akō̤t, ma ke böge ndama.*
Ich komme von Akot (krumm), ich gehe nach Akot, ich gehe tragen Kautschuk.
Antwort: *mentaṅgan* (Weiße).

60. *A tüē mō̤šū,mū, a džogo ekongå.*
Zu nehmen Jüngsten, zu legen ins Gras.
Den Jüngsten nehmen und ins Gras legen.
Antwort: *ngō̤,h* (Reibstein).
Angeblich pflegt eine Frau, die auf Reisen geht, den kleinen runden Reibstein ins Gras zu legen, damit er nicht gestohlen wird.

61. *Bebe bebude, bebude ma otuń akui.*
Gruben bedeckte, sie sind bedeckt mir am Bach im Westen.
Ich weiß lauter bedeckte Gruben am Bach im Westen.
Antwort: *bekoboga be nkomo* (Hüllen der Coulanuß [1]).

[1] Nuß des *Coula edulis*, BAILL *(ewuomo)*.

Bei den Gruben denkt man an eine Vertiefung in etwas, während die Früchte doch eine Erhöhung auf etwas sind. Die Nuß, die hier mit *tit* (Tier oder Fleisch) verglichen wird, das in einer Grube gefangen ist, ist von einer harten Hülle umgeben. Wahrscheinlich kommt *Coula edulis* nur im westlichen Küstennahen-Gebiete vor, nicht mehr im Sanga-Gebiete.

62. *Obebe oa to[k] ma afan etam.*
Kochtopf er brodelt mir im Wald von allein.
Antwort: *ekumu fǭs* (Baumstumpf mit Larven des Palmenrüßlers[1]).

Wie im Kochtopf z. B. Kassaveschnitzel zusammen sind, so sind im Stumpf die eßbaren Käferlarven zusammen. Vermutlich machen die Käferlarven auch ein Geräusch, wie der Kochtopf auf dem Feuer.

63. *Evindi nyo a lime nsa[k] ošŭe.*
Naja-Schlange[2] sie (gerade liegen) kriecht im Sumpfwald am Wasser.
Antwort: *ntum a sī* (Rodung unten).

Gemeint ist der durch das Feuer gebrannte schwarze Streif einer Rodung im Grün des Urwaldes, der aussieht wie eine *Naja* (wörtlich schwarze Schlange), die im Grünen liegt[2].

64. *So a bumo ojōb.*
Antilope[3] sie schläft oben.
Eine Schwarzrücken-Schopfantilope[1] schläft oben.
Antwort: *nin a buge nno* (Laus, sie liegt auf [dem] Kopf).

Die Schwarzrücken-Schopfantilope ist ein Nachttier und ruht am Tage in einem zurechtgemachten Lager im Urwald; damit wird die Laus, die auf dem Kopfe (Haare = Urwald) sitzt, verglichen.

65. *Ngī, e bugebe ma akum.*
Gorilla, er liegt mir ausgestreckt auf (dem) Felsen.
Antwort: *ńin* (Laus).

Beim Gorilla denkt man an ein großes, starkes Geschöpf, die Laus ist das Gegenteil.

66. *Banga-tšida be ne m' oko, vŏ medžǭ a medžok.*
Weiber des Vaters sie sind mir dort, bloß Tanzhauben, Tanzhauben.
Die Weiber meines Vaters haben lauter Tanzhauben.
Antwort: *sam me nkok* (Zuckerrohrblüten).

67. *Bonga-tšida ba žā ba kude mŏvōk a nsa[k] ošŭe.*
Weiber Vaters sie kommen zu klatschen in die Hände im Sumpfwald am Wasser.
Die Weiber des Vaters klatschen in die Hände im Sumpfwald am Ufer.
Antwort: *ebei* (*Pentaclethra macrophylla*, Benth).

---

[1] *Rhynchophorus phoenicis*, Fabr.
[2] *Naja melanoleuca*, Hall.
[3] *Cephalophus dorsalis*, Gray.

Die Schoten der *Pentaclethra* springen mit einem lauten Knall auf und schleudern dadurch die Samen weit fort. Springen mehrere Schoten dicht hintereinander auf, so klingt das tatsächlich wie Händeklatschen.

68. *Nga-tšida a n' nkůna bendēi a nsa[k] ošŭe.*
Frau Vaters, sie hat Herde Enkel im Sumpfwald am Wasser.

Antwort: *atŭ* (Harz).

Unter „Frau des Vaters" ist hier ein Element zu verstehen, denn in ihnen äußert sich Gottes (des Vaters) Wesen fortgesetzt (vgl. TESSMANN, „Die Pangwe", Bd. II, Abschnitt X), sie sind also ein Teil von Gott, ähnlich wie die Frau ein Teil des Mannes ist. Das Harz aber nährt die Flamme, das Feuer. Die Herde Enkel ist aber das neue Harz, das aus derselben Stelle, von der man das alte gewonnen hat, herausfließt.

69. *Nga-tšida a so aluk, mo ka e nie nam.*
Frau des Vaters sie kommt vom Fischtreiben, Mann nicht sie berühren.

Die Frau des Vaters kommt vom Fischtreiben, und man kann sie nicht berühren.

Antwort: *ndžĭne mvē* (Unterseite des Kochtopfes).

Gemeint ist, wenn der Topf vom Feuer kommt, so kann keiner die Unterseite anrühren. Der Vergleich mit dem Fischtreiben bezieht sich auf das Wasser im Topf, in dem etwas gekocht wird.

70. *Nga-tšida a ne nsŏń nsa[k] ošŭe.*
Weib Vaters sie hat ein Grab im Sumpfwald am Wasser.

Die Frau des Vaters hat ein Grab im Sumpfwald am Wasser.

Antwort: *ebĕ mbŏ* (Kassavegrube).

Die Kassave wird vor dem Zubereiten von den Frauen einige Tage in die Moore eingegraben, damit sie ihre Giftstoffe verliert (vgl. TESSMANN, „Die Pangwe", Bd. I, S. 152 ff.).

71. *Abim ava ngem-ewodo, a ngĕn a ndą̆be.*
Größe (Dicke) wie Ngem-Ewodo, er noch eine weiche Stelle auf dem Kopfe[1].

So groß wie bei Ngem-Ewodo[2] und noch mit einer weichen Stelle auf dem Kopfe.

Antwort: *atŭ* (Taro [*Colocasia antiquorum*, SCHOTT]).

Gemeint ist die weiche Stelle, wo der Trieb durchbrechen will.

72. *Andŏk, aluse abui nwŭman, kitase keke fe awŭman.*
Irvingia, nachts viele angesetzt, tags nicht mehr angesetzt.

Eine *Irvingia barteri*, HOOK F., die setzt nachts viele Früchte an, tags nicht mehr.

Antwort: *otite* (Sterne).

---

[1] Bei Säuglingen.

[2] Name und Beziehung zum Rätsel fraglich.

73. *Oa bede a fūa, a sige a nzŏ mabŏ.*
Du kletterst hinauf auf Kerben, du kletterst hinunter auf Glätte mit den Füßen.
Antwort: *nkuṅ* (eßbare Raupe, meist eine Saturnidenraupe).

74. *Ma wŭa kåbad a kólǭgō, a nga, sŏ kaka kólǭgō.*
Ich werfe (ein) Hornvieh[1] in (die) Kletten[2], es lebt, (heraus) kommen keine Kletten.
Antwort: *mbån žŏ̧k* (Elfenbeinzahn).

Hier steht Hornvieh für „Besitztum", denn die Haustiere, Ziege und Schaf, werden nur als Großgeld betrachtet (vgl. TESSMANN, „Die Pangwe", S. 105).

75. *Ma wŭa mfume kåbad a kólǭgō, a nga, sŏ, kaka kólǭgō.*
Ich werfe (ein) weißes Hornvieh in (die) Kletten[2], es lebt, (heraus) kommen keine Kletten.
Antwort: *embü̧ǫ́* (*Clinogyne schweinfurthiana* K. SCH., eine Marantacee mit ziemlich großen, auf der Oberseite glatten Blättern).

Umkehrung: Wie an dem Hornvieh, das in die Kletten geworfen wird, keine Kletten haften bleiben, so bleibt an dem Blatt, auf das der Regen geworfen wird, d. h. fällt, kein Wasser haften. Wenn hier der Regen mit einem Hornvieh verglichen wird, so ist wohl hauptsächlich an die Ziege gedacht, die das Tier des Bösen, bzw. des Mondes[3] ist und im Rätsel als „weiß" ausgegeben wird, weil der Mond auch „weiß" ist. So steht „weiße Ziege" für Mond und dieser für Regen, da er den Regen bringt (vgl. TESSMANN, „Die Pangwe", Bd. II, Abschn. XI, Religion).

Dem Pangwe sind alle diese Gedankenverbindungen durchaus geläufig, und daß die Begriffe durch die Umkehrung einfach auf den Kopf gestellt sind, darin findet er gar nichts. Ein gewöhnlicher Mitteleuropäer errät natürlich ein solches Rätsel niemals.

76. *Ma kīk ndžik a nzen ete, ma ngă so, a ke, gbue*
Ich haue ab Liane auf Weg darauf, ich lebe, (wieder) kommen, zu gehen, antreffen,
alate.
zusammengefügt.

Ich haue auf dem Wege darauf eine Liane ab; wie ich wiederkomme, treffe ich sie wieder zusammengefügt.
Antwort: *nnoṅ e sige* (Treiberameisen-Zug).

77. *Ma bāne ele, e jem o maṅ.*
Ich haue ab Baum, er reicht bis zur Küste.
Antwort: *nzen* (Weg).

Das Wandern wird hier mit dem Abhauen eines Baumes verglichen, gerade wie bei den alten Römern mit dem Pflücken von Blumen.

78. *Endanda a kude abo.*
Gleiten (?) zu stampfen (mit) Füßen (d. h. gehen).
Antwort: *bea* (Kanus).

---

[1] *Kåbad* (Ziege und Schaf).
[2] *Plectranthus* spec.
[3] In vielen Bantu-Sprachen heißt die Ziege geradezu „Mondtier".

79. *Undoṅdoṅebo, nkum ajuš.*
Lange Sache, toter Stamm von *Triplochiton Tessmannii.*

Antwort: *nzen e n' ojab* (Weg, der ist lang).

Ein langer Weg (vgl. Rätsel 67).

80. *Ongădengăde, medžī mevolok.*
Kreuz- und Quergeflecht, Wurzeln der *Bridelia stenocarpa* MUELL. *Arg.*

Antwort: *akuluo* (Handrücken).

Gemeint sind die Falten der Haut, die gerade beim Neger besonders deutlich hervortreten.

Untergruppe *C.*

Rätsel, bei denen die Aufgabe mit nur einem Wort (meist dem Subjekt) die Lösung umschreibt.

81. *Bo be ne m' oko, betŭne betun.*
Leute sie sind mir dort, kurz, kurz.

Ich weiß Leute, die sind ganz ganz kurz.

Antwort: *mašu* (Sandflöhe).

82. *Tīt e ne m' oko, kă vu olăm.*
Tier es ist mir dort, nicht sterben in Zugfalle.

Ich weiß ein Tier, das wird nicht von der Zugfalle gefangen.

Antwort: *mvöṅ* (Regen).

83. *Tīt e ne m' okō, koa nzăm, vo a nī aniū.*
Fleisch[1] es ist mir dort, nicht pikant, bloß zu stecken in Mund.

Antwort: *nduan* (Feuer).

Wenn man ein glühendes Kohlestückchen angefaßt hat, so leckt man den Finger der Kühlung wegen ab.

84. *Onon o ne m' oko, a buge a si,, duma ya bon ojob.*
Vogel er ist mir dort, er sitzt geduckt unten, Nest und Junge darüber.

Antwort: *nsó* (*Sarcodaces odoc*, BL.)

Der Fisch läßt soviel Schaumblasen steigen, bis ein kleiner Schaumberg entstanden ist, und legt darunter seine Eier ab. Dann hält er sich unter diesem „Nest" auf, um die Eier und später die Jungen zu beschützen.

85. *Eli e ne m' oko, kiai a ndĕn, tsĭn a vetsaṅ.*
Baum er ist mir dort, Blatt groß, Stamm dünn (klein).

Ich weiß einen Baum, dessen Blatt ist groß und der Stamm sehr dünn.

Antwort: *ndĕnăn* (*Sarcophrynium velutinum* [BAKS.], K. SCH.).

Ndĕnăn ist eigentlich bloß der Stiel, die Blätter heißen *kiai*, *okiāĭkūī*, danach auch die ganze Pflanze ebenso.

[1] *Ĭīt* (Tier und Fleisch).

86. *Ošüe e ne m' oko, ke a vulu.*
Wasser es ist mir dort, nicht zu fließen.
Ich weiß ein Wasser, das fließt nicht.
Antwort: *nkōk* (Zuckerrohr).
Gemeint ist der Zuckersaft, der nicht ausfließt[1].

87. *Etune mot adaṅ ntĕm niē, maboṅ.*
Kleinheit von Mann er geht über (den) Kampo, bis zu den Knien.
Ein kleiner Mann geht durch den Kampo, das Wasser reicht ihm bis zu den Knien.
Antwort: *ndjăṅ* (Taumelkäfer).

88. *Otŏtum a sŏ ojob, a toa na: kjĕgĕlĕ, kjĕgĕlĕ, kjĕgĕlĕ.*
Kleine Sendung sie kommt von oben, sie schon so: hin- und herrollen, rollen, rollen.
Eine kleine Sendung kommt von oben und schon rollt sie hin und her.
Antwort: *akje-kup* (Hühnerei).
Gemeint ist, wenn ein Huhn ein Ei gelegt hat, rollt dies hin und her.

89. *Atum a tele a nzen akui, kaa kui a dža.*
Sendung sie liegt auf Weg im Osten, sie nicht erreicht Dorf.
Antwort: *ekūt abī* (älterer Kothaufen).

90. *Ndă a ne m' oko, kaa makŭn.*
Haus es ist mir dort, keine Pfeiler.
Antwort: *ndžob* (Himmel).

91. *Eban efo, e jege ntem.*
Auf dem Wasser liegender Stamm einer, er reicht hinüber über den Kampo.
Ein auf dem Wasser liegender Stamm reicht über den Kampo.
Antwort: *ndanebubo* (Spinnenwebe).
Gemeint ist der einzelne Faden mit der Spinne (Altweibersommer), der über den Kampo fliegt.

92. *Mot a ne m' oko, e sŏ, kaa jidi bot, mole kaa jĕn.*
Mann er ist mir dort, er rauft, nicht schlägt Leute, Mann nicht zu sehen.
Ich weiß einen Mann, der schlägt nicht, der rauft die Leute und ist doch nicht zu sehen.
Antwort: *okuš* (Wirbelsturm *[Tornado]*).

93. *Mote a šiṅ okō, a bō o sī.*
Mann er ringt dort, er liegt auf der Erde.
Da ringt ein Mann und schon liegt er auf der Erde.

---

[1] Noch viel zutreffender wäre die Antwort: *angüngŭī-ndžīk III. Dichapetalum holosericeum*, ENGL., eine Liane, die ungeheure Mengen Wassers enthält, das nicht ausfließt, wenn die Liane durchgeschlagen wird (wegen des Luftdruckes), sondern erst, wenn ein Stück abgeschlagen wird.

Antwort: *ekekiai-asǒń* (Hüllblatt des Schirmbaumes [*Musanga Smithii*, R. Br.]).

Das Hüllblatt ist ziemlich glatt, und wenn ein Wanderer drauf tritt, so strauchelt er (er ringt anscheinend mit der Luft), liegt aber schon auf der Erde.

Gruppe VI.

Rätsel, bei denen die Aufgabe auf die Lösung, eine Eigenschaft oder Beziehung von ihr wortwörtlich zutrifft, also negativ ausgedrückt, kein Wort die Lösung usw. umschreibt.

Untergruppe *A*.

Rätsel, bei denen der Aufgeber ein Geräusch nachahmt (mit oder ohne Zusatz) oder seinen Worten eine Bewegung hinzufügt, die die zu erratende Sache näher bezeichnen soll.

94. *kō̱dokō̱do.*
Laut nachahmend für Stampfen.
Antwort: *mońgo a kōde mbe ńie* (Knabe, er stampft auf der Veranda der Mutter).
Ein Knabe tanzt (auf der Veranda) vor dem Hause seiner Mutter.

95. *Ma sǒ gbă, ma kě gbă.*
Ich komme bums, ich gehe bums.
Antwort: *obāk* (straucheln).

96. *Ma sǒ wō̱rᵐ, ma kě wō̱rᵐ.*
Ich komme rauschen, ich gehe rauschen.
Antwort: *ekō̱k* (*Panicum sulcatum*, Aubl., ein breitblättriges Gras, das viel an Wegen wächst und beim Gehen zurückrauscht).

97. *Lŏlŏlŏ.*
Zickzack (hin und her).
Antwort: *mv̱ă o mbüē̱* (*Barbus quirali*-Fische im flachen Wasser).
Die Fische schießen, wie bei uns die Fische auch, besonders z. B. Stichlinge, im Zickzack von der einen Seite zur anderen.

98. *A zŏm anē̱.*
Etwas Abhängendes hinten.
Antwort: *ngĕm osōk* (Schwanz der Rollschwanzmeerkatze).

99. *Ongădengǎde, medžī m' eli.*
Kreuz- und Quergeflecht, Wurzeln eines Baumes.
Antwort: *ewolok (Bridelia stenocarpa.* Muell Arg., *Euphorbiaceae).*
Vgl. Rätsel 89.

100. *Ngūm elīk, ńie avǎ.*
Eigener verlassener Platz, bis hierher.
Ein eigener verlassener Platz bis hierher (d. h. bis zum Hals).
Antwort: *elīk e mabada* (verlassener Platz für Frambösiekranke).
Frambösiekranken werden ganz kleine Hütten abseits vom Dorf gebaut,

101. *Ekuď ana.*
Block so (d. h. so ein Block).
Antwort: *nnŏń abĭ* (Kothaufen [eigentl. Tau von Kot]).
Vgl. *nnŏń e sige* (Treiberameisen-Zug) Nr. 76.

Untergruppe *B.*

Rätsel, bei denen der Aufgeber, ohne ein Geräusch nachzuahmen oder eine Bewegung zu machen, eine Tatsache feststellt.

102. *Mōt a ne m' oko, a vulu ané a mada.*
Mann er ist mir dort, er geht als wie (wenn) er läuft.
Antwort: *mesíne* (Zweirad).

Aufgegeben von einem Ntum, der an der Küste gewesen war; er hatte sich dieses Rätsel wohl selbst ausgedacht.

103. *Ajoń a ne m' oko, menšute menšut.*
Familie sie ist mir dort, schwarz, schwarz.
Ich weiß eine Familie, die ist ganz ganz schwarz.
Antwort: *metŏtom* (Fische, *Marcusenius sphecodes* [Sauv.]).

Dieses Rätsel wurde von meinen übrigen Fangs nicht geraten und als „nicht gut" bezeichnet.

104. *Ajoń a ne me mvo[k] oko, o tade du kikitäse-ngungueke, koa*
Familie sie ist mir im Ort dort, sie seit Anfang weinen, morgens bis abends, keine
mige a mĭs.
Tränen in den Augen.
Ich weiß eine Familie, die weint seit Anfang von morgens bis abends und hat doch keine Tränen in den Augen.
Antwort: *mvu* (Hunde).

Die Hunde bellen in Afrika nicht, sondern sie heulen, und zwar recht jämmerlich.

105. *Nguda ajoń a ne m' oko, kaa v̲ĕi.*
Ganze Familie sie ist mir dort, nicht Wasser lassen.
Ich weiß eine ganze Familie, die kein Wasser läßt.
Antwort: *kub* (Hühner).

106. *Eli e ne m' oko, ka a ku kiai.*
Baum er ist mir dort, nicht fallen lassen Laub.
Ich weiß einen Baum, der sein Laub nicht abwirft.
Antwort: *alĕn* (Ölpalme).

Während alle anderen Bäume ihr Laub wechseln, wie bei uns auch, behält die Ölpalme ihre Blätter, ähnlich wie bei uns im Winter die Tannenbäume ihre Nadeln.

107. *Džum e ne m' oko, o fañan a yen bebe, ka se bī ą mo.*
Ding es ist mir dort, du zu sehen nahe, nicht fangen mit Händen.
Ich weiß ein Ding, das . . .
Antwort: *džob* (Himmel).

107*a*. *Džum e ne m' oko, o ta a bębę, mę̄kon nam.*
Ding es ist mir dort, du siehst (es) nahe, du wähnst zu greifen.
Ich weiß ein Ding, das siehst du so nahe, daß du wähnst, du könntest es greifen.
Antwort: *džob* (Himmel).

108. *Džum e ne m' oko, kă vu olăm.*
Sache sie ist mir dort, nicht sterben (in) Zugfalle.
Ich weiß ein Ding, das wird nicht in der Zugfalle gefangen.
Antwort: *mvöń* (Regen).

109. *Džum e ne m' oko, mo ke sa džīme.*
Ding es ist mir dort, Mensch nicht verfehlen.
Ich weiß ein Ding, das verfehlt kein Mensch.
Antwort: *aniā* (Mund).

110. *Ba lume ma atum, kaa fōk.*
Sie schicken mir Sendung, keine Holzwürmer.
Antwort: *mvō̤t* (Messing oder Messingschmucksachen).

111. *Ma nga džŭmělě ošüe, a džŭmělě, džŭmělě, džŭmělě, ma nga*
Ich lebte durchgehen (durchs) Wasser, durchgehen, durchgehen, durchgehen, ich lebte
ke fe a küe ą kīń ajȧt, a ndöge, ane fǫ́ abō̤.
wieder mehr zu erreichen das Ufer jenseitige, zu sehen, wie ein fremdes Hautgewächs am Bein.
Antwort: *esĭsȧ́* (abgefallenes, verfaultes Blatt im Wasser [das am Bein haften blieb]).

112. *A bodo ana, a săm ana.*
Aufheben nun, ausbreiten[1] nun.
Man hebt auf, es streckt sich wieder aus.
Antwort: *ažǫ́ń* (*Solanum melongena*, L., *var. inerme*, HIERN).
Die Zweige fallen gleich wieder zurück, wenn man die Pflanze aufhebt.

113. *A dža[k] aniu, a săn aniu.*
Essen mit dem Munde, sich entleeren aus dem Munde.
Antwort: *ngǒm* (Zwergflughund [*Scotonycterus zenkeri*, MATSCHIE]).

Dieses von einem Jaunde berichtete Rätsel wurde von keinem meiner Ntum oder Fang geraten, auch wollten sie nicht glauben, daß er sich „aus dem Munde entleerte". Offenbar speien die Zwergflughunde eine Art Gewölle aus.

[1] Von *săm* (Strahl), also eigentl. ausstrahlen.

II. Klasse.

Rätsel, bei denen die Antwort der Frage in ihren einzelnen Teilen entspricht, d. h. bei denen die Antwort die Ausdrücke der Frage, da, wo sie mit ihr übereinstimmt, anwendet, wo sie nicht mit ihr übereinstimmt, durch entsprechende ersetzt.

114. *Batī ba ludege nzö e ngbwă.*

Die Ntum sie gehen vorüber am Leoparden auf der Warte (der auf einer Warte, d. h. auf einem Baume auf der Lauer liegt).

Antwort: *ošüe a ludege kiṅ ebó* (Wasser, es geht vorüber am Ufer-Bord).

115. *Osŏ'n a nga bĕt, kaa fūĕ, a nga sīge, a nto a fūĕ.*

Eichhörnchen[1] es lebt herumklettern, keine Kerbe, es lebt hinunterklettern, es ist schon da eine Kerbe[2].

Antwort: *ngo̱n a nga ke a lŭk kaa mo̱n a nga būlan a nto a mo̱n* (Mädchen, es lebt gehen zu heiraten, kein Kind; es lebt zurückkommen, es hat schon ein Kind).

Wie ein Baum etwa beim Farmschlagen oder sonstwie eine Kerbe auf ganz natürliche Weise bekommt, so bekommt eine Frau ein Kind.

116. *Makŭ[k] a ma kǭĕ*[3], *ma buge bañžŏ[k] elĭ.*

Archachatina marginata var.-Schnecken[3], sie zerbrechen ? -Baum[4].

Antwort: *mo̱n a buge ńie mabei* (Kind, es zerbricht der Mutter die Oberschenkel).

117. *Nzö, a bugebe bemvio̱'ṅ (embio̱ṅ?) etĕ.*

Leopard, er liegt geduckt zwischen den *Ficus globicarpa* (WARB.) drinnen.

Ein Leopard liegt geduckt zwischen den *Ficus globicarpa*, WARB., drinnen.

Antwort: *ndĕm a bugebe masuṅ etĕ* (Zunge, sie liegt gebückt [zwischen] den Zähnen drinnen).

118. *Ejinejine ngo̱n, a jine andŭṅ.*

Verstecktes Mädchen, es sitzt versteckt im *Meleguesa*-Pfeffer[5].

Antwort: *ekiē-nku, a jine nana a bŭ* (Klumpen Salz, er sitzt versteckt meiner Mutter in der Speisekiste).

Der Salzklumpen, im anderen Salz versteckt, liegt, in einem Blatt eingewickelt, in der Speisekiste unter anderen Speisen.

---

[1] *Sciurus lemniscatus* LECONDE, Schwarzstreifeneichhörnchen.

[2] Hierfür hörte ich einmal folgende Wendung, die wohl als Mißverständnis bezeichnet werden muß:

Oso̱n a nga bĕde, kaa fe̱a. (Ameise [*Cremastogaster atriasula*, EM.] sie lebt hinaufklettern, kein Haltetau.)

Die Antwort sollte dieselbe sein wie bei 115.

[3] Var. *nigrofasciata*, THIELE.

[4] *Bañžŏ[k] elĭ*, mir nicht näher bekannter Baum mit hartem Holz.

[5] *Aframomum melegueta*, K. SCHUM.

119. *Akŏń afǭ, e mane nkûna ngūī.*
Speer einer, er macht fertig Herde Schweine.

Antwort: *okŏk ofǭ, e mane džăd e ngôn* (Klopfer einer, er macht fertig Korbteller mit Ngon[1]).

120. *Bǭbe wū,t ba yale (yadebe) a nko[k] a bebai.*
Junge Bienen[2] sie sitzen geduckt am niedergefallenen Stamm der *Penthaclethren.*

Antwort: *masuń ma yale (yadebe) ańū,* (Vorderzähne, sie sitzen geduckt im Munde).

121. *Abok a mvai, nguman a fań.*
Tanz bei den Mvai, feine Kleidung bei den Fang.

Antwort: *abōk ekań, e bede makoń ensisim* (Tanz der Eleusine, sie legen hinauf Speere auf); vgl. Nr. 127.

Tanz der Halme von *Eleusine indica L.* (GÄRTN.), die sich auf die . . . legen.

Die Eleusine-Halme tanzen im Winde und legen sich wie Speere auf die . . ., für die sie sozusagen einen Kriegsschmuck bilden.

122. *Nkui a vǫ̂t a bę̂de azŏń.*
Zwerg er ist unfähig[3] zu ersteigen *Solanum melongena L.*[4]

Antwort: *ndĕm a vǫ̂t a năm e džū,t* (Zunge, sie ist unfähig, zu berühren Nase).

123. *Ošü, n' evēvĕ, mōne ngǭ a lige a bobĕlăn.*
Wasser, ist ganz ausgetrocknet, kleiner Wels[5] er bleibt zu zappeln.

Antwort: *masŭń ańū,, ne kūkū, ndĕm a lige a bŏbĕlan* (Zähne[6] des Mundes sind längst ausgefallen, Zunge, sie bleibt sich zu bewegen).

124. *Ekūkūba a nkok, ke šub mvię́de (mvǭde) ngī,.*
Ausgehöhlter, niedergefallener Stamm, und nicht fehlen Haare (des) Gorilla.

Antwort: *džā kee sub nnem* (Dorf, es nicht fehlt Zauberer).

Auch für Pangwe nicht leicht zu raten.

125. *Ošŭe nžumelă, nžumela niē otuń.*
Wasser darin gehen, darin gehen bis zum Bach.

Antwort: *nzŏk a nĕ buēbuē, niē ngǫ́* (Elefant er ist langsam ganz verdorben, bis [zum] Rüssel).

---

[1] Ngon, *Cucumeropsis edulis,* COGN. Die Kerne werden aufgeklopft, um den schmackhaften Inhalt zu genießen.

[2] Honigbiene heißt *ńū t,* Honig *wū,t, mǭne wū,i,* Mehrzahl, *bǭbe wū,t* ist eine besondere Bienenart.

[3] Eigentl. ist müde, hier im Sinne von unfähig sein.

[4] *Solanum melongena* L. var. *inerme* HIRN., Eierfrucht. Niedriges aufrechtstehendes Gewächs.

[5] *Clarias walkeri,* ETHR.,

[6] Eigentl. Vorderzähne.

126. *Ma kele too ndö[k] a ndā nana, ma labe abŭn*
Ich gehe nehmen Kalebasse aus Haus meiner Mutter, ich schöpfe (auf) Wasserplatz
a nsālaṅ, kaka zĕ, ma labe fe abuṅ e biēnemajoṅ, kaka zĕ,
von Nssälang, nicht voll, ich schöpfe weiter (auf) Wasserplatz von Biänemajong, nicht voll,
ma nga ke fe lab abŭṅ alĕn, ndŏk e zĕ.
ich lebte gehen weiter schöpfen (auf) Wasserplatz von Alen, Kalebasse sie voll.

Antwort: *moṅgo a ke a dzī e ma menda, kaka zĕ, a ke fe a dzī e nda ńie, a zĕ* (Knabe, er geht zu essen in andere Häuser, nicht voll, er geht weiter zu essen im Haus der Mutter, er voll).

127. *Abōk a mvai, nguman a faṅ.*
Tanz bei den Mvai, feine Kleidung bei den Fang.

Antwort: *ejō abo, mesim e nnem* (Dorn im Fuß, Schmerzen im Herz).

Umkehrung: Tanz und feine Kleidung sind angenehme Dinge, Dorn im Fuß und Schmerzen unangenehme (vgl. Rätsel 121).

128. *Ma tele alam oko, kaa vui kō[s] fe, vo mvaa.*
Ich stelle auf Fischfalle dort, nicht töten Fische andere, bloß *Barbus quirali*, THOMIN.

Antwort: *biăṅ kaa vüi miēmiē, vo bojem* (Medizin nicht töten Lichtmenschen, bloß Zauberer).

Die Medizin, welche bei Todesfällen, die durch Zauberer verursacht sein sollen, auf dem Grabe des Toten gemacht wird, vernichtet nach dem Glauben der Pangwe nur die Zauberer, nicht unschuldige Menschen (Lichtmenschen).

129. *Malăm-ekūdū, e sösöne nkō, e mane bojum*
Fallen (von der Art) Schlagfalle, auf dem Rücken des Berges, sie machen fertig Alte
e mvön.
von Mäusen [1].

Antwort: *nnem e moṅgo a mane boniambode* (Zauberer von Junge, er macht fertig alte Leute).

Ebenso wie die Schlagfallen alte schlaue Kurzschwanzmäuse töten, so töten Jungen, die Zauberer sind, alte Leute, trotzdem sie sonst gewitzigt sind.

130. *Nsiso a bede ntĕm oṿoṅ, ovöṅ wo je buge.*
Honigsauger er sitzt auf dem Ast der Copaifera, Copaifera sie wird brechen.

Ein Honigsauger sitzt auf dem Ast einer *Copaifera Tessmannii*, HARMS, die Copaifera wird brechen.

Antwort: *e džum a ke o dzī,s, dzī,s da je tsŭbe* (ein Ding es geht ins Auge, es wird auslaufen).

Ein kleines Ding geht ins Auge, das Auge wird auslaufen.

Ein Honigsauger ist etwas ganz unsagkar Kleines, die *Copaifera Tessmanii*, HARMS, aber der gewaltigste Baum des Pangwe-Gebietes (vgl. Sprichwort).

---

[1] Kurzschwanzmaus, *Mus univittatus*, PETERS.

131. *Tsīte melāk ke ńia mbōk.*
Tiere mit Hörnern nicht hineingehen (in) Höhlung.

Antwort: *bońie-ngǭn, ke ńia aba* (Schwiegermütter, nicht hineingehen ins Versammlungshaus).

Das Schamgefühl verbietet den Schwiegermüttern, sich im Dorfe ihres Tochtermannes öffentlich, d. h. auf der Dorfstraße oder im Versammlungshaus zu zeigen. Bezeichnend ist der Ausdruck *tītɛ melak* (Tiere mit Hörnern oder Hornvieh), weil diese in Beziehung zum Kult des Bösen steht, jedes Geschlechtliche aber auch etwas „Böses" im religiösen Sinne ist[1].

132. *Nzɛ̌n e bonšü,e e né kangă.*
Weg der Eidechsen er ist (im) Riedgras.

Antwort: *nzɛ̌n e bonie-ngǭn e n' áfa* (Weg der Schwiegermütter er ist hinter den Häusern).

Wie die Eidechsen sich ungesehen durch Riedgras schlängeln, so gehen die Schwiegermütter auf dem Weg hinter den Häusern zu ihrer Tochter (jedes Pangwe-Haus hat zwei Türen, eine, die auf den Dorfplatz, und eine, die auf den Platz hinter dem Hause *[afa]* hinausgeht).

133. *Bonšŭ,e, nzɛ̌n e mandɛ́i.*
Eidechsen, Weg auf den Türpfosten (d. h. die Pfosten, die im Hause zu Seiten der Türe stehen).

Antwort: *bonie-ngǭn, nzɛ̌n e mafă* (Schwiegermütter, Weg auf dem Teil hinter den Häusern).

Der Vergleich der Schwiegermütter mit Eidechsen ist insofern nicht allzu galant, weil die Eidechse der Schöpfungssage nach die schlechte Nachricht von der Strafe des Todes für die Sünde des Geschlechtsverkehrs den Menschen überbrachte. Damit wird auf das Weib als Ursache alles Übels hingewiesen. Die Schwiegermutter aber als Gebärerin der Frau ist das Weib par excellence[2].

134. *Atüē mvŏn̄ a tšube mfăn akŏm.*
Durchgefallener Regen er durchdringt Brettwurzel von Terminalia[3].

Antwort: *isi a tšube egbwüigbwüe n̄nŏ* (Haar, es durchdringt kahlrasierten Kopf).

Auch hier ist eine Umkehrung da: In der Aufgabe sickert der Regen von außen nach innen durch, und zwar durch etwas äußerst Hartes, Brettwurzeln der Terminalia (in Wirklichkeit natürlich unmöglich), in der Lösung aber wächst das Haar von innen nach außen.

---

[1] Vgl. auch G. TESSMANN, „Die Pangwe", Bd. I, S. 202.

[2] Als Anmerkung bringe ich folgendes Rätsel, das mir eine Umkehrung von Frage und Antwort des Rätsels 133 zu sein scheint:

Boniengǭn ba lude ma nzen a mpfa (Schwiegermütter sie gehen auf dem Weg hinter den Häusern).

Antwort: *bonšüe* (vgl. Rätsel 132).

[3] *Terminalia superba.* ENGL. und DIELS.

135. *Angbwẹ̄wō̤do ya bakōn ba te a madžŏ, kene moṅgoa*
Angbwäwodo[1] und Bakon[2] sie besprechen einen Rechtsstreit, nicht wenn Knabe er
so, adžŏ kaa măn.
kommt[3], Rechtsstreit kein Ende.

Antwort: *mote aṳ̄ okō, mote aṳ̄ oko, kene ndža a so, džī kaa juṅ* (Eins vom Feuerholz hier, eins vom Feuerholz da, wenn nicht Zündholz[4] es kommt, Feuerstelle sie nicht heiß).

In diesem Rätsel tritt die bei den Pangwe häufige Umkehrung zutage: In der Aufgabe sind die beiden Häuptlinge (durch das Reden) heiß und würden nicht kalt, wenn sie nicht essen müßten. In der Lösung ist die Pointe: Die beiden Stücke Feuerholz sind kalt und würden nicht heiß, wenn nicht das Zündholz käme.

136. *Obebe o kŏle ma mandŏṅ (= ndŏṅ).*
Töpfchen es hängt mir an etwas Schwankem.

Antwort: *ebō̤n e kŏle ma adžăb* (Frucht des Mimusops, sie hängt mir am *Mimusops djave (Lan.)*, Engl.

137. *Bakōn ya angbwẹ̄wodo*[5] *ba wō̤de a yĕn a zĕ.*
Bakon und Angbwäwodo sie sind unfähig zu sehen sich.

Antwort: *metōṅe mesŏṅ ba wō̤de a yĕn a zĕ* (Dorfplatz und Dorfplatz sie sind unfähig, zu sehen sich[6]).

---

[1] Häuptling von Ndschäbot (Fam. Essauong) Fang-Gebiet.
[2] Häuptling von Alen (Fam. Essauong) Fang-Gebiet.
[3] Der das Essen bringt.
[4] Kleines brennendes Feuerscheit zum Anlegen des Feuers.
[5] Vgl. Nr. 135.
[6] Dieses Rätsel ist mir nicht recht klar, vielleicht mißverstandene Form?

La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine).

Par le P. J. Dols, C. M. I., missionnaire au Kan-sou.

(Suite.)

IIIe Partie. — Les Funérailles.

1er CHAPITRE:

Introduction.

Qu'est-ce que mourir? Selon les anciens, «mourir» veut dire «monter et descendre», c'est-à-dire l'âme supérieure *(hoen)* monte au ciel et son *p'ai*, l'âme inférieure, descend en terre.

L'homme après la mort retourne à la terre et ce qui y retourne s'appelle *koei* 鬼; et l'esprit de l'homme monte au ciel devenant brillant *chen* 示申. Voilà le terme et l'origine des *koei-chen*, des esprits. *Chen* sont des esprits supérieurs qui président au bois, au feu, les *koei* aux métaux et à l'eau.

Mais je laisse aux philosophes les théories philosophiques, c'est l'ethnologie du peuple qui m'intéresse.

Pour le peuple chinois, «mourir» veut dire: être reçu par l'esprit *Tch'eng-hoang*, protecteur d'une ville avec la même jurisdiction sur les défunts que le mandarin du monde des vivants; ou bien on dit: *Lao-t'ien-ie* (Monsieur le Ciel) a reçu son âme *cheou t'a-ti hoen*, c'est-à-dire il est mort, ou bien: *mo tsai*, il n'est plus, *toan-k'i leao* l'haleine est coupée, *kouo-k'in leao* il est passé; *hia leao tchoang-leao* il est descendu du lit, il est déposé sur le sol, ou *pou tchong yong leao* (plus bon à rien) c'est fini, ou bien: *ts'ang-leao* ou *tch'ang* il s'est enterré sans règles; ce dernier se dit d'une personne qui s'est suicidé, enfin, il a avalé sottement sa dernière bouchée de *k'i* 氣 [1].

D'après la théorie chinoise, le suprême mouvement n'est pas une expiration mais une inspiration. Pour que le moribond passe plus vite (comme je raconterai plus tard), un des assistants tient une main devant la bouche de celui-ci.

Que suit-il dès que le moribond a passé?

Comme chez les Egyptiens, où l'âme se rend au tribunal d'Osiris pour y être jugée par les 42 juges, de même le peuple chinois croit que l'âme se rend directement à la pagode de l'esprit *Tch'eng-hoang*, pour y être jugée par le roi des enfers *Yen-wang* et ses juges.

Photo I représente *Yen-wang* jugeant en présence des satellites un Chinois décédé. Voilà une preuve comment les Chinois se représentent les âmes.

---

[1] *K'i* vapeur, haleine, humeur, influence. C'est un fluide subtil, ignoré par les Chinois, mais jouant un grand rôle dans leur langage: *tso-k'i fa-k'i* se fâcher, *ming-k'i* renommée, *kien-k'i* électricité (fluide céleste), *tan-k'i-azote*, *tch'ou k'i* externer sa colère, se venger; *tch'ou leao k'ou tch'ang-k'i* une longue bouffée d'air, souspirer.

Photo I du P. DOLS.

Le roi des enfers. Ames des défunts devant le juge.

L'âme arrive représentée en voyageur, portant son sac à sapèques, en costume de cérémonie (chapeau, bottes et long habit), c'est-à-dire l'âme existant avec son corps, au courant des affaires de ce monde, s'y intéressant, y intervenant.

Ces jours-ci, entrant dans un temple, je voyais que la statue du dieu de l'enfer tenait dans ses mains une lettre. Voici la traduction: «Nous X faisons savoir aux âmes de nos ancêtres XX que notre fils est gravement malade, nous implorons leur assistance que notre fils guérisse. Tel mois, tel jour, telle heure.»

Cette lettre était écrite pour être brûlée au 15ième jour du mois.

Qu'est-ce que l'âme?

Les philosophes distinguent deux âmes, le *hoen*, celle que la mort sépare du corps, et l'autre qui reste unie au cadavre.

Pour le peuple, l'homme a trois âmes: l'âme par excellence *p'an chen hoen*, la deuxième âme *eul hoen* et l'âme terrestre *t'ou-hoen*, c'est-à-dire âme de terre.

Une des âmes, pas encore réincarnée, erre sur la terre pendant un temps, soit en punition, soit volontairement pour se venger de ses ennemis.

L'âme terrestre erre autour de la tombe et peut s'en aller, c'est une âme vengeresse.

L'âme *pan chen* va se fixer dans la tablette des ancêtres, c'est un esprit protecteur de la famille, mais pourra devenir terrible pour des étrangers.

Les deux autres âmes *(hoen)* sont des *koei*, des revenants (des spectres, des fantômes, à deux yeux, ou bien sans têtes).

Quand un homme est engendré, son *p'ai* se forme, puis son *hoen*. Et dans le cas où l'homme s'assimile les essences de beaucoup d'êtres, il devient fort, et après sa mort redoutable, surtout s'il a bien mangé et bien bu.

Deviennent aussi des *koei* les âmes des hommes morts par accident, ou par male-morts, poursuivis et assassinés par d'autres *koei*, âmes vengeresses.

Et la raison en est que le destin de chacun est fixé, et l'heure de la mort est écrite dans le livre de vie, tenu par les juges de l'enfer; l'heure arrivée de mourir, un satellite de l'enfer va chercher l'âme pour la conduire aux enfers. Un homme mort par accident, son âme n'étant pas emmenée par les satellites, ne trouvera pas la route des enfers, elle devient errante et vengeresse.

Aussi, comme j'expliquerai plus tard, quand un meurtre a lieu, le mandarin du monde des vivants doit annoncer par lettre la mort de cet homme. Cette lettre écrite sera brûlée devant la statue de l'esprit *Tch'eng hoang*, et le juge des enfers enverra des satellites pour chercher et emmener cette âme.

Les *koei* qui n'ont pas de quoi vivre, rôdent partout et tourmentent les vivants de mille manières. Maintes superstitions sont inventées pour apaiser ces *koei* errants, qui reviennent surtout pour jouir des offrandes offertes aux âmes des ancêtres. (Nous en verrons des exemples.)

Pendant la nuit de 19 décembre 1910, un Chinois, pour éviter les douanes, était tombé d'une montagne, mort, avec une charge d'opium. Le lendemain, on trouvait le cadavre, et voilà, disait-on, un homme injuste devenu un *koei*, et assassiné par un *koei* d'opium.

Les voisins du lieu où gisait le cadavre, avaient peur que cette âme vengeresse ne causât des malheurs. Ils achetèrent un cercueil, n'osant pas la

mettre dans une pagode, de peur de ce *koei* errant, et chaque jour, matin et soir, ils faisaient des offrandes. Le cercueil est resté sur la route publique dix jours, jusqu'à ce que la famille du défunt est venue chercher le cercueil. — Je me trouvais dans une Chrétienté. Le soir, j'entendis crier au dehors, j'en demandai la raison. «On va faire ce soir, me dit-on, les funérailles d'un paien. — Pourquoi, dis-je, pendant la nuit, et pas pendant le jour? — Ici, on a érigé une société de morts, dont le but est que les familles s'aident mutuellement pour faire les funérailles, pour aider à transporter le cercueil, à creuser la fosse etc., car c'est difficile ici dans les montagnes à trouver toujours des gens, et pour plus de facilité, quand tout le monde est inoccupé, on fait les funérailles le soir.» Vers dix heures le cortège s'avançait. De loin on voyait à la lueur pâle des torches arriver comme des fantômes: spectacle lugubre, les femmes hurlaient et pleuraient, les hommes criaient, les chiens aboyaient, et l'écho de cette cacophonie resonnait longuement dans les montagnes. Partout devant les maisons par où passait le cortège, les familles brûlèrent de la paille, on tenait des flambeaux dans les mains. Et cela pour que l'âme, errant autour du cercueil, pût voir et suivre le cadavre. Sinon, cette âme errante pourrait s'égarer, entrer dans l'obscurité dans les familles et causer des malheurs.

2º CHAPITRE:

Décès.

Mourir, pour un Chinois, c'est la moindre chose du monde. Le Chinois meurt content, s'il sait s'entouré d'une postérité nombreuse, s'il sait qu'il aura des habits neufs[1], un beau cercueil et que ses funérailles vont se faire à grande pompe. Ainsi on dit: «Tu auras une belle expédition», c'est-à-dire des belles funérailles: «*ni-ie-ti hao fa song*».

La maladie s'aggrave. Un médecin est appelé. Il s'asseoit en face du malade, regarde ses yeux, regarde sa bouche, ses oreilles. Il tâte pendant un quart d'heure les pouls, tantôt ceux de la main gauche, tantôt ceux de la droite; puis, sans prescrire un remède, il prétexte son incapacité, il conseille de prendre un médecin plus habile. C'est pour dire que la maladie est grave, qu'il n'y a plus d'espoir.

Un proverbe dit: *Tsin leao tch'eng-hoang miao, k'o leao tsi t'eou chen san, koei sen*, c'est-à-dire «entrer dans le temple de l'esprit *Tch'eng*, donner sept prostrations aux esprits bons, trois, quatre aux esprits mauvais». C'est-à-dire: Adressez-vous à des gens plus forts, plus capables, implorez les esprits malfaisants, ils auront peut-être un moyen de sauver le malade.

---

[1] Dans des habits neufs, et nombreux autant que possible, est habillé le cadavre. Ces habits sont des choses importantes. Une foule de gens ayant des habits neufs, de soie, ne les portent jamais, on les garde dans un coffre pour les mettre après la mort.

Une chrétienne récemment baptisée, pauvre, que j'avais administrée, me demanda instamment un habit neuf pour y habiller son cadavre. — La femme d'un chrétien prêta des habits neufs ouatés pour consoler son mari mourant en disant: «Meurs tranquille! Voilà des habits beaux et chauds!» — Des chrétiens avaient mis au cadavre d'un de nos missionnaires tous les habits possibles.

On invite un bonze, un devin, pour consulter les sorts, pour exorciser le *koei*, cause peut-être de la maladie. Ou bien quelqu'un se rend à la pagode de l'esprit des médecines, pour consulter l'esprit sur l'état du malade et pour en obtenir des médecines.

L'état du malade est aggravé, il est entouré de sa famille: «Comme les yeux ne s'ouvrent plus, comme le visage change!», dit-on. Un autre, mettant sa main devant la bouche du moribond, dit: «*han ion i ting-ting eul-k'i* il a encore un peu de souffle».

Ici, dans la province du Kan-sou, le moribond doit expirer sur le lit en briques chauffé [1].

Il arrive que l'agonie se prolonge. Alors dit-on: «Il y a quelque chose qui empêche le moribond d'expirer.»

Le fils aîné dit: «Père, père, meurs, meurs tranquillement; si tu as des dettes à payer, je les paierai.» Un autre dit: «Meurs tranquillement, ne t'occupe pas de votre fils, il aura de quoi passer sa vie.» Il se peut que le moribond désire voir ses frères, alors dit-on: «Meurs, expire tranquillement, nous leurs dirons que tu les as attendus.» Dans le nord du Kan-sou, on habille le moribond au moment d'expirer.

Au même moment, on tire aussi des pétards, ou un coup de fusil, c'est pour terrifier les esprits mauvais.

Dès que le décès est entré, on fait la cérémonie «rappeler l'âme» (*kiao on tchao hoen*, ou ce que les Romains exprimèrent par le mot «conclamare»), c'est-à-dire appeler le défunt pour faire revenir son âme, ou dans le cas où le mort n'était que mort en apparence, cette cérémonie s'appelle proprement, *tsing-ti chen*, inviter les esprits, et l'esprit du malade est nommé *kia-ki*. — Quand quelqu'un est en délire, quand l'esprit du moribond s'est dissipé, quand un enfant a été effrayé par n'importe quelque chose et qu'il commence à pleurer, il faut rappeler l'âme *(hoen ien)* qui s'est enfuie ou prise par un *koei*. — Quand quelqu'un revient malade d'un voyage, il faut envoyer un exorciste par la route que ce malade a suivie. L'exorciste regarde d'abord par le moyen des rites superstitieux par quel côté l'âme se trouve, puis il commence à crier: «Un tel revenez, revenez«, un autre répond, «Je viens, je viens». — Il faut rappeler aussi l'âme d'une personne blessée en route. Là où l'accident a eu

[1] Ailleurs (WIEGER, «Usages»), le moribond ne doit pas mourir sur le lit *(k'ang)*, car mourir là sera une misère; le défunt doit dans l'autre monde porter de briques, et *(k'ang)* le lit sera hanté. Au moment d'expirer, on habille le moribond, mais sans lui lier les pantalons aux chevilles et sans fermer les boutons des robes, jeu de mots, pour qu'il n'entraîne pas avec lui ses enfants dans l'autre monde.

L'habillement fini, le cadavre est déposé sur une planche mise sur le sol. On dresse l'oreiller en forme de coq (coq *ki* et fauste *ki*): il n'en faut pas plus pour porter bonheur au moribond pour son passage à l'autre monde (WIEGER).

Le coq porte du bonheur, il est censé aussi de conduire l'âme. Sur le cercueil qu'on transporte, est lié un coq blanc, il doit reconduire l'âme (dans le cas où elle s'est égarée du cadavre). Dans la contrée de *King-yang* (Kan-sou), un coq blanc est lié sur le tumulus, pendant 49 jours on lui donne à manger, puis il est immolé sur la tombe.

Voir ce que j'ai dit du coq, II[e] Partie: Mariage, «Anthropos», X—XI (1915—1916), p. 488 et suiv.

lieu se trouve l'âme, là il faut la rappeler, puis il faut l'enfermer dans les pantalons du blessé, qu'il faut repasser au malade.

Passés trois jours après le décès, c'est inutile de rappeler l'âme du défunt; alors il est mort pour du bon. Il faut, comme je dirai plus loin, faire une autre cérémonie: faire sortir le souffle *(ki)* fort.

Pourquoi fait-on le rappel de l'âme?

Par là on témoigne la plus grande affection (dit le livre des rites). On monte sur le toit regardant l'horizon pour voir si l'âme ne revient pas du séjour des ténèbres. On la cherche parmi les mânes des morts. On tourne le visage au nord, car les âmes se trouvent dans la région des ténèbres. Le peuple fait le rappel de l'âme avec l'idée de faire revenir véritablement l'âme, ce que n'est pas clairement indiqué dans le livre des rites.

Comment fait-on le rappel de l'âme?

Il y a une foule de manières. Tantôt une personne prenant un balai se met à fureter tous les coins de la maison en criant: «Reviens, reviens un tel!», tandis qu'une autre personne crie à l'extérieur: «Je reviens, je reviens.» Tantôt on voit des hommes à la pagode de l'esprit du sol brûler des papiers et là rappeler l'âme.

Dans la contrée de *K'ing yang* (Kan-sou), toute la famille se met à fureter les coins de la maison en criant et en répondant: «Reviens, reviens — je reviens, je reviens.» Puis deux hommes se rendent à l'extérieur, l'un monte sur le toit, tenant l'un ou l'autre habit du défunt ou du malade. Le visage tourné vers le côté où on pense que l'âme erre, il appelle trois fois l'âme de revenir, tandis que l'autre dans la cour répond. Après le troisième appel, il jette les habits dans la cour, l'autre les ramasse, et vite il faut les repasser au défunt ou au malade.

Quand un malade en délire parle des animaux, c'est signe que ces animaux sont cause de la dissipation de l'âme. Alors il faut accoster ces animaux pour rappeler l'âme.

Un jour j'ai assisté à un tel spectacle.

Un garçon nommé *Eul-na tze* était malade, son âme était partie, et les animaux en étaient la cause. Sa mère et sa sœur faisaient la cérémonie superstitieuse. La fille, tenant un habit en mains, criait du haut du toit:

1° fois: *gnion hia tcho leao hoei lai leao moyon?* (bis). La vache est partie, est-elle revenue? (bis).

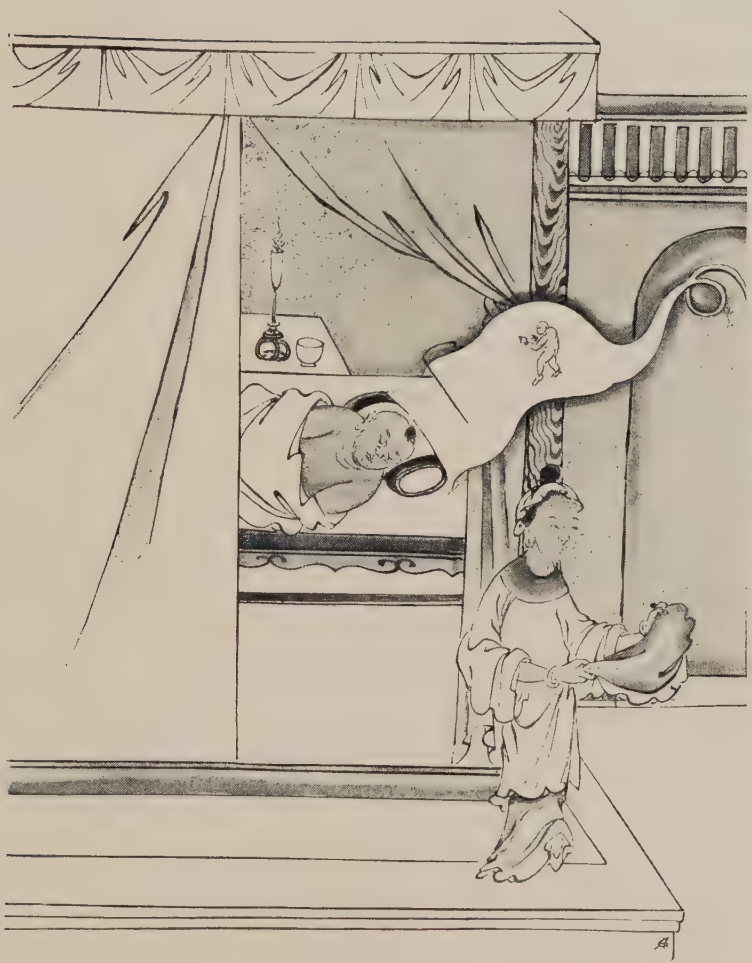
La mère en bas répondit: *hoei lai leao* (bis), elle est revenue (bis).

2° fois: *mao na tze hoei lai leao mo?* (bis). Le chat est-il revenu? (bis).

Rép.: Il est revenu, il est revenu.

3° fois etc. et ainsi de suite nommant un tas d'animaux et cela jusqu'à ce que le délire du garçon était passé; puis, on lui repassait l'habit. A cette fois, la fille cria: *Eul-na tze hoei lai leao mo?* (bis). La mère répondit: *hoei lai leao* (bis). C'est-à-dire: Est-ce que le garçon *Eul-na tze* est revenu? Oui, il est revenu. Alors, après avoir repassé au malade l'habit, la mère et la fille allumèrent devant la tablette de l'esprit du sol des bâtonnets d'encens. Voir le dessin 1.

Ici dans la contrée de *Tu-kiang*, on rappelle l'âme des manières suivantes.



Dessin I. Anthropos X—XI.

Tchao hoen: Le rappel de l'âme. L'âme est partie du corps; une femme tenant en main une espèce d'habit va la rappeler.

Pour rappeler l'âme, on s'adresse toujours à l'esprit du foyer *(tsao-ie)*, le protecteur de la famille. Puis c'est cet esprit qui par des signes indique la région (soit au nord, au sud etc.) où se trouve l'âme.

On prend une petite cruche en fer (servant à chauffer du vin). On la mette à l'envers dans la marmite du four; en haut, on dépose vers les quatre régions du papier jaune. Dans la marmite, on met un peu d'eau. On fait des offrandes à l'esprit du foyer, on demande sa protection pour faire revenir l'âme. Pendant les prières (au dessous de la marmite il n'y a pas de feu), on allume les papiers. Après quelques moments, dans la cruche on entend des sons, on fait attention de quel côté ils partent, soit du nord, soit du sud etc., voilà où il faut aller rappeler l'âme. Les Chinois paiens croient fermement que les sons produits à l'intérieur de la cruche, c'est l'esprit du foyer même qui s'y trouve.

Une autre manière de rappeler l'âme.

On remplit une tasse pleine de farine, on la couvre et on la met dans la marmite; pendant des offrandes à l'esprit du foyer, on ôte le couvercle pour regarder de quel côté la farine à diminué, et de ce côté là se trouve l'âme. C'est l'esprit du foyer qui à mangé la farine pour indiquer le lieu où il faut chercher l'âme.

Une autre manière encore.

On met trois morceaux de coton de couleur rouge, blanc et noir dans la marmite à sec. Puis on fait des offrandes à l'esprit du foyer, et on fait attention aux trois morceaux. Ces morceaux se trouvent de divers côtés, et du côté où un morceau adhère à la marmite, ce sera vers cette région qu'il faut rappeler l'âme.

Enfin, une femme prenant un balai, brûle de l'encens en honneur de l'esprit du foyer, elle jette les cendres sur le sol de la cuisine. Pendant qu'elle balaie le sol, elle crie: «Où est-tu, où est-tu?»

Une manière un peu plus solennelle est la suivante:

La femme *Tchao* est malade, ses âmes sont parties, son corps est sans connaissance de soi-même. Un exorciste est invité. Après avoir exorcisé le papier, l'encre, le pinceau, et après s'être lavé les mains et rincé la bouche, il écrit au nom de la malade une formule. Un des membres de la famille se rend dans la cuisine; agenouillé devant la marmite, il brûle de l'encens. Puis il lit à haute voix, la formule pour que le génie du foyer *Tsao-kuin* descende du ciel et écoute la lecture:

Keng-ping.

Ta ts'ing kouo, Kan-sou, Kong-tch'ang-fou, Tu-kiang-sien, che jen li, kiou-kia, Tch'ao-tch'ang-che, tze peu nien, tsi io, se hoan, kieou tsi pou li, k'ong-kiang san hoen che i ti-tze in ming, ou tche pou che che-lo, ho fang, houo che ts'ai tchoang-ts'ien, lou chang lou hia, men li men wai, ti-tze ou souo yang hang, tze tai k'eou k'eng.

Penkia se-ming Tsao-kiun lao ie ngon hia, son ts'ai houo-koang t'ong-t'ong, si si tchoei-tch'a, te tze kin-men, chang-k'eou yang yang lieou hia, soei jen heou hoan san kiang san hoen-tsi p'ei, fou k'i ts'ong-tse ki hiang.

Koei-tcheou nien, tsi io che-ou je ti-tze.

懇稟

大清國甘肅省肇昌府伏羌縣石人里九甲趙張氏
自本年七月初患咳疾不啉恐將三魂失遠弟子
愚民無知不知失落何方或失在前途路上
路下門庭門外弟子再仰仰望慈悲

本家司命灶君老爺案下速差火光童子細細追查
找回金門之口楊柳樹下隨人吓嗅之聲將三魂七魄
復体清地青吉

叁拜年七月廿五日 弟子趙張氏叩申

Traduction littérale:

«De la dynastie *Ta ts'ing*, province du *Kan-sou*, la préfecture *Kong-tch'ang*, sous-préfecture *Tu-kiang*, auprès de la statue en pierre au cycle *kia*, moi femme *Tchao-tchang*, au 7ième mois de cette année tombée malade et parce que la maladie causée par un *koei* ne me quitte pas, craignant que mes trois âmes ne soient parties, moi, être stupide, ne sachant pas dans quelle direction mes âmes seront parties, ou bien qu'elles errent dans les cours de devant ou de derrière la maison, ou bien sur les chemins, en haut ou en bas, ou bien devant ou dans la porte extérieure, moi être stupide, n'ayant pas moyen de faire rentrer les âmes errantes, je donne le salut au monsieur *Tsao-kuin* (esprit du foyer) protecteur de notre famille, de faire descendre un domestique (esprit), rapide comme les éclairs, pour qu'il aille attentivement à la recherche des âmes, et qu'il les emmène jusqu'à la porte d'or (de la maison), où se trouve un grand arbre, un saule, quelqu'un sera là et criera trois fois pour que les trois âmes, les sept *p'ei*[1] retournent dans le corps, que j'aie connaissance de moi.

L'année *koei-tch'eou* (1913) au 7ième mois (juillet) 15ième jour, votre stupide: la femme *Tchao-tch'ang*.»

Après lection, la formule enveloppée dans une feuille de papier de sapèques (c'est pour les dépenses à faire de la part du *Tsao-kuin*, pour rechercher l'âme) est brûlée; alors un domestique descendra, on fait la prostration au marmite, puis quelqu'un se rend à l'extérieur au rendez-vous donné avec l'envoyé de l'esprit du foyer, et là il commence à rappeler trois fois l'âme, puis il entre, repassant un habit, qu'il tenait en mains, au malade.

Le rappel de l'âme fini, tandis que les uns lavent et habillent le défunt, d'autres brûlent du papier jaune sur le sol, et c'est là que le cadavre sera déposé[2] sur une planche sur laquelle se trouve de la paille. Cela s'appelle *hia leao tch'oang* déposer du lit, ou bien *lo ts'ao* mettre le cadavre sur la paille. A l'extérieur devant la chambre mortuaire, le fils aîné brûle dans un bassin en argile du papier jaune; ce bassin reste là jusqu'au jour des funérailles, alors il sera brisé, c'est le bassin de deuil de piété filiale, nommé *siao-p'eng-tze*.

Près du cadavre doivent être arrangées sur une table des cierges, une lampe qui brûlera jour et nuit, l'encensoir *hiang-lou*, le riz du sacrifice *siang mifan*. Dans une tasse de bouillon on pique des bâtonnets à manger. Les bâtonnets seront plus tard déposés dans le cercueil, ils serviront au mort de défense, quand il passera au village des chiens enragés, de même comme chez les Veddas, où c'est un Dieu *Pu-chan* qui défend le défunt contre les attaques des chiens.

---

[1] *Sau-hoen tsi p'ei*, 3 âmes 7 *p'ei*. Ceci soit dit en passant: l'âme *hoen*, c'est-à-dire l'âme supérieure, et *p'ei* l'âme inférieure. Il y a 7 âmes inférieures en accord avec les 7 orifices de l'homme. Pour le peuple les 7 *p'ei* c'est le *yang-k'i*, le principe fort, qui peut devenir terrible après la mort.

[2] Chez les anciens (WIEGER), on plaçait d'abord le cadavre sur le sol, dans l'espoir, que les émanations de la terre lui rendent la vie. Si elle ne revient pas, on le remplaçait sur le lit; on mettait dans la bouche du défunt du riz cuit, et trois pièces de jade. Près du cercueil étaient déposés des grains grillés et des victuailles. Il ne s'agit pas de nourriture donnée au défunt, mais on voulait éviter la déformation du visage, empêcher les mouches de pondre dans la bouche. Pour les pauvres, des fragments de coquillage remplaçaient les pièces de jade.

Dans le fond, sur la table, on dresse une bandelette de soie blanche, ou un morceau de papier longue d'un pied, large de trois pouces. Sur cette bandelette on écrit: Siège de l'esprit d'un tel, décédé X mois, X jour, X heure. C'est la première tablette des ancêtres, provisoire, dans laquelle l'âme viendra se fixer. Cette tablette sera brûlée au jour des funérailles, et remplacée par la tablette en bois, nommée *mon tchou*, ou bien *ling-pai-tze*. Il y en a aussi qui conservent cette première tablette pendant 50, ou bien pendant 100 jours, pour être brûlée ensuite. Cette bandelette restera collée au-dessus de la porte du salon des ancêtres.

J'avais pris le photo d'un riche Chinois, étant en deuil, justement auprès de la dite bandelette, siège des ancêtres. Le photo pris, qu'on remarqua la bandelette en soie, voilà des lamentations que j'avais pris dans mon appareil l'âme du défunt! Une autre fois, je voulais prendre des figures en papier, maisonettes, poupées etc., à brûler sur la tombe en usage des défunts. On me le défendit, disant que l'âme s'était fixée dans mon appareil. Alors un lettré, dont la mère venait de mourir, me disait: «Venez prendre ces objets, je ne crois pas à ces choses là, que l'âme s'en aille fixer dans ces figures.»

En face du cadavre, on dépose deux bassins en terre qui restent là aussi jusqu'au jour des funérailles. Dans l'un, on fera des libations, dans l'autre, on verse chaque jour, et cela pour le besoin du défunt, de la soupe au millet dans laquelle est piqué un couteau. Ce couteau doit servir à terrifier les âmes errantes *(koei)*, qui, alléchées par l'odeur, viendraient apaiser leur faim. Ces âmes sont vraiment comme les chiens, des êtres faméliques affamés, à force de battre on peut les chasser.

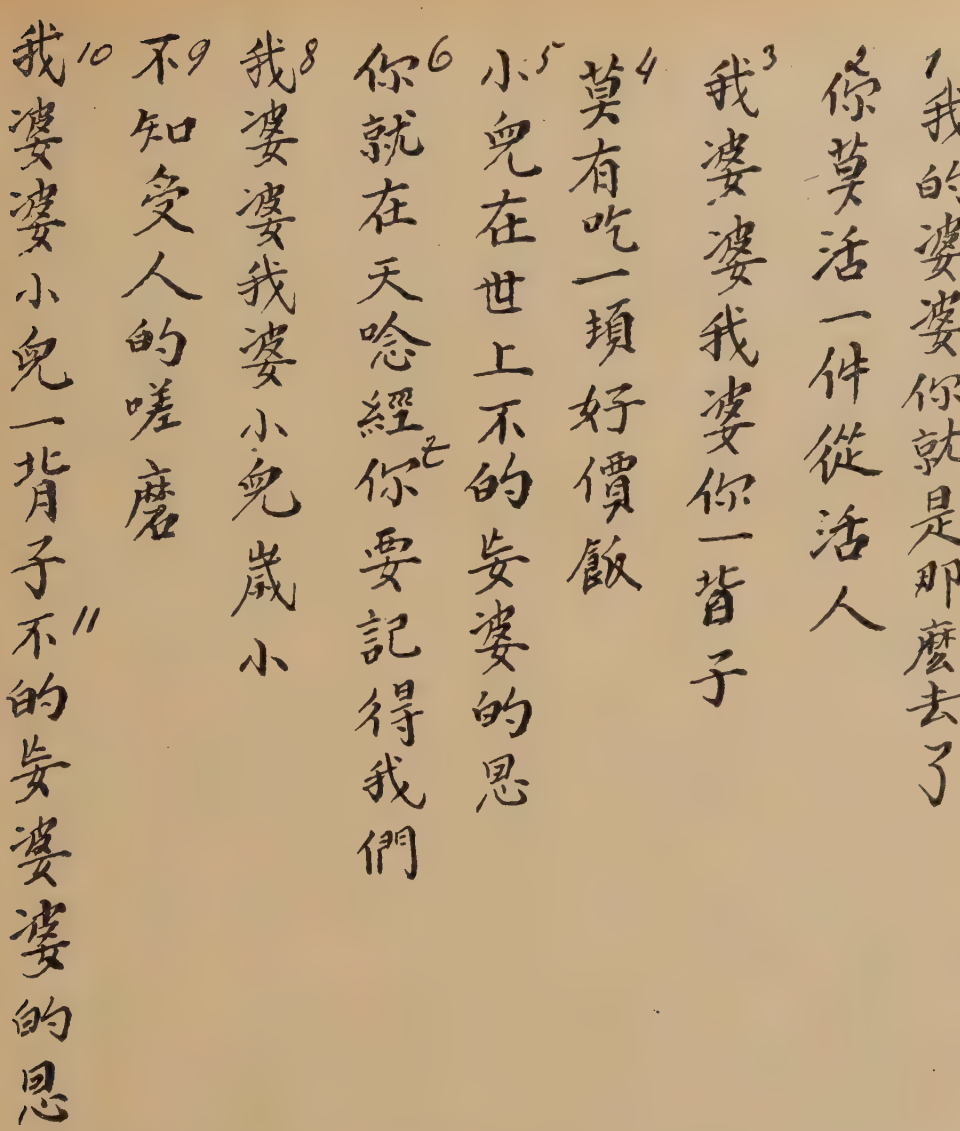
Aussitôt que le décès est entré, les femmes commencent à pleurer, à se lamenter, assises sur le seuil de la porte de la chambre mortuaire. Elles chantent sur un ton lugubre les louanges et les bienfaits du défunt.

Une jeune fille pleure sa grande mère défunte:

1° «*Wo-p'ouo-p'ouo* (bis), *ni na mo k'in leao!*
2° *Ni mo houo i-t'ien, ts'ong-houo jen?*
3° *No-te p'ouo-p'ouo* (bis), *ni-i pei-tze,*
4° *Mo ion tche i toen hao kia-fan.*
5° *Siao-eul, tsai che, pou te nang p'ouo-p'ouo ti-ngenu.*
6° *Ni tsion tsai t'ien, ni iao-te ki-te wo-men!*
7° *Wo-p'ouo-p'ouo* (bis), *siao-eul soei siao.*
8° *I-pei-tze pou te nang wo p'ouo-p'ouo-ti ngenu.*

Traduction.

1° Ma grande mère (bis), toi tu est donc ainsi partie!
2° Pourquoi pas vivre un jour de plus jusqu'à ce que j'étais une adulte?
3° Ma grande mère (bis), toi tu n'as pas pendant toute ta vie,
4° mangé un seul jour un bon et précieux repas.
5° Moi petite, sur cette terre, je n'oublierai pas tes bienfaits.
6° Toi, maintenant au ciel, souvenez-vous de moi!
7° Ma grande mère (bis), moi petite, pendant toute ma vie,
8° je n'oublierai pas les bienfaits de la grande-mère.»



Pendant les jours que le cadavre y reste, ces pleures se font tous les jours le matin et le soir, aussi longtemps que durent les offrandes. Il faut pleurer aussi, c'est chique, quand des amis viennent faire une visite au cadavre, puis en se rendant au cimetière. Il faut pleurer les jours des anniversaires, et quand on fait des offrandes devant les tablettes des ancêtres, et pendant les deux jours avant, et pendant trois jours après le nouvel an, puis au 14—16ième jour de la nouvelle année, il faut pleurer.

Une épouse doit pleurer son mari pendant trois ans; mais ce n'est pas bien vu qu'un mari pleure en public sa femme.

La chambre mortuaire est divisée en deux, par un rideau blanc. Derrière ce rideau se trouvent, accroupies sur de la paille *(ts'ao-pou)*, les femmes et les filles. Devant, autour du cadavre, couchent sur de la paille les hommes (fils et petit-fils), c'est là qu'on pleure, qu'on dort, qu'on mange.

En règle générale, trois jours après le décès, il faudra enterrer les morts, mais les riches et les mandarins gardent chez eux les cadavres des mois et même des années, avant de faire les funérailles, et cela par un esprit de vanité, pour faire montrer ses richesses, et le plus souvent par un esprit de superstition qu'il faut attendre une année et un mois et un jour fauste, le tout déclaré par les géomanciens. Entre temps, on fait devant le cercueil (muré alors dans le jardin) des cérémonies pompeuses et coûteuses.

Il arrive aussi qu'on fait des funérailles provisoires, alors que le cercueil sera transporté plus tard dans une autre province. Pendant ce temps, le cercueil est mis dans une pagode (après avoir fait les funérailles) et là, pendant 50 jours, les fils et les petit-fils viennent chaque jour le matin et le soir faire des offrandes.

Le 50^{ième} jour passé, le défunt n'a plus besoin de ces offrandes, car il est monté au ciel. Le défunt est alors appelé par son nom posthume. Dans le cas où le défunt n'a pas de nom posthume, on n'ose pas le nommer, on dit alors «celui qui est monté vers les lointains». C'est l'empereur *Ou* (2800 av. J.-Ch.) qui défend d'appeler les défunts par leur nom, il institue l'usage des titres posthumes.

Pendant les trois jours que le cadavre se trouve à la maison, le défunt est traité comme de son vivant. Le matin et le soir, on lui offre de l'eau chaude, pour faire sa toilette, puis on lui sert un repas — de la viande, du riz, des légumes, du pain — *hia-t'ang*. Comme dans le moyen-âge, on laissait pendant un certain temps une place ouverte à table pour le défunt, aussi les Chinois servent le mort à table comme à l'ordinaire et cela aussi longtemps que le cadavre n'est pas encore enterré.

Aussi vite que possible après le décès, il faut inviter un exorciste pour faire le rite superstitieux nommé *Tch'ou-yang-k'i*, c'est-à-dire pour fair sortir le souffle fort du défunt.

Pendant les exorcismes, l'exorciste balaie le cadavre en tout sens avec un balai fait des papiers jaunes à brûler, pour s'emparer de ce souffle *(k'i)*, puis il balaie toute la maison de haut en bas. Tenant alors en haut le balai, il court à la pagode de l'esprit *Tch'eng* où l'âme va être jugée. Dans les rues, en voyant courir l'exorciste qui crie: *tch'ou-yang-k'i*, tout le monde s'enfuie en criant la même chose. On a peur de ce souffle, de cette étincelle, devenue un objet transcendant: tout ce à qu'elle se heurte, devient un objet enchanté *(mei)*, et dans le cas où ce souffle se heurte à des êtres vivants, c'est la mort pour eux.

Une fois qu'on aurait fait cette cérémonie, il n'y a plus d'espoir que l'âme (si le défunt n'était pas décédé) puisse revenir dans le corps, dans le cas où elle l'aurait quittée. Et pour cela, je suis persuadé que cette cérémonie devait se faire le troisième jour après le décès, et qu'il faudrait alors deux cérémonies semblables, la première pour emmener l'âme au temple, et une seconde, pour faire sortir le souffle. Et cette cérémonie se fera alors dans le but que le souffle fort ne puisse plus causer des malheurs.

L'âme va être jugée par le dieu des enfers: *Yen-wang*. Le dessin II représente une âme conduite par le bonze ou l'exorciste après le décès tenant

Dessin II.

La cité *Yn*, l'enfer.

Dessin III.

La porte de métempsychose.

en mains le balai, et l'âme, c'est une pècheresse, porte le *kang (kiatze)*. Le juge, assisté de ses satellites, est assis sur le trône. En haut sur le mur, des âmes défuntes dans la cité des morts *(fong-tou-tch'eng)* regardent de la terrasse pour voir ce qu'on fait dans leur famille.

Le juge tient en main une feuille blanche pour y faire inscrire les espèces de torture à infliger à l'âme.

Dans la province du *Seu-tch'oan*, il y a une ville du nom *Fong-tou-tch'eng*, la cité des enfers, dont la pagode de l'esprit *Tch'eng* communique avec la cité infernale. La nuit, on peut y entendre les cris des torturés.

Le dessin III représente le jugement fini, et le rouleau est rempli de caractères. Dans le coin se trouve la roue boudhique. Toutes les âmes doivent passer par la roue de la métempsychose, mais il y a des âmes qui, après la mort, s'emparent d'un corps, il y a des corps envahis par une âme étrangère. L'homme peut après sa mort continuer à vivre sans renaître, passant dans le corps d'un autre, lequel revit alors comme un mort, c'est-à-dire qu'il ne reconnaît plus les siens, il parle des choses d'un autre comme étant les siennes. Ces cas sont fréquents chez le peuple chinois, surtout pour les femmes. La femme est en délire, c'est qu'une âme vengeresse s'est emparée du corps; c'est la voix et le language d'un défunt qui veut se venger. Plusieurs fois des paiens, pour chasser cette âme, ont demandé à mes chrétiens de l'eau bénite, étant eux-mêmes à bout de leurs exorcismes. Cette maladie des femmes est nommée *mo koeiping*, c'est-à-dire du diable.

Les âmes sans fautes renaissent par la roue dans le corps d'un homme de bien. Celles qui ont commis des fautes, renaissent dans celui d'un animal domestique; celles qui pendant la vie ont commis des fautes graves, renaissent dans le corps d'un oiseau, et celles qui ont commis des crimes, renaissent dans le corps d'un reptile.

La cérémonie de reconduire l'âme finie, les fils du défunt, accompagnés d'un bonze et d'un géomancien, se rendent sur leurs terres à fin de choisir un endroit fauste pour creuser la fosse. Le devin ou le maître des eaux et des vents: *fong-choei*[1] par des multiples combinaisons a indiqué le lieu faste. Les fils font alors des offrandes à l'esprit du sol, lui demandant la permission d'entailler son domaine, et le supplient de bien protéger cette fosse et de la préserver de tout mal. Le bonze fait des prières.

Que les gens du dehors sachent qu'en telle famille a lieu un décès, et aussi pour avertir les esprits, on colle sur la grande porte un morceau de papier blanc ovale; on pend aussi une lanterne ronde de papier blanc.

---

[1] Sur cet usage *k'an-fong-choei* est publié par un certain *P'ouo*, un livre de 20 chapitres. Après sa mort, les devins héritèrent de ces fables, et se sont divisés en deux classes. Une classe pratique la magie dite «du temple des ancêtres», elle se base sur les étoiles, sur les symboles de *Tou-tsi (pa-koa)*. L'autre s'appelle la magie du *kiang-si* et se base sur la disposition des terrains, considérant les rapports qu'ont entre eux les digues et les sommets des montagnes, l'emplacement des tombeaux, les rivières adjacentes, et leurs rives. Et si, au dire de ces devins, on enterre ses parents dans ces endroits, par la force du système des veines terrestres, leur descendance deviendra prospère.

Pour planter des arbres et pour couper les racines, il faut des indications, fastes ou non, de ces devins.

Depuis le décès annoncé, les amis et connaissances viennent faire des visites au cadavre. Ou bien on envoie à leur place un domestique en costume de cérémonie offrir au fils aîné la carte de visite et présente des cadeaux pour le défunt. Ils consistent à donner du papier jaune, ou des lingots à brûler, ou des bougies, des pétards ou de l'argent, ou bien plusieurs amis feront cadeau d'une bannière bleue ou blanche, avec une inscription quelconque à l'adresse du défunt; sur un côté sont inscrits les noms des donateurs.

Un hôte est introduit par un des membres de la famille plus éloigné, devant le cadavre. Les femmes commencent à pleurer derrière le rideau, les fils restent silentieusement accroupis à terre. L'hôte et tous qui sont présents, donnent la prostration au cadavre, à l'extérieur on tire des pétards, l'hôte brûle du papier. Le fils aîné donne, la cérémonie finie, la prostration à l'hôte.

Chez le peuple, les amis viennent faire visite au cadavre par bandes. Tous donnent la prostration, brûlent du papier, poussent trois fois des lamentations, puis on les sert à manger et à boire, le fils aîné leurs donne la prostration.

3° CHAPITRE:

Deuil.

Le jour avant les funérailles, la famille prend le deuil. Dès le décès, les fils et les petit-fils portent seulement en signe de deuil une corde de chanvre sur l'épaule droite.

Les losanges en papier rouge, collés à la nouvelle année sur les colonnes et les portes, armoires etc., seront changés par des losanges de papier blanc ou bleu avec des caractères en encre noir. Les cartes de visite en papier rouge sont changées par des petites feuilles de papier blanc, ou bien un petit morceau blanc, sur lequel est inscrit le nom, est collé sur la carte de visite ordinaire de papier rouge.

Les vêtements de deuil, pour les hommes et les femmes, sont faits de toile de chanvre, simples, sans doublure. Ils se portent par dessus les autres habits. L'habit long ressemblant à un sac, avec la ceinture de chanvre, et le bonnet de chanvre sont portés les jours suivants: dans la soirée qui précède les funérailles, le jour des funérailles, le 3ième jour après les funérailles, quand il faut remercier tous ceux qui ont assisté à l'enterrement, puis tous les 7 jours et cela pendant 7 semaines consécutives, le centième jour, aux jours anniversaires du défunt et cela pendant trois ans.

Il est défendu, et cela pendant 100 jours, aux mandarins de porter les habits de cérémonie; mais ces 100 jours passés, il leur est permis de porter le chapeau de cérémonie sans la plume du paon et le bouton.

Pendant 27 mois ou trois ans que dure le grand deuil, il est défendu de s'habiller en soie, les habits doivent être de coton, d'une couleur foncée, grisâtre. Les souliers, la ceinture, la ficelle qui est liée à la tresse, doivent être faits de chanvre.

Pendant le temps du grand deuil, il est défendu de donner des diners, ou d'y assister, de fréquenter les théâtres.

Dans une ville *Ts'ing-choei*, un lettré qui s'était moqué de ces prescriptions étant vu pendant le grand deuil à une foire, le peuple furieux l'a maudit et tiré par la boue.

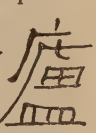
Chaque mandarin doit lors d'un décès de son père ou de sa mère résigner à sa fonction, et cela pendant 27 mois. Pendant ce temps, il est défendu aux fils de se marier, aux filles le mariage est permis, mais le deuil est fini. Arrive-t-il, comme j'ai dit dans l'article «mariage»[1], qu'il faut faire un mariage pendant le temps que le cadavre n'est pas encore inhumé, alors le fils emmènera sa fiancée sans pompes.

Il est défendu aux femmes de porter pendant le grand deuil des ornements en argent, comme les boucles d'oreilles, broches de tête, et épingles, il leur est permis d'en porter en corne.

Le jour avant les funérailles, les fils, petit-fils et fils adoptifs se rasent la tête[2]. Il faut conserver les restes des cheveux, pour les mettre dans la fosse au jour des funérailles.

Le 50ième jour passé, il est permis aux petit-fils et neveux de se raser la tête; les fils et les fils-adoptifs doivent attendre le 100ième jour passé.

Le deuil des fils propres et petit-fils est de trois ans, pour les mandarins de 27 mois, pour les fils adoptifs et les neveux de 100 jours et pour les neveux, le deuil dure 50 jours.

Pendant trois ans, le fils doit pleurer, car pendant trois ans ses parents ont souffert et travaillé pour engendrer et éduquer leurs fils.  se retirer dans la cabane mortuaire appuyé à l'arbre, c'est-à-dire être en grand deuil.

La coiffure des filles consiste dans une bandelette de chanvre blanc et large, liée autour de la tête. Celle des brues consiste dans un bonnet large et longue de trois pieds en forme de tour, lié au-dessus du front et qui pend en arrière sur le dos. Elles doivent lier leurs pantalon aux chevilles et elles ont le visage voilé. La femme, si elle a des enfants, porte pour son mari le deuil de trois ans; sinon, il varie d'un demi an à un an. Chez les gens du peuple, les veuves se remarieront vite.

Le bonnet de deuil du fils aîné au jour des funérailles consiste dans un petit bonnet plat, et en forme de képi pour les autres fils. Les petit-fils et les neveux portent le même bonnet que celui des fils cadets, mais aux bords

---

[1] Voir «Anthropos», X—XI (1915—1916), p. 466.

[2] Le Deutéronomium, Chap. XIV 1, dit: Ne rasez-vous pas la tête pour un mort, c'est-à-dire en signe de deuil. Donc cette prohibition doit se rapporter au culte ou à un usage superstitieux, comme de même toute la chevelure se rattachant au culte, qu'on déposait sur les tombeaux car par là on cherchait à atteindre le mort.

Mais en Chine, se raser la tête, et enterrer les cheveux dans la fosse, faut-il rapporter cet usage aussi au culte, ou bien est-ce seulement comme un signe d'union?

La réponse dépend de la manière à envisager le culte des ancêtres. Ou bien ce culte existe en de vraies sacrifices ou bien les sacrifices et offrandes aux âmes des ancêtres ne sont que comme un office pieux selon CONFUCIUS. Nous en parlerons plus loin.

y est ajoutée une petite bandelette de toile blanc couvrant le front et passant autour de la tête.

Le deuil d'un mari pour sa femme est d'un an, si elle a des garçons, et le deuil consiste alors à porter le bonnet blanc, le pardessus blanc et des souliers blancs. Dans le cas où la femme défunte n'a pas un garçon, le deuil du mari varie de 49 à 100 jours, il porte seulement le bonnet avec le bandeau et des souliers blancs.

Le deuil du mari pour les parents de sa femme dure 50 jours, il porte le bonnet et les souliers.

Au jour des funérailles, tous ceux qui sont présents, amis, hôtes etc., reçoivent une pièce de toile blanche.

Les bandelettes varient en grandeur selon le degré de parenté plus ou moins eloignée. Pour les plus proches parents, la bandelette a une longueur de deux mètres, qu'on lie autour du front. Elle descend jusqu'aux chevilles.

Les amis ou les connaissances peuvent prendre ou non le deuil; dans le dernier cas, ils reçoivent un petit morceau de toile dont ils couvrent leur chapeau de cérémonie. L'affaire du deuil est question embrouillée, il diffère de ville en ville.

Le jour de prendre le deuil, des bonzes sont invités à venir prier et chanter pour délivrer l'âme du défunt. Cette cérémonie se nomme *ta-kiao*.

En procession les fils et autres membres de la famille se rendent au temple de l'esprit du sol, et à celui de l'esprit *Tch'eng*, pour annoncer les funérailles à faire. Là, les bonzes font des offrandes et chantent des prières; on tire des pétards et plus d'argent on donne aux bonzes, plus fertiles seront les offrandes. Alors on prie l'esprit du sol de conduire le défunt, étant un bon garçon, pas par la boue, mais par un bon chemin, et à la fin les bonzes battent les cloches pendant toute la nuit.

Frapper la cloche boudhique, est œuvre de miséricorde, le résonnement résonne dans l'enfer, y apporte de la fraîcheur, favorise la métempsychose, fait trembler l'enfer, fait fendre les instruments de torture. En tout, il faut frapper 108 coups en trois différentes stades, à chaque fois on y frappe 36 coups. Les premiers 18 coups sont frappés lentement *tang-tang-tang*, auxquels succèdent les 18 autres coups, frappés vite.

Mise en cercueil.

Le cercueil est nommé *koan-ts'ai* ou *fong-tze* «maison», et le cercueil reservant le cadavre est nommé *ling-kiou*, entretenant la vie. Ceux qui en savent faire les dépenses, mettent le cercueil *ling-kiou* dans deux autres; de sorte que le cadavre répose dans trois cercueils différents, et l'extérieur surtout est un meuble coûteux (la somme varie de 300 à 500 francs). Des années déjà, un fils pieux garde dans la maison des beaux cercueils pour ses chers parents, et les parents en sont enchantés.

Le grand cercueil est fait de bois dur, les planches ont une épaisseur de trois pouces, il est peint en couleurs criantes, orné de figures et des fleurs ou des animaux sculptés. Quand il y aura un mois intercalaire, les menuisiers ont du travail à faire des cercueils, car ce mois est extrêmement faste.

Photo II du P. DOLS.

Bonze taoiste en costume de cérémonie.

Anthropos X–XI.

Bonze bouddhiste et disciple.

Vers le soir, toute la famille assiste à la mise en bière. En présence du cadavre, on pousse des lamentations, on brûle du papier, et une dernière fois on présente au défunt du manger, puis le cercueil est apporté et admiré.

Dans les manches du bras gauche du cadavre on introduit des sapèques de papier. C'est le viatique pour la route aux enfers.

Dans le fond du cercueil, on met des fleurs sèches des alcea's mais seulement des blancs. L'oreiller sur lequel repose la tête du défunt, doit être rempli, soit des feuilles sèches du cyprès, soit de la terre jaune (rougeâtre).

La signification en est claire, ce sont des symboles; comme chez nous en Europe, on dépose des couronnes du cyprès sur le cercueil. Le cyprès atteint un âge élevé, voilà le symbole de l'immortalité, et les fleurs blanches d'alcea signifient encore comme le lotus blanc la fertilité. Ces fleurs déposées sur lequel repose le cadavre, apportent de la fertilité aux descendants.

L'oreiller sur lequel repose la tête du défunt, doit être plié de sorte que la tête est tout à fait couverte.

Le cadavre doit être déposé dans le cercueil sans pouvoir remuer; sinon il apportera des malheurs à la famille. Dans le cercueil, on met pour l'usage du défunt des bâtonnets, comme j'ai dit, et quelques pains.

Il faut mettre le cadavre à la tombée du jour, la lumière du soleil ne doit pas entrer dans le cercueil. Si elle entrait, ce serait un malheur pour la famille, le cadavre ne reposant pas tranquillement devenait un *mei*, un objet hanté, causant des malheurs, des maladies, même des décès dans la famille.

Il y a des Chinois, comme j'ai dit, qui gardent les cadavres des mois, des années chez eux, et pourtant le Chinois a peur des âmes vengeresses, et même l'âme du défunt errant autour du cadavre peut faire des malheurs.

Car de retour des funérailles, il faut brûler devant la porte de la paille, et tous les membres de la famille doivent passer par les flammes. Alors on sera sûr que l'âme errante ne sera pas entrée dans la maison.

Après avoir pleuré et fait des offrandes, le cadavre est déposé dans le cercueil (il y a des gens qui dès que le décès a eu lieu, déposent le cadavre dans le cercueil). Le cercueil est cloué, mais pas toujours. Il y a une contrée où on laisse le cercueil ouvert. Et au moment de transporter le cadavre, tout le monde passe encore une dernière fois devant le cercueil, en jetant sur le cadavre des céréales ou des fèves; puis il est cloué.

Préparatifs pour les funérailles.

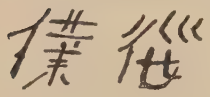
On apporte et on arrange autour le cercueil les objets suivants: des pétards, des insignes, des oriflammes, des lanternes, des figures en papier: figures humaines, des servantes, des chevaux, des oiseaux, des pagodes, des tourelles, des armoires, etc. Ces figures sont nommées *tou-ts'ong*, les survivants des défunts. Comme chez les Egyptiens, on a trouvé dans les tombeaux des petites figurines pour tenir compagnie au défunt, chez les Chinois on brûle des figurines pour servir au défunt dans l'autre monde.

La maisonnette et les pagodes servent de résidence au défunt. Aussi longtemps que le cercueil n'est pas enterré, et pendant ce temps il faut placer

ces figurines sur le cercueil même; plus tard, elles seront brûlées quand on fait l'enterrement.

L'empereur *Che-hoang* décédé, les concubines et tous les eunuques devaient se tuer sur la tombe. L'an 589, on brûlait des figures sur la tombe du duc de *Song* et pour la première fois des hommes vivants, comme des serviteurs pour suivre le mort dans l'au delà. Aux funérailles du comte de *Ts'in* (l'an av. J.-Ch. 1678), on fit suivre, dit l'histoire, le mort par des vivants, on immola des hommes qu'on enterra avec le défunt, et le nombre des victimes furent 66. Plus tard, on immolait seulement des bœufs vivants, puis on brûlait des chevaux et autres figures de paille, puis de bois et actuellement de papier.

Actuellement, on brûle au dehors des figurines à l'usage du défunt, aussi des géants, c'est-à-dire des esprits qui doivent conduire et protéger l'âme dans l'autre monde.

Confucius le sage donne la raison de cette pratique, des *hou-ts'ong*  des survivants:

«Traiter les morts comme un être complètement anéanti, ce serait manquer d'affection; il lui faut offrir des objets fictifs. Se conduire à l'égard d'un défunt, comme à celui d'une personne vivante, en lui faisant des cadeaux réels, ce serait une absurdité.»

Dans la cour, on dresse des tentes, des baraques; pendant toute la nuit jusqu'à l'heure des funérailles, on fait un vacarme infernal. Une foule de bonzes sont invités à venir pour faire la cérémonie *ta-kiao*. Les femmes pleurent et hurlent, les bonzes chantent des prières accompagnées des cymbales, des tam-tams, des sonnettes. Les fils brûlent devant le cercueil de l'encens, des lingots d'argent, des pièces de soie.

Par intérim, les chants, les pleurs, les offrandes cessent, pour faire place aux rires et au babillage; on mange, on boit, on s'amuse. Sous une tente ornée de bandelettes et d'inscriptions, se trouvent la tablette provisoire et la tablette en bois, et d'autres objets ayant appartenu au défunt. Sous l'autre tente, on fait les cérémonies.

Il y a des contrées où l'on fait pendant trois soirées les cérémonies de *ta-kiao*. Ici, dans la contrée de *Tu-kiang*, les bonzes font ces cérémonies seulement à la veille des funérailles.

Les bonzes dressent d'abord un pont, fait de papier ou de toile. Pendant les prières, un des bonzes prend la tablette du défunt qu'il fait marcher sur le pont. C'est la cérémonie «passer le pont d'or» ou «passer le fleuve Nai».

Chaque âme doit passer aux enfers ce pont, et dans le cas où elle a commis des fautes graves, l'âme tombera dans le fleuve, et sera prise et torturée par des serpents et des crocodiles. Les bonzes par des prières aident l'âme à passer sans des accidents par ce pont.

Seconde cérémonie nommée *tso-t'ai* «assis sur le trône».

Les bonzes dressent par moyen des tables une estrade, sur lequel va s'asseoir un bonze habillé à la manière du Boudha dans les temples. Il représente Amita Boudha du paradis occidental. En bas, autour ce bonze Amita,

Dessin IV. Anthropos X—XI.

Le *Wang ming tche* pendu à un bâton à la porte pour annoncer que les funérailles vont avoir lieu; ailleurs il a la forme décrite dans l'article.

sont agenouillés les autres bonzes chantant des prières pour que Amita reçoive l'âme du défunt dans le paradis occidental.

Une troisième cérémonie faite se nomme *sè-che*: offrir à manger à toutes les âmes des ancêtres de la famille du défunt.

Pendant les prières et les incantations à l'adresse des âmes faméliques et errantes qui savent qu'il y aura un diner pour les défunts et qui arrivent en foule, les bonzes jettent dans la cour vers les quatre régions du millet bouilli, pour apaiser ces âmes faméliques.

Quand ces âmes rassasiées seront parties, les bonzes apportent devant les tablettes des ancêtres du bouilli, du vin et autres mets. Voilà le diner des ancêtres.

Après un certain temps, pendant qu'on bat les tamtams et les autres instruments de musique, les bonzes prennent leur diner provenant de celui des morts.

Dans le cas où le devin à déclaré que le jour du décès à eu lieu en un jour néfaste, et qu'on craint lors des funérailles des malheurs, causés pas tant par l'âme du défunt, mais par l'un ou l'autre esprit que le défunt à offensé par le fait qu'il est mort en ce jour, il faut faire des exorcismes pour écarter de la maison ces malheurs.

Pour ces exorcismes, il faut avoir une médecine, achetée dans la pharmacie, préparée par 12 espèces de plantes médicales, nommée *tsi-tchong-hiang*.

Le devin ayant préparé de ces plantes une pâte, en applique un peu partout, sur le lit, sur les portes, sur les colonnes de la maison, sur le toit, sur les portes de la cour extérieure etc., et cela au milieu des résonnements des sonnettes; alors il n'y aura plus à craindre des malheurs.

A la veille des funérailles, il faut inviter des *tao-che* pour faire des exorcismes.

On dresse sous la tente un autel, on suspend les images des 32 constellations qui sont des esprits néfastes, les images des quatre esprits du ciel, et celles de l'esprit du foyer et du sol.

Les *tao-che* en costume de cérémonie, portant le bonnet avec l'image des astres et la robe ornée des huit diagrammes, font des exorcismes. Au milieu d'une musique infernale, en agitant des sabres, des drapaux magiques, le chef des *tao-che* fait partout des aspersions.

Puis, il prend une verge en branches de pêcher, et tous parcourent la maison, brandillant les sabres, jetant de l'eau lustrale, à la chasse de l'esprit offensé. Enfin, ils se mettent en cercle, et voilà qu'on à réussi à cerner l'esprit. Le chef brûle une poupée, et l'esprit est chassé.

Les cérémonies seront finies à l'aurore, et alors pour que les gens sachent qu'un enterrement va avoir lieu, on suspend à la porte un objet nommé *wang-ming-tché* (voir dessin IV) fait en papier blanc découpé.

Outre la forme du dessin IV il y a aussi une forme ronde, composé d'une foule de céréales découpés, tous d'une grandeur diminuante.

Cet objet *wang-ming-tché* est porté devant le cercueil, et déchiré en petits morceaux, qu'on jette à terre devant le cercueil pendant la marche au tombeau. De même on jette devant le cercueil des sapèques en papier, c'est pour «acheter la route» *(mai-lou)*. On nomme les sapèques «prix de route».

En voici l'origine: Le disciple de Confucius *Kao-tchai*, faisant les funérailles de sa femme, avait foulé le moisson de son voisin. On lui conseillait de faire la restitution. Celui-ci ne voulait pas en disant: «Si je payais pour passer à l'occasion des funérailles, on finira par ne plus laisser personne».

Actuellement, le peuple sème en marche devant le cercueil des sapèques de papier. Il pense et croit que ce sont des âmes errantes *(koei)* qui, à chaque enterrement, viennent en troupe, pour exiger de l'argent, et si on ne leur donne pas, ils barrent la route.

Obsèques.

1° Description d'un cortège funèbre.

La femme du mandarin de la sous-préfecture *Ting-choei* vient de mourir il y a dix jours. Aujourd'hui, un jour faste par excellence, on va transporter le cercueil, en grande pompe, dans une pagode. Plus tard, le cercueil va être transporté dans la province du *Kiang-si*.

Depuis le grand matin, les rues bondent de monde. Des deux côtés des maisons se trouvent assises les femmes et les filles du peuple en grande toilette.

Devant les maisons des lettrés et des amis du mandarin sont préparées des tables et des sièges. Sur les tables se trouvent des objets d'offrandes, des cierges qu'on allume au moment que le cortège passera, de l'encens, des mets, des fruits, et des bâtonnets. Le siège est là pour faire reposer l'âme de la défunte, c'est-à-dire sur le siège on dépose un moment la tablette en soie de l'âme. Dans les temps anciens, on préparait lors des offrandes et des funérailles, des sièges; les mânes étaient censés se reposer sur les sièges (non sur les tablettes) 王 凡.

Là où les sièges se trouvent, s'arrête le cortège, on place la tablette sur le siège, on allume les cierges, l'encens, on tire des pétards. Et le peuple croit de fait que l'âme se repose là quelques instants pour jouir des offrandes.

Un lettré à qui je demandais l'explication, me dit: «Peuple stupide, il croit que l'âme se reposera; pour nous tout cela n'est qu'une marque d'estime en l'honneur de la défunte, et plus encore pour honorer les vivants. — Et pour rendre cette honneur de politesse, le cortège doit s'arrêter un moment. Le peuple a sa croyance, les lettrés ont les leurs[1].»

Les mandarins de la ville et les lettrés se rendent en costume simple à la maison mortuaire. Ils portent l'habit de cérémonie, le chapeau et les bottes de cérémonie. Le pardessus est de couleur noir sans ornements, ils ne portent pas le collier de perles, ni la plume du paon sur le chapeau. On tire trois coups de canon. Un dîner a lieu. Les cérémonies funéraires commencent.

Le fils aîné reçoit des mains du maître cérémoniaire la nouvelle tablette de bois. Après des offrandes faites, il brûle du papier de sapèques; la tablette en soie est brûlée, les cendres seront ramassées pour les mettre plus tard dans la fosse.

En faisant éclater des pétards, la nouvelle tablette, siège de l'âme, est déposée dans le palanquin dont se servit la défunte pendant la vie. Tout le monde fait des prostrations.

---

[1] Voir «mariage», l'usage de l'arrêt du cortège nuptiale, «Anthropos», X—XI (1915—1916), p. 466.

On va partir, mais pas si vite, les intéressés ont encore tout le temps de fumer une pipe, de prendre une tasse de thé, des gamins porteurs des figures à brûler, commencent à se battre d'ennui, d'autres chantent un air de comédie.

A voir tout ce cortège de poupées et de figures, à entendre les rires et les moqueries du peuple à l'adresse de ces poupées, à entendre la cacophonie de la musique et les pleures et les lamentations des femmes, les cris sauvages des domestiques et des ouvriers: vraiment, on n'y comprend rien. Est-ce le cortège du carnaval? — Oui, à peu près. — Du respect extérieur, du silence qui règne chez nous, le Chinois ne le connaît pas, il faut du vacarme, du bruit.

Le cortège s'ébranle.

Quatre piqueurs à cheval ouvrent la marche; suivent des musiciens — une flûte et des tam-tam — jouant une marche funèbre à la chinoise. Puis quatre hommes porteurs d'une grande table sur laquelle est déposé un dîner entier: des viandes, des légumes, des œufs, du poisson, des douceurs.

C'est le repas que la défunte va prendre avec soi dans la tombe.

Des satellites du mandarin portent ses insignes et les titres honorifiques, des planchettes sur lesquelles se trouvent des inscriptions; quatre hommes portent chacun un parasol[1] de soie rouge, brodé et orné de caractères: les noms des cent familles du peuple. Suivent des gens loués, porteurs des planchettes, larges d'un décimètre et longues d'un demi mètre, sur lesquelles on voit le nom, le lieu natal, etc. du mandarin.

Des artificiers, lançant à chaque moment des pétards, précèdent le palanquin dans lequel se trouve la tablette; il est porté par huit hommes. Devant le palanquin marchent des garçons ayant sur leurs têtes des couronnes de branches de saules, dans leurs mains, ils brandillent des encensoirs, dont l'odeur monte dans l'air. Derrière le palanquin suit tout un cortège de figures: des poupées portées par des hommes.

Dans ce cortège sont représentés tous les objets dont une femme a besoin: un groupe de poupées représentant les servantes et les filles d'honneur, tenant dans leurs mains toutes sortes d'objets, une table, un service de table, des objets pour la toilette comme des peignes, un bassin, des miroirs, des ciseaux et une armoire. Suit un palanquin de papier de couleurs diverses, porté par quatre poupées (c'est le palanquin pour la défunte dans l'autre vie), puis deux mules, pour tirer une charette, qui suit.

Une autre mule porte sur le dos deux caisses rouges; dans l'une se trouvent les bijouteries, dans l'autre les petits souliers de la défunte (parodie du cortège nuptiale).

Suivent trente gamins portant toute une bande de poupées (comiques et sérieuses) représentant des femmes, des filles, tenant dans leurs mains des inscriptions, des drapeaux, des fleurs, des garçons qui portent des maisonnettes, des pagodes, des oiseaux.

---

[1] Au mandarin intègre et aimé est offert par le peuple un grand parasol de soie et en couleur rouge, sur lequel se trouvent inscrits les noms des cent familles d'une telle sous-préfecture. Un tel cadeau n'est pas seulement une marque d'estime, mais aussi une pointe de recommandation pour le mandarin auprès de ses supérieurs. Notre mandarin avait déjà reçu quatre parasols. Il arrive aussi que le mandarin lui-même se fait donner et cela par force un tel cadeau.

Suit une délégation des lettrés et du peuple, à cheval et en costumes de cérémonie; des gamins portant des fleurs artificielles, des roses, des lis, des nénuphars, des chrysanthèmes.

Suit le cortège des mandarins civils et militaires de la ville, assis à cheval ou dans des palanquins.

Le mandarin en grand costume de deuil, marche courbé de chagrin et soutenu par deux hommes, il n'ose pas pleurer, ses regards ont quelque chose de triste, il aima sa femme. Derrière lui marche son fils aîné, le *k'ou tch'ang-eul*, le fils qui porte le bâton des pleures. Il porte le bonnet de deuil, nommé *fong-lei mao*, devant le visage il a une espèce de voile, il doit avoir bouché les oreilles et le nez, le tout pour dire que le fils doit être tellement accablé de douleur, qu'il ne doit rien voir, rien entendre, rien sentir, il doit seulement penser à sa mère chérie. De deux mains il porte le bâton des pleures, sur lequel il s'appuie en se courbant vers la terre, comme si, accablé de douleur, il n'avait pas la force de se tenir debout. Il est soutenu par deux hommes.

Le bâton des pleures est cylindrique, sa longueur est proportionnée à la taille de celui qui le porte; il est couvert de papier blanc. Il devrait être de bambou pour le deuil du père, et de bois d'*alcurites cordata* dans le deuil de la mère *(t'ong)*, mais on n'y fait plus attention. Le bâton (selon les rites) est porté dans le deuil de trois ans pour le père ou la mère: par leur propre fils, par un fils adopté légalement, par un petit fils héritier, tenant lieu de son père, par un fils concubinaire, gardant le deuil pour sa mère légitime. Le bâton est porté dans le deuil d'un an: par les fils pour leur propre mère remariée, par les fils pour leur mère répudiée, par les fils légitimes et concubinaires pour une mère concubinaire, par un mari privé de ses parents gardant le deuil pour sa femme.

Actuellement, il y a des gens qui placent le bâton des pleures près de la fosse aux jour des funérailles, d'autres le plantent trois jours après les funérailles sur le tumulus. C'est toujours au fils aîné qu'incombe ce devoir. Chez nos chrétiens aborigènes, le fils aîné, au lieu du bâton, traîne (cérémonie frappante) avec lui sur le dos une grande croix, enveloppée de papier en couleurs.

Derrière le fils aîné marchent les autres fils et les petit-fils, tous en deuil, soutenus chacun par deux hommes.

Le petit-fils héritier porte dans ses mains un objet en papier coloré ayant la forme d'un bonnet haut à franches. Cet objet est offert par lui, et il doit le faire flamboyer auprès de la fosse.

Suivent des gens portant des drapeaux de soie bleue, brodés et ornés d'inscriptions exaltant les mérites de la défunte. Ce sont des cadeaux offerts par les mandarins et les lettrés. Suivent des musiciens et des faiseurs d'artifices, puis quatre hommes portant dans des corbeilles des sapèques de papier, qu'ils jettent sur la route. Un garçon se tient auprès d'un autre, porteur du *wang-ming-tche*, il déchire cet objet en morceaux et les jette par terre.

Ils marchent devant le cercueil, mis sous un catafalque orné des draperies de soie en maintes couleurs. Sur les draperies on voit des broderies,

Dessin V.

Le catafalque. En avant le fils en deuil portant le bâton de pleurs; derrière lui le catafalque et la fille en deuil. Le cercueil est attaché aux trois poutres; le catafalque est mis dans ces poutres.

Dessin VI.

Anthropos X—XI.

Le transport d'un cercueil. Au-dessus le coq qui conduit l'âme.

représentant des dragons, des fleurs. Voir photo: cortège funèbre représentant le catafalque photo III, dessins V et VI.

Des deux côtés du catafalque marchent des hommes tenant des planchettes peintes en blanc, sur lesquelles se trouvent en encre bleu les titres et les insignes de la défunte. Sur deux planchettes est gravés le caractère *ya* .

Le caractère *ya* veut dire: secondaire, inférieur. Selons les uns, ce caractère porté dans le cortège signifie l'infériorité, c'est-à-dire que la femme est inférieure au mari; selon d'autres, le caractère signifie que la défunte est plus jeune que son mari.

Le catafalque est porté par seize hommes en deuil. Derrière le catafalque marchent les domestiques du mandarin conduisant ses chevaux et les mules sellées, par le bride. Suivent les autres membres de la famille en deuil, et trois chars sur lesquels ont pris place les femmes, les brues et les petites filles et des pleureuses. Tous sont voilées et en deuil, portant l'habit blanc long; elles pleurent, elles se lamentent. Le cortège est arrivé à la pagode, le cercueil est déposé dans la cour.

On fait les derniers adieux au cadavre, trois coups de canon se tirent, tout le monde donne la prostration, le fils aîné fait des offrandes.

Le fils aîné reçoit de la main du cérémoniaire la nouvelle tablette en bois, marqué d'un point *tchou* (j'expliquerai ceci); après cette cérémonie voilà que l'âme de la défunte y réside. L'autre tablette en soie est déposée sur le cercueil. La nouvelle tablette est déposée sur une table, devant laquelle on arrange les offrandes, le dîner.

Un domestique apporte au fils aîné un bassin avec de l'eau chaude. Le fils l'élève vers la tablette et la dépose, c'est pour la toilette de la défunte.

Pendant que l'âme prend le diner, les femmes pleurent, on tire des pétards, puis toutes les figures sont brûlées dans la cour, excepté quelques demoiselles et deux maisonettes, les poupées restent sur le cercueil pendant cinquante jours; puis elles seront brûlées.

Les funérailles provisoires sont finies, le cercueil est porté dans la pagode, mis sur une estrade, couvert de chaux vive. Il y a un gardien qui chaque jour doit brûler des charbons au dessous du cercueil.

La tablette en bois est emportée à la maison.

Tout le monde se retire. Pendant cinquante jours, les fils et les petit-fils se rendent le matin et le soir à la pagode faire des offrandes devant le cercueil; agenouillés ils brûlent dans le bassin *(siao peng-tze)* du papier jaune et des bâtonnets d'encens et font la prostration au cercueil. Le 50^{ième} jour passé, les offrandes journalière sont finies, car l'âme est montée au ciel.

2° Enterrer les morts.

Ici dans la province du *Kan-sou*, et c'est la règle générale, on n'enterre pas les enfants. Leurs cadavres enveloppés dans des lambeaux sont jetés le long des murs de la ville, sur les bords des rivières ou bien auprès des cimetières. Les cadavres, comme j'ai vu plusieurs fois, sont dévorés par les

chiens et les loups, deux fois j'ai eu le bonheur de trouver un enfant jeté pas encore mort, j'ai pu les baptiser.

D'autres enterrent les cadavres des petits enfants, enveloppés dans une natte, sans cercueil. Un petit cercueil coûte assez cher pour les pauvres Chinois. Ce n'est pas que les parents ne veulent pas mettre les petits cadavres dans un cercueil (excepté dans des cas où l'on craint que l'âme ne cause des malheurs), mais de fait le cercueil coûte cher. Jamais les petits enfants de trois ans, ni les cadavres des hommes ou des femmes dans le cas où ils n'ont pas ou n'ont pas eu de garçons, seront enterrés dans le cimetière de famille. Ils sont enterrés dans un endroit à l'écart du cimetière. La raison en est la crainte superstitieuse: dans la famille on n'accouchera plus d'un garçon.

Les enfants de quelques mois ou d'un an ne sont pas enterrés (ou bien si leurs cadavres sont enterrés, ce sera dans un lieu désert), mais leurs cadavres seront rejetés. Et voici la raison. On dit: «*Jen soei-koei-ta*», c'est-à-dire: «plus l'homme est en âge bas, plus son âme sera terrible.» Et alors, comme j'ai dit, dans le cas où l'exorciste a prouvé que la cause des malheurs est l'âme de l'enfant malade, il faut détruire cette âme, ou bien par le feu, ou bien par la faire manger par les loups.

Le cortège funèbre est arrivé près de la fosse. Un devin, par moyen d'une boussole, regardera que le cercueil sera placé droit horizontalement. Dans le cas contraire, le cercueil n'étant pas bien déposé, le cadavre, et avec le cadavre la famille entière, n'aura pas du repos.

Avec des cordes on fait descendre le cercueil dans la fosse.

Sur le cercueil descendu on dépose une petite boîte, nommée le second cercueil *fan-tch'eng-sang*. La forme est celle d'un cercueil fait de trois planchettes. Dans l'intérieur le devin à mis un mannequin en bois, représentant un autre défunt.

D'autres déposent dans ce second cercueil des plantes médicinales ou du froment, c'est pour réduire plus vite le cadavre en poussière. Car seulement dans le cas où le défunt est mort en un jour néfaste, il faut mettre ce second cercueil. Et la raison pourquoi on y dépose un mannequin est celle que le défunt cause des malheurs dans la famille; mais voyant auprès de soi un autre mort de la même famille, il cessera de se venger. Ce mannequin représente donc un décédé de la famille du défunt. Dans le cas où l'on négligerait cette superstition, quand quelqu'un est décédé en un jour néfaste, le *koei* du défunt fera périr un autre membre de la famille *(fan-tcha-tche)*. Le cadavre décédé en un jour néfaste deviendra chaud dans la tombe, le sang commence à bouillir, et alors son souffle *k'i* deviendra vivant et méchant. Les froments et les médecines ont la vertu de tempérer la chaleur. Ceci est basé sur les principes *jen-ti* et *leang-ti* le froid et le chaud.

Puis on dépose sur le cercueil les restes des cheveux des têtes rasées. Un cérémoniaire marque alors avec un peu de sang un point *(tchou)* sur la tablette en bois. C'est le fils aîné qui par une petite incision dans ses bras laisse écouler un peu de sang sur le pinceau. On marque le point pour fixer sur la tablette une des âmes du défunt.

Le fils aîné, à genoux, adresse à la tablette la formule suivante pour inviter l'âme à revenir au logis: «Moi fils j'avertis mon père que son corps est déposé, et que son âme revienne au temple de la famille.»

Au signal donné, tous donnent la prostration à la tablette, il y en a qui à ce moment brûlent la bandelette de soie, le *ling-p'ei*, d'autres la suspendent pendant 50 jours à la porte de la salle des ancêtres, d'autres encore la mettent sur le cercueil.

A ce moment, on brûle des lingots d'argent et les figures de papier. Les femmes pleurent. Le fils aîné jette quelques mottes de terre sur le cercueil, les autres fils ou petit-fils font de même.

De retour, avant d'entrer dans la maison, on allume un feu devant la porte d'entrée par lequel tous les membres de la famille passent, et cela pour écarter de la famille les influences néfastes que pourrait causer l'âme; car l'âme ne saurait pas passer par le feu.

Quand une maison est hantée et cela à cause d'un défunt décédé un jour néfaste, l'exorciste fait des incantations partout dans les coins de la maison, faisant résonner des sonnettes. Par-ici, par-là, il enterre dans des coins de petites cruches, dans lesquelles se trouvent des formules magiques. A la grande porte, il affiche d'autres formules, l'esprit offensé par le défunt ne pourra alors causer des maladies. —

Hier soir (avril 1908), je me suis éveillé pendant la nuit par un tapage infernal. Des femmes pleuraient, les sons des tam-tam et des autres instruments jouaient fortissimo. Aujourd'hui, un mandarin me venait faire visite; il portait le costume de cérémonie. Il avait, dit-il, présidé comme maître de cérémonies à un enterrement, et voilà ce qu'il me raconta.

Il y a quatre mois qu'on a enterré le mandarin; avant hier, le cercueil a été exhumé, et hier pendant la nuit, nous avons de nouveau fait un enterrement solennel. La fosse dans laquelle le cercueil était déposé était néfaste, le cadavre ne reposait pas en paix. Son *koei* (âme) est venu hanter la maison. Un de ses enfants est mort, sa femme est gravement malade. Le devin a déclaré: La cause de ces malheurs, c'est l'âme vengeresse, c'est que la fosse n'est pas favorable. De suite, on a acheté un nouveau terrain faste, très faste, car on a dépensé une masse d'argent; puis hier, on a déterré le cercueil et le déposé dans la nouvelle fosse avec toutes les pompes possibles et, ajouta-t-il, dans le cas où l'on n'avait pas exhumé le cadavre, toute la famille serait morte.

Un autre moyen d'écarter des malheurs, est de brûler le cadavre enterré, le cercueil et tout ce qu'on pourra trouver dans la fosse. Aussitôt que la fosse a été ouverte, un exorciste fait des exorcismes pour opprimer le cadavre et les objets hantés.

Les restes du cadavre, des planches pourries, des clous, des assiettes, des cordes tout ce qui se trouve dans la fosse, est entassé. Pour écarter des influences néfastes, on y jette de l'eau de vie, et le tout est brûlé, pendant des exorcismes, pendant les prières des bonzes, pendant qu'on fait une musique infernale et des tirades de pétards. Ceci doit se faire pendant la nuit. Quand tout a été réduit en cendres, on les ramasse, et elles seront enterrées dans un lieu désert.

La famille entrée dans la maison, la tablette est portée dans le temple des ancêtres, devant laquelle on fait le «sacrifice de la paix», et un «représentant du mort est choisi» (voir plus bas: culte des ancêtres). Devant la tablette, on place des chandeliers, l'encensoir et des offrandes.

Trois jours après les funérailles, toute la famille en deuil se rend à la fosse pour y faire le tumulus; le bâton de pleures est alors planté sur la tombe.

Dans l'intervalle des premiers sept jours, les fils, en costume de deuil, accompagnés du maître des cérémonies, se rendent à la demeure de ceux qui ont assisté aux funérailles pour les remercier de la peine eue pour aider à enterrer le défunt. Sans entrer dans la maison, ils donnent la prostration devant la maison, puis sans rien dire ils vont ailleurs.

Les offrandes soit devant la tablette, soit sur la tombe, ont lieu d'abord une fois tous les sept jours, et cela pendant sept fois sept ou 49 jours. Puis on célèbre le centième jour, et cela pendant trois ans consécutifs au jour de l'anniversaire; d'autres font encore des offrandes et des sacrifices au jour de naissance du défunt *(chou-je)*. Les riches célèbrent encore chaque dixième anniversaire. Trois ans passés, les sacrifices pour le défunt sont finis; le défunt est rangé parmi les ancêtres: *san-nien tai siao man leao, ts'iou tai pou leao* c'est-à-dire: trois ans porté le deuil complet, c'est alors fini.

* * *

Mais les cérémonies, les rites, les usages superstitieux décrits, quoique restant partout dans la Chine, et surtout dans le Kan-sou les mêmes quand aux grandes lignes, changent, diffèrent, prennent d'autres formes, se multiplient dans chaque préfecture. Aussi dans les chapitres suivants, je donnerai une description plus détaillée des funérailles des deux préfectures dans lesquelles j'ai habité pendant quelques années. Ces préfectures sont *King-yang-fou*, et celle de *Ts'in-chou* (les sous-préfectures *Ts'ing-choei* et *Tu-kiang*, ma résidence actuelle). Encore plus, les usages et cérémonies diffèrent, comme nous allons voir, de ville en ville.

Je décrirai dans ce qui va suivre seulement les cérémonies différentes ou déformées ou les variantes, en ajoutant des détails nouveaux.

Cérémonies funéraires tirées des chroniques de la préfecture de *Ts'in-chou*, et expliquées selon que le peuple fait là actuellement les funérailles.

Aussitôt que le décès est entré, il faut mettre les habits au défunt. D'abord, le pantalon simple, puis le pantalon ouatté, et cela n'importe à quelle saison; alors il faut mettre les bottes et le pardessus longue. Les boutons du pardessus doivent être fermés; on couvre le visage du défunt avec une voile de soie, n'importe de quelle couleur. Les pauvres se servent d'un morceau de toile, ou bien d'une feuille de papier jaune.

Toute la famille, hommes et femmes, accroupis pleurent et rappellent l'âme.

En signe de deuil, hommes et jeunes filles attachent à leur tresse une corde de chanvre, les hommes lient la tresse autour de la tête. Une literie, comprenant un matelas, un oreiller et une couverture, est transportée dans la chambre mortuaire.

Il faut faire la cérémonie *lo-ts'ao*. Sur le sol, auprès du lit, on brûle de la paille. Une poignée de cendres est fourrée dans les manches du défunt, comme viatique. Le cadavre est déposé sur le sol et sur l'endroit où l'on a brûlé la paille.

Le fils aîné fait des offrandes.

Le cadavre est déposé sur le lit, il faut lier les mains et les pieds au défunt, puis il est couvert d'une couverture.

Un lettré est invité, le fils aîné lui donne la prostration. Le lettré écrit sur une pièce de soie rouge le nom, le titre, l'an, le mois, le jour et l'heure de la mort du défunt. C'est la tablette provisoire nommée *ling-p'ai*. Elle doit servir pour conduire l'âme à la fosse. On arrange sur une table, sur laquelle est placée la bordelette de soie, des chandeliers, des encensoirs et le bouilli.

Les femmes et filles pleurent derrière le rideau, autour le cadavre restent les hommes à pleurer.

A l'entrée des visiteurs, tous poussent des gémissements, puis ils font le rite au cadavre. Le fils aîné reçoit bien les hôtes, mais il ne doit pas les reconduire.

A la tombée de la nuit du second jour, il faut faire la mise en bière, il faut au moins deux cercueils. Dans le cercueil où le cadavre va être déposé, il faut mettre un matelas, un oreiller, une branche de cyprès.

On lave le visage au défunt, puis le cadavre est déposé et couvert d'une couverture.

Auprès du cadavre dans le cercueil, il faut mettre des mets. A l'extérieur est affichée à la porte une feuille de papier, annonçant le décès d'un tel, né tel an, en tel mois, tel jour, telle heure. Ce jour-là les parents et amis viennent offrir des cadeaux pour le défunt, du papier à brûler, des bâtonnets de l'encens, de l'argent pour aider à faire les dépenses des funérailles.

Au sixième jour après le décès, on écrit le *ming-ts'i*. Sur une pièce de soie longue d'un mètre, seront écrits les noms et les titres du défunt. Cette pièce sera suspendue à l'entrée de la chambre mortuaire.

Ce jour-là, toute la famille prend le grand deuil. Le fils ainé prend le bâton des pleures, les autres fils et petit-fils auront aussi un bâton.

Trois fois il faut pleurer, trois fois il faut faire des offrandes, trois fois il faut ouvrir la grande porte. Et tout cela pour inviter les âmes des ancêtres à venir. Il faut faire des libations, car par l'odeur, les âmes des ancêtres sortent de la terre. Il faut inviter des musiciens, car par la musique, les âmes descendent du ciel. Avec grande pompe il faut faire le septième jour des sacrifices et des libations.

Dès ce jour-là, chaque jour matin et soir il faut faire des offrandes et pleurer.

Les funérailles finies, il faut tous les sept jours faire des offrandes, puis le centième jour il faut des sacrifices solennels.

Pour faire les funérailles, il faut choisir un jour faste. Ce jour-là on suspend à la porte le *nang-ming-tche*.

Un autre cercueil de bois dur est apporté, dans lequel on met le cercueil contenant le cadavre.

Le jour qui précède les funérailles, le fils aîné invite un lettré pour écrire la tablette de bois. Le fils reçoit à genoux des mains d'un serviteur la tablette et la donne au lettré. La tablette consiste en deux parties. Celle de l'extérieur, l'autre de l'intérieur. La première a la forme d'une armoire, à deux battants, l'autre c'est la tablette proprement dite. Sur celle-là on écrit en haut le caractère *wang*; puis a côté droite le nom, l'âge, le lieu de naissance, le jour du décès; au milieu est écrit «siège spirituel d'un tel».

Pour une femme décédée, les mêmes mots y seront écrits, mais en caractères plus petits.

Sur l'armoire on écrit que le défunt est père, ou mère, et leurs titres d'honneur. Le fils aîné reçoit à genoux la tablette écrite, et trois heures après il va la porter dans le temple des ancêtres, où il fait des offrandes et des libations. Le maître de cérémonies lit une oraison sacrificale.

Le jour des funérailles arrivé, le cercueil est porté de la chambre mortuaire. Les porteurs s'arrêtent dans la cour, tenant le cercueil, car il est défendu, de peur des malheurs, qu'il touche le sol (voir cérémonie de mariage: la fiancée ne peut pas toucher de ses pieds le sol, avant que le rite nuptial à été fait). Les fils à genoux devant le cercueil pleurent, une oraison sacrificale est lue.

Le cercueil porté sous le portique de la grande porte, le cortège s'arrête, les fils à genoux pleurent, puis il faut s'arrêter sur la rue; là le fils aîné brise en présence du cercueil le bassin de deuil *(siao p'en-tze)*, tous se lèvent en donnant le salut au cadavre.

Le cercueil est mis sous le catafalque. Le fils aîné dans une main tenant le bâton des pleures, dans l'autre main prenant une corde attachée au cercueil, la met sur ses épaules, et courbé et pleurant il marche, il fait semblant de tirer le cercueil.

De deux côtés du catafalque marchent des hommes portant des drapeaux et les signes honorifiques du défunt. Derrière le cercueil est porté le palanquin dans lequel est mis la tablette.

Le cercueil est mis à côté gauche de la fosse. On fait glisser dans la cave des roulettes, pour y faire glisser le cercueil (la fosse, comme je dirai plus loin, consiste de deux parties: la fosse et une chambre adjacente).

Il faut d'abord faire descendre le grand cercueil, puis le deuxième et enfin le cercueil contenant le cadavre.

Le fils aîné descend dans la fosse; agenouillé il frotte la tablette contre le cercueil, puis il monte, à genoux il donne la tablette au lettré pour marquer le point *tchou*.

Pour que l'âme du défunt vienne se fixer sur la tablette, il faut l'union du sang du père et du fils. Dans ce but, le fils aîné se donne une petite incision dans l'index de la main gauche. Avec un pinceau, trempé dans le sang, le lettré marque le point *tchou* sur les deux tablettes. Voilà que l'âme vient se fixer. Les points marqués sont repassés avec de l'encre noir.

Le caractère *wang* écrit en haut et marqué du point se lit *tchou*.

Sur le cercueil on dépose les objets suivants: la tablette de soie, la voile ayant servi à couvrir le visage du défunt. On ferme le grand cercueil, qui va être glissé dans la chambre; autour du cercueil on dépose des assiettes

contenant des mets, et le bâton des pleures. Actuellement le bâton est enterré sur la tombe.

La chambre est fermée d'une porte et murée, la fosse est remplie de terre.

Pendant qu'on ferme la chambre, tous à genoux pleurent, et on brûle les figures, en donnant tout le temps des prostrations de tête aux figures flamboyantes.

Le fils aîné donne à tous qui ont assisté aux funérailles la génuflexion, il reçoit la tablette, enveloppée dans de soie rouge. On retourne à la maison.

Le troisième jour après les funérailles, il faut faire des offrandes, tous pleurent.

A trois intervalles se font en ce jour ces offrandes, la première fois dans la cour, la deuxième fois près de la grande porte, la troisième fois à l'extérieur devant la porte.

3° Rites funéraires, tirés des chroniques de la sous-préfecture de *Tu-kiang*.

Sans extravagances, il faut faire les sacrifices et les funérailles, pour cela il faut imiter les usages de nos ancêtres.

Lors du décès des parents, les fils prennent le grand deuil, les parents et les amis doivent aider ceux qui sont en deuil, à faire les funérailles. Pendant les trois jours que le cadavre est exposé dans le salon des ancêtres, il ne faut pas faire du feu.

Il ne faut différer les funérailles au delà de sept jours.

Un fils pieux doit avoir au moins deux cercueils pour enterrer ses parents. Le jour des funérailles, il faut suspendre à la porte le *wang-ming-tche* et les titres honorifiques du défunt; il faut avoir les deux planches pour y inscrire le caractère *ya*.

Il ne faut pas dépenser beaucoup d'argent pour enterrer ses parents. Confucius dit: Ceux qui n'ont pas trop d'argent, et il font des funérailles luxueuses, ils seront ruinés, n'ayant plus rien de quoi vivre: ceci est pécher contre la piété filiale. Les lettrés comprenant les rites, doivent faire des oraisons sacrificatoires *(ts'i-wen)*; le peuple, ne comprenant rien aux rites, doit inviter des bonzes *(fou-t'ou)* et des exorcistes *(se kong)* pour prier pour les âmes, et pour faire l'exorcisme contre les *koei*, pour qu'ils ne nuisent à la famille des défunts.

4° Un enterrement pompeux et luxueux dans la ville de *Tu-kiang* (sous-préfecture).

Un mandarin, natif en cette ville, était décédé à *Si-ning* à douze journées de marche d'ici, il y a deux ans. On a transporté le cadavre, et hier 28 mars 1909 on à fait les funérailles. J'y ai assisté. Les cérémonies ont duré du matin 8 heures jusqu'à 4 heures de l'après-midi.

Quant au cortège, il faut remarquer qu'en avant on traînait sur des brancards, assistés par huit hommes, deux géants de papier d'une hauteur de 8 mètres, représentant des esprits terribles, brandillant des sabres, harnachés. C'étaient deux héros de la dynastie des *Tcheou*, canonisés pour avoir delivré l'empereur des spectres qui hantèrent le palais. Ici, ces deux héros doivent ouvrir la route et chasser les *koei*.

Dans le cortège on portait un lit avec des rideaux, fait de papier multicolore. Il y avait des couvertures, et oh stupidité! sur le lit se trouvait tout le nécessaire à un fumeur d'opium: la lampe, des pipes, des pincettes et de l'opium. Le défunt était fumeur passionné, dans l'autre vie il sera content de trouver son opium.

Dans le cortège on portait une montagne rocheuse, faite de papier. Au pied de la montagne se trouvait une tablette «siège de l'esprit de monsieur X, homme de bien et juste». La tablette était par moyen d'une échelle liée au sommet de la montagne, nommée *Wang-hiang-t'ai.* C'est un lieu où doit monter l'âme après sa mort, de là elle voit ce qui se passe chez soi, elle voit sa famille. Et on dit d'un homme de bien: il est allé sur le mont *wang hiang* semer des céréales, il désire manger du pain doux *(wang hiang t'ai chang tchong kou-tze, hiang tche t'ien-mo-mo).*

Ce dicton est dit dans un sens impropre de quelqu'un qui à tort et à travers, sans en avoir les moyens, veut aboutir à une affaire quelconque. Mais dans le language boudhiste, ce lieu où doit monter l'âme est une punition infligée par ordre de *Sen-wang* à une âme ayant commis des injustices. *Sen-wang* dit aux satellites: «Vite, menez-le à la hauteur pour faire voir sa famille, comment sa femme es ses enfants maudissent le défunt.»

Le défunt était bachelier, dans l'autre monde il doit avoir ses livres. Voilà qu'on porte toute une bibliothèque de livres, et le peuple criait: «Comme c'est bien fait, à les voir on dirait de vrais livres!»

Dans l'autre monde, le mandarin continuera son office, et voilà qu'on porte tout ce dont un mandarin a besoin; sur la table du jugement se trouvent le sceau impérial, les bâtonnets pour infliger des punitions, etc. etc. A côté de la table on porte des mannequins représentant les satellites et les employés du tribunal.

Le frère du défunt et les fils portent tous le bâton des pleures, le fils aîné porte seul le grand deuil. Devant ses yeux est suspendu un voile lié à un cerceau, fixé par quatre ficelles au bonnet de deuil.

Devant le catafalque contenant le cercueil, est porté par dix hommes le grand cercueil vide, lourd, beau, vernis en vermillon.

Je me hâtais d'arriver au cimetière de famille, un terrain grand d'un hectare, entouré des murs.

Au milieu des tombeaux circulait une foule de gens, hommes, femmes, enfants. Les femmes en toilette étaient assises sur le gazon à une petite distance de la fosse. Des petits marchands s'étaient installés au milieu des tombeaux, vendant de la vermicelle cuite, du vin, du riz, des pains, des fruits. Une tente était dressé dans laquelle on pouvait à son ais prendre un dîner, fumer de l'opium, se reposer sur un lit.

Le cortège funèbre était arrivé. Voici le plan du cimetière et dans quel ordre tout se trouvait groupé autour de la fosse (p. 755).

Le fils aîné est seul assis sur terre, autour de lui se trouvent des lanternes pour guider l'âme, des chandeliers, des mets, du papier à brûler.

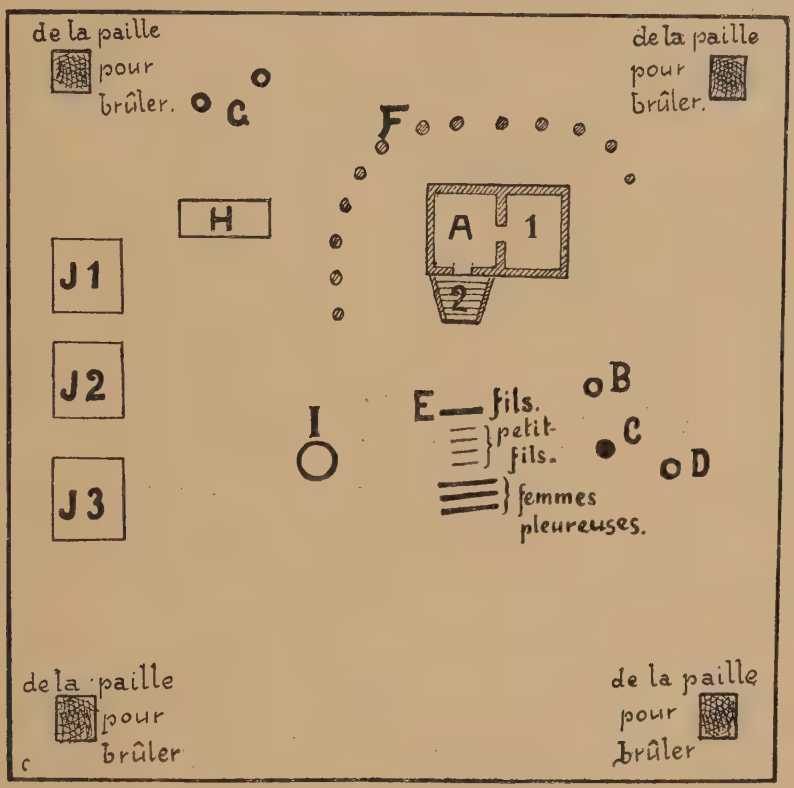
Toute la famille se trouve par terre, à causer, à manger et à fumer, on vient d'arriver seulement, il faut se reposer: les mandarins, les lettrés et les

amis du défunt prennent sous les tentes un repas, on crie, on rie, on s'amuse, il faut d'abord vivre, puis s'occuper du défunt.

Les musiciens se trouvent près de la famille, pour donner le signal quand les cérémonies commenceront.

Un mandarin en costume de cérémonie préside et fait les cérémonies, un lettré fait l'office de cérémoniaire.

On tire trois coups de canon, les musiciens jouent un air de cacophonie. Le cérémoniaire prend la tablette de soie rouge, se rend, accompagné



Cimetière pendant les funérailles.

Explications.

A = la fosse: 1 chambre pour le cercueil, 2 escalier de 20 degrés pour entrer dans la fosse
○ *B* = cercueil vide
● *C* = catafalque et cercueil
○ *D* = tablette de soie *(ling-p'ai)*
E — = les hommes et les femmes de la famille [à genoux
○ *F* = le cortège des poupées
○ *G* = les deux géants
□ *H* = la tablette en bois sur une table
○ *I* = les musiciens
J = trois tentes pour les mandarins

d'un serviteur portant un bassin, auprès du fils aîné. Lui, sans se lever, s'incline profondément devant la tablette. Il jette dans le bassin de l'argent. D'abord les membres de la famille, puis les hôtes, jettent de l'argent; c'est une offrande aux porteurs du cercueil et du catafalque.

Tandis qu'on démonte le catafalque et qu'on laisse descendre dans la fosse le grand cercueil, le cercueil extérieur, le maître des cérémonies invite

tous les hôtes. Ils se rendent auprès de l'armoire (vide) dans laquelle se trouvait la tablette de bois. Le maître dépose devant l'armoire la bandelette de soie.

Le président, le mandarin (il est le sacrificateur) s'agenouille, les autres restent debout, les mains jointes et troussées dans les manches. Le maître dépose des offrandes sur les manches du sacrificateur: des mets, de la viande, des fruits, etc. que des domestiques apportent et donnent au maître. Le sacrificateur les offre à la tablette (bandelette) en les élevant jusqu'à sa bouche. A fur et à mesure qu'une assiette vient d'être offerte, le maître la reprend et la pose sur la table devant la bandelette.

Le maître s'agenouille et lit sur un air monotone une oraison sacrificatoire. Pendant cette lection, tous s'agenouillent, la tête baissée vers le sol.

Vers 10 heures, l'heure faste, commence la cérémonie de marquer le point sur la tablette, c'est la grande cérémonie lors des funérailles.

Entre temps on fait la sieste, on fume de l'opium. Voilà la foire en pleine, on entend des chansonnettes, des comédies, des gamins courent, se battent, admirent le cercueil, on maudit, on entend des voix rauques des vendeurs de vin et de farine.

Enfin le signal est donné de reprendre les cérémonies, il faut inviter l'âme à venir se fixer dans la tablette.

On tire le canon, on lance des pétards, les musiciens battent fortissimo, le fils aîné, navré de douleurs, courbé, assisté de deux hommes, reçoit à genoux du cérémoniaire la nouvelle tablette en bois dans ses manches. Puis il se rend sous la tente. Là est assis le sacrificateur devant une table sur laquelle se trouvent de l'encre, des pinceaux. Le fils dépose la tablette sur la table, tous les assistants s'agenouillent, se lèvent et s'en vont en procession autour de la tablette.

Le sacrificateur crie a demie-voix: Venez, venez, venez!

Tous saluent la tablette et se rendent en procession autour de la table. Le sacrificateur s'arrêtant devant une lanterne allumée crie trois fois: Venez! et à la troisème fois, le point *tchou* est marqué. Le fils aîné, agenouillé auprès du cercueil, se donne une incision dans le bras gauche, en laissant découler quelques gouttes de sang, avec lequel est marqué la tablette.

Le fils aîné se jette à terre et crie: «Que l'âme de mon père veuille venir se fixer sur la tablette!» On tire le canon, on brûle du papier de monnaie.

Le maître donne la tablette au fils qui la porte dans l'armoire, tout le monde fait des libations devant la tablette.

La chose principale dans les funérailles est celle de la tablette, de marquer le point. Aussi cette cérémonie finie, le sacrificateur et les autres lettrés s'en vont.

Le maître crie: *Hia tchou* descendez le cercueil! Au moment où l'on fait descendre le cercueil, aux quatre coins de la cimetière on brûle de la paille, pour que l'âme ne puisse pas passer, et qu'elle reste auprès du cadavre.

Le cercueil est mis dans le grand cercueil, un devin descend dans la fosse pour mettre le cercueil au niveau. A cette fin une corde rouge va être tendue sur le long de la fosse, d'un côté elle repose sur une boussole, et à l'autre est suspendue une autre corde perpendiculairement, c'est le niveau à plomb.

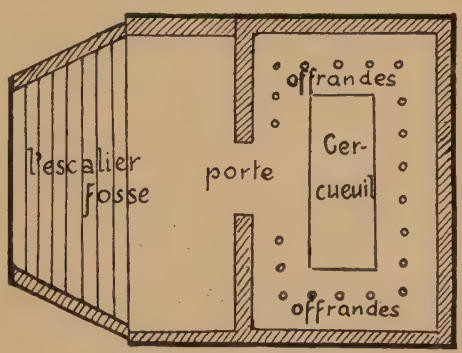
Le fils aîné descend dans la fosse pour faire les derniers adieux au cadavre. Auprès du cercueil il allume des bougies, il pose devant le cercueil quatre assiettes avec des viandes, du pain, des légumes, des fruits, il fait des libations. Puis il dépose la bandelette en soie sur le cercueil, il dépose dans le grand cercueil un petit sac contenant de l'argent et deux paquets de médecines. Tout cela doit servir au défunt.

Le fils aîné reçoit la tablette, il la touche au cercueil, il l'enveloppe dans une pièce de soie rouge. L'âme est fixée.

Le fils pleure, il sort de la fosse. D'autres descendent par l'escalier, et mettent le cercueil cloué dans la chambre adjacente, voûtée et maçonnée fortement avec des briques peintes. Le cercueil est mis, sans toucher les quatre murs, sur quatre colonnes en pierres sculptées. Ceci est pour conserver aussi longtemps que possible le cadavre. Autour du cercueil, des domestiques placent une foule d'assiettes et de tasses et de bassins à faïence pleins d'offrandes.

Puis l'ouverture du tombeau est fermée par une belle porte peinte de bois très dur. Au devant de la porte on fait un maçonnage en briques. Puis la fosse et l'escalier en briques conduisant au tombeau, vont être entassés de terre. La fosse presque remplie, le fils aîné y plante le bâton de pleures.

Voici le plan du tombeau.



Plan d'un tombeau.

Le clou de la fête lugubre consiste dans la cérémonie suivante: Tout le cortège des poupées entoure la fosse. Pêle-mêle on entasse toutes ces figures, géants, charettes, poupées, bibliothèque, literies, sur la tombe, on y jette des centaines de panniers de sapèques de papier. En un clin d'œil, le tout s'enflamme, on tire des canons, on lance des pétards, les membres de la famille à genoux pleurent et donnent la prostration, de même tous les assistants et les curieux; les musiciens jouent une fanfaronade, les gamins et les enfants s'amusent tâchant de sauver des poupées, des fleurs, ou autres choses.

La chaleur devient intense, il faut reculer de plusieurs mètres. — — —

Les funérailles sont finies, la famille se lève, les pleurs ont cessé. Mais voilà que le fils aîné — un fils pieux — commence à pleurer pour du bon. C'est quelque chose de terrible, à entendre un Chinois qui fait bonne mine à mauvais jeu; pas moyen de le faire se lever, deux hommes le tirent par force en le prenant par les bras.

(A finir.)

Etude sur le dialecte de Sugu (Guadalcanal, Solomon Is.).

Par le P. P. Bouillon, S. M., Rua Sura, British Solomon Islands.

Dans cette étude sur le dialecte de Sugu, on distinguera avec soin les faits d'observation directe, et les interprétations personnelles de l'auteur. Celles-ci seront mises à part, et ajoutées sous forme de remarques.

Après quelques notions préliminaires sur les voyelles, les consonnes et l'accentuation, on traitera successivement des différentes parties du discours: article, nom, adjectif, pronom, verbe, adverbe, préposition et conjonction. Quelques mots sur la syntaxe termineront le travail.

Le système de transcription alphabétique sera celui que l'«Anthropos» a adopté.

PREMIÈRE PARTIE.

Phonétique.

I. Voyelles.

Les voyelles peuvent être énumérées comme il suit: *i, i̱, e, e̱, a, a̱, o, o̱, u̱.*

La distinction exacte entre les timbres des voyelles n'étant pas requise pour l'intelligence de la langue, on se contentera des signes fondamentaux, *i, e, a, o, u.*

Quand on compare entre eux les dialectes voisins, on remarque que les voyelles y ont une grande fixité; les **interchangements** et les **élisions** y sont beaucoup moins fréquents que pour les consonnes. Il s'en rencontre cependant:

a-e: *ṅatu* (Longo), *ṅetu* (Sugu), nain.
a-i: *wasini* (Sugu), *wisini* (Visale), récent, récemment.
a-o: *lapi* (Longu), *lopi* (Sugu), lécher.
a-u: *maluka* (Visale), *maluku* (Sugu), faible, mou.
e-i: *ffeffene* (S. Cristoval), *waiwine* (Moli), femme.
e-o: *dea* (Aula), *doa* (Longu, intérieur), aller.
e-u: *kete* (Fiji), *kutu* (Aula), ventre.
i-o: *pili* (Longu), *pilo* (Sugu), tourner.
i-u: *ito* (Longu), *uto* (Sugu), moelle.
o-u: *moa* (Sugu), *mua* (Tiaro), exactement, seulement.

Quelquefois une voyelle tombe au commencement d'un mot: *sese* (Sugu), *a̱ze* (Aula), donner.

Les diphthongues résultent le plus souvent de la chute d'une consonne entre les deux voyelles: *lao* (Sugu), *lalo* (Longu), dedans. Il en est de même de plusieurs voyelles longues, lesquelles ont alors l'accent circonflexe: *bō (bô)* (Sugu), *bolo* (Longu), porc; *gā (gâ)* (Sugu), *ğala* (Longu), mordre; *ťī (ťî)* (Sugu), *ťili* (Longu), éteindre; *tū (tû)* (Sugu), être debout; *tuguru* (Ngeba), etc.

On rencontre enfin *ai* contracté en *e*: *sailagi* (Sugu), *selagi* (Visale); *au* en *o*: *wosi* (Sugu), *wauza* (Fiji), *bausi* (N.-Hébrides), *ffau* (Samoa); *ou* en *o*: le mot qui se prononçait autrefois *toutu*, être assis, se dit maintenant *tōtu*.

II. Consonnes.

(Vélaire)							*ṅ*
(Gutt. méd.)	*k*	*g*					*ŋ*
(Dent. méd.)	*t*	*d*	*ť*	*s*	*ʳ*	*l*	*n*
(Bilabiales)	*p*	*b*		*w*			*m*

A Sugu, *d* et *b* sont toujours nasalisés, *nd*, *mb*; mais il n'en est pas de même dans certains dialectes voisins. Comme la différence d'articulation est sans importance, on écrira seulement *d*, *b*.

A Tiaro, on a aussi *ǰ* et *ď*, l'un et l'autre nasalisés, *nǰ*, *nď*, et l'aspirée *h* (*ǰ*, *ď*, plutôt *nj*, *nz*, que *ndj*, *ndz*).

A Aula, l'emploi de *ʒ* est fréquent.

A Marau, outre l'aspirée *h*, on trouve aussi, semble-t-il, les deux glottales ' et *ɛ*; *ŧ* y est intermédiaire entre *l* et *r*.

A Longu, *g* se prononce plutôt *ǧ*.

A Mala, *ff* est d'un fréquent usage.

Enfin, à Savo, on a comme consonnes spéciales *ǰ*, *z* et *ṅ* (*gn*); (*ǰ*, plutôt *nj* que *ndj*).

Les **interchangements** et les **élisions** de consonnes sont fréquents et nombreux dans les différents dialectes; voici les principaux:

k-g: *waka* (Fiji), *waga* (Sugu), comme; fréquent entre les deux langues.

k-ŋ: *waka* (Sugu), *ŋana* (Fiji), barque.

k-ṅ: *waka* (Fiji), *waṅa* (Sugu), préfixe causatif.

k-ɛ: *kuku* (Sugu), *koko* (Longu), *ɛoɛo* (Marau), sorte de tambour ou de cloche.

k-t: *kasi* (Longu), *tasi* (Sugu), frère; assez fréquent entre les deux dialectes, mais non en règle générale.

k-p: *kiloko* (Tiaro), *piloko* (Sugu), être à cheval sur le cou.

k-w: *keni* (Marau), *wai-wine* (Moli), femme.

g-ǧ: *gani* (Sugu), *ǧani* (Moli), manger; commun entre les deux dialectes.

g-' ou *ɛ*: *gai* (Sugu), *'ai* (Marau), *gau* (Sugu), *ɛau* (Marau), arbre; commun entre les deux dialectes.

g-h-: *gani* (Sugu), *hani* (Tiaro), manger; commun entre les deux dialectes.

g-ŋ: *lalaga* (Sugu), *lalaŋa* (Fiji), lâche, mal joint.

g-ṅ: *ffaga* (S. Cristoval), *waṅa* (Sugu), préfixe causatif.

ŋ-ṅ: *waŋa* (Sugu), feuilles de taro comestibles, *waṅa* (Aula), nourriture.

t-d: *towu* (Sugu), *dowu* (Fiji), canne à sucre.

t-ŧ: *ṅate* (Aula), *ṅaŧi* (Longu), dur, fort.

t-s: *uta* (Marau), *usa* (Sugu), pluie; commun entre les deux dialectes.

d-ʳ: *deṅar* (Malais), *ʳoṅo* (Sugu), entendre.

d-l: *dukuṅ* (Malais), *lugu* (Moli), porter à dos (un enfant). Ces deux interchangements, *d* et *ʳ*, *d* et *l*, sont assez fréquents entre le Malais et les différents dialectes des Solomon.

d-ť: *waťaṅi* (Sugu), *wadaṅi* (Ngela), sentir, éprouver, souffrir.

ť-s: *ťuťu* (Sugu), *susu* (Ngela), mamelle; commun entre les deux dialectes.

ť-ʒ-h: *ťoru* (Sugu), *ʒoru* (certaines parties de Ngela), *horu* (autres parties de Ngela), descendre, en bas.

t-nd̆: *wala-ťaťa* (Sugu), *wi-ndanda* (Tiaro); prodige, merveille: fréquent entre les deux dialectes; quelquefois, à Tiaro, *nj̆* et *nd̆* se confondent.

s-z: *sui* (Sugu), *zui* (Savo); fréquent entre les deux dialectes.

s-ẓ-h: *usa* (Sugu), *uẓa* (Aula), *uha* (Ngela); commun de l'un à l'autre dialecte.

s-ť: *sato* (Mala), *ťato* (Marau), soleil (à Sugu, *aso*).

rᵐ-l: *tuwarᵐi* (Sugu), *kuwali* (Longu), distribuer; à Marau, *l* ou *rᵐ* des autres dialectes est toujours *ť*.

l-n: *ilau* (Mala), *inau* (Sugu), moi; commun entre les deux dialectes.

n-ṅ: *dani* (Sugu), *daṅi* (Longu), jour.

n-ń: *piniti* (Sugu), *pińiti* (Savo), ancre.

p-b: *bolo* (Longu), *polo* (Savo), porc (à Sugu, *bō*).

p-w: *papa* (Sugu), *wawa* (Fiji), être porté à dos.

b-w: *boťa* (Sugu), *bosa* (Aula, Ngela), *vosa* (Fiji), parler.

b-m: *bai* (Savo), *mai* (Sugu), ici.

w-ff: *wati* (Sugu), *ffai* (Mala), quatre; commun de l'un à l'autre dialecte.

w-m: *wawuru* (Savo), *mawurᵐu* (Sugu), tabac.

w-u̯: *waka* (Sugu), *u̯ana* (Fiji).

w-h: *woli* (Sugu), *hoḣi* (Marau), acheter.

m-ṅ: *mata* (Longu), *ṅata* (Fiji), serpent (à Sugu, *mu̯ata*)

Les consonnes tombent souvent au commencement ou au milieu des mots:

k-g-ğ: *kanu* (Sugu), être secoué, trembler, *anuanu* (Longu), tremblement de terre; *roğe* (Longu), *rᵐoe* (Sugu), édenté.

t-ť-s-rᵐ-l-n: *ṅate* (Aula), *ṅaťi* (Longu), *ṅasi* (Savo), *kakai* (Sugu), dur, fort; *sato* (Mala), *ťato* (Marau), *aso* (Sugu), soleil; *balo* (Longu), *bao* (Sugu), lance; *muni* (Fiji), *mui* (Sugu), votre (suffixe possessif). La chute de *rᵐ* et *l* est la plus fréquente à Sugu.

w-u̯-ku̯: *waťu* (Marau), *u̯alu* (Fiji), *ku̯alu* (Mala), *alu* (Sugu), huit.

1ère remarque. La voyelle *a*, *a̯*, paraît être fondamentale dans la langue. Abstraction faite des désinences des verbes transitifs, toutes en *i*, sur 2000 mots environ examinés, il y en a 1100 qui contiennent la voyelle *a* au moins en l'une de leurs syllabes, seulement 410 qui ont la voyelle *e*, 620 la voyelle *i*, 740 la voyelle *o*, et 670 la voyelle *u*. De plus, les syllabes avec voyelle autre que *a* ont souvent *a* dans les dialectes ou langues connexes: on l'a vu plus haut pour *ṅetu*, *ṅatu*; *wasini*, *wisini*; *lapi*, *lopi*; *wosi*, *wauẓa*, etc. Les désinences mêmes des verbes transitifs, qui à Sugu sont toutes en *i*, à Fiji sont toutes en *a*: *wosi*, *wauza*, etc.

2e remarque. L'interchangement de *k* et de *t* peut tenir à ce que la consonne primitive était une palatale *c*. Le mot *kaka* (Longu), *papa* (à Fiji, *tata*), fut prononcé un jour par des gens d'un village voisin, *taka*, c'est-à-dire, après audition plus attentive, *ktaka*, *ktyaka*. Sans doute, le son vraiment articulé était *caka* ou *ćaka*. La palatale devint ici une gutturale, et là une dentale.

3e remarque. Les interchangements *k* et *p*, *k* et *w*, *ṅ* et *m*, ont apparemment pour cause l'existence de sons composés primitifs *kpʷ*, *kwʷ*, *ṅmʷ* ou *ṇmʷ*. L'étude du mot *wai-wine* est suggestive sous ce rapport:

ka- - - - - -kawe (Tiaro)
-re - - - - - -k-p"e
la - - - - - -k-p"awi-na } (Bank's Is.)
li - - - - - -k-p"ewe-n
per - - - - - -ampu-an (Malais)
wai - - - - - -wi - -ne (Moli)
ŋa- - - - - - -hi- - -ne (Maori)
wehi- - - - - -wawy (Malgache)
ale- - - - - - -ŋa (Fiji)
bari-kale - -ne (Rubiana, ouest des Salom.)
(manemane)-ke (Marovo, ouest des Salom.)
ke- - - -ni (Marau)
peut-être faut-il ajouter: *u- - - -(rao)* (S. Cristoval)
hua (pour *wua, ffua*) (Mala)
([in]ta) - - -ka - - -ta (N.-Hébrides, Aneityum)
(da) - - -ki (Sugu)
(ada) - - -ki (Savo)

Tous ces mots signifient: femme ou femelle. La chute du *k* a donné d'une part les mots en *wi, hi, u, ŋa, hu* (*wawy*, comme *p"awi, p"ewe*, représentent sans doute la répétition du même élément); la chute de *p"e, we, wi* a donné d'autre part les mots en *ka, ke, ki.*

Considérer de même le mot *mane*, mâle, qui se trouve à Marovo (supra) dans *manemane-ke*, femme, évidemment avec une signification plus générale d'homme, être humain:

ṅome homme (en général) (Loyalty)
ṅ-ma- - -ne (mane) mâle (S. Cristoval)
ta-ṅa- - - -ne mâle (Fiji)
ta- a- - - -ne id. (Tonga)
ta- - - - - -ne id. (Maori)
ka- - -le (dans *bar"i-kale-ne* [Rubiana, supra])
na- - -r"e mâle (Longu)
a- - -le être humain (dans *ale-ŋa* [Fiji, supra])
li } id. (dans *lé-kp"awina, rekp"e* (Bank's Is., supra)
re }
ame -ra } mâle (N.-Hébrides)
ma - a-ni
ma- - -ne
m"e-ra
mā
ma -re
ma- - -ne mâle (Sugu)

Ici encore la chute de la labiale a amené les mots avec *ṅa, na, ka*, et la chute de la vélaire ou de la gutturale, les mots avec *ma, m"e*. De plus, *mane* paraît contracté de *mar"ane, mar"ene.*

4e remarque. On n'a pas indiqué plus haut le changement de *k* en *l* qui se voit en *kima* (Sugu), et *lima* (Longu), main, parce qu'il n'est ici qu'apparent. Considérez en effet:

kima (Sugu)
ni-k-ma-n (Aneityum, N.-Hébrides)
li-n̊-me *(lime)* (Oba, id.)
li-n̊a (Fiji)
li---ma (Longu)

Li est ici l'équivalent de *ni* dans *nikman*, et le *k* est simplement tombé.

III. Accent.

L'accent dynamique à Sugu est faible et léger. Le ton de la voix s'élève ordinairement un peu sur la syllabe forte.

L'**accent aigu** est sur la pénultième, *máne*, *dáki*, ou sur la syllabe unique dans les monosyllabes, *bá*, *va*. Tout mot porte l'accent, excepté les courtes particules, articles, prépositions, conjonctions, comme *a*, *ko*, *na*, *i*, *ta*, *ma*, etc.

Les suffixes attirent l'accent sur la syllabe qui les précède, quand ils sont monosyllabiques. Si pourtant plusieurs suffixes monosyllabiques se trouvent réunis, ou si le suffixe est polysyllabique, l'accent suit la règle, et se trouve à l'avant-dernière place. Dans ce cas, il semble qu'il y ait un accent secondaire sur la syllabe qui serait accentuée dans le mot principal, s'il était seul: *lábu* frapper, *labúa* frappe-le, *arᵛa weilabúgi* ils se battent; *ťóbo* flotter (en l'eau), *ťóbolaginía* fais-le flotter.

L'**accent circonflexe** se place sur une syllabe finale ou sur un monosyllabe, quand l'adjonction d'un suffixe ou la chute d'une consonne amène la contraction en une longue de deux voyelles semblables: *donâ* (pour *donáa*) sache-le; *kô* (pour *kóo* [*kólo*, à Longu]) eau; *kisâ* (pour *kisáa* [*kisía*, à Longu]) tarder.

DEUXIÈME PARTIE.

Grammaire.

I. Article.

L'article défini est personnel ou commun. Le premier s'emploie devant les noms propres de personnes, le second devant les noms communs, soit de personnes, soit de choses.

L'**article personnel** est *a* au masculin, et *ko* au féminin; *a Siwo*, *ko Utu*.

L'**article commun** est *na*: *na wale* la maison; *na Sugu* les gens de Sugu.

Il n'y a pas d'article indéfini; ou bien l'on emploie le nom sans article: *logo wale* batir des maison; ou l'on se sert du numéral *kesa* un: *kesa wale* une maison.

Pas de différence entre le singulier et le pluriel, et l'article commun n'a pas de genre.

1ère remarque. L'article personnel masculin *a*, affecte la forme *wa*, *u̯a*, *u̯e*, *u̯o*, à S. Cristoval, à Marau, aux Iles Bank's, etc. Aux N.-Hébrides, on trouve plutôt *mā*. Probablement, *wa* est adouci de *ma*, et *a* a perdu le *w*

initial. *Mă* est lui-même la contraction de *mara*, *mane*, qui signifie mâle, comme on l'a vu plus haut.

2e remarque. A Longu, l'article personnel masculin est *i*, sans doute, lui aussi pour *wi*. L'intermédiaire *ŭe* a été signalé plus haut; on a donc cette dérivation: *wa*, *we*, *wi*.

3e remarque. L'article féminin, *ko*, est à Visale, *koi*. Il est sans doute à rapprocher de *koni*, appellation familière analogue à maman. Ce *koni* est probablement contracté de *kaoni*, *karoni*, *koroni*; comparer: *gao-ka* femme (Aula), *garuni*, *goroi* femme (N.-Hébrides).

4e remarque. A Longu, l'article féminin est *ke*, *ki*, dans lequel on reconnaît facilement l'abbréviation de *keni* femme (Marau).

5e remarque. L'article commun *na*, est d'origine démonstrative, et se retrouve dans les composés *gana*, *ŋana* cela.

II. Nom.

Les noms peuvent être rangés en cinq classes:

1° La première comprend ceux qui n'ont pas d'analogue verbal: *wale* maison (particulière), *luma* maison (commune).

2° La seconde se compose de ceux qui, sans aucun changement, sont noms ou verbes à volonté, suivant qu'ils sont précédés de l'article ou d'un pronom (ou d'une particule pronominale): *na mauᵐi* la vie, *e mauᵐi* il vit. C'est la classe la plus nombreuse.

3° La troisième renferme les noms, qui, au sens verbal, changent de voyelle ou de consonne:

kima main (*kama* [Borneo] main; *aama* [Hawaii] mouvement de la main pour prendre, vol); *komi* voler, dérober.

laŋan [Malais] bras; *leŋen* id. [Javanais]; *riŋa* main, bras [Maori]; *liŋa* main [Fiji]; *lano* (Sugu) jeter de l'eau avec les mains; *lono* tirer avec la main.

lapi langue; *lopi* lécher (peut-être, à Malaketi, *lepo* parler).

ᵐoŋa renommée; *ᵐoŋo* résonner, être entendu, entendré.

pana enveloppe, peau (des fruits, etc.); (*pane-ti* [Longu] peler).

taba côté, partie (à Fiji, épaule, aile, quelquefois: bras, côté, moitié); *tabe* tenir ou porter dans ses bras.

(*taŋan* [Malais] main); *taŋo* (Sugu), prendre.

tiwi bande d'étoffe roulée autour du corps; *tiwu* envelopper de feuilles.

tula aiguille; *tuli* être percé (oreille); *tulu* traverser une rivière, entrer dans une rivière.

Souvent le nom ou le verbe ne se sont pas conservés dans le dialecte; il faut pour les retrouver, recourir à des dialectes étrangers.

4° La quatrième classe comprend les noms formés à l'aide d'un préfixe ou d'un suffixe.

Préfixes: *a-belu* feuille roulée en cornet; (*belu-ka* [Fiji] courber); *i-toᵐo* bâton pour la marche; (*toᵐo* se mouvoir); *ga-mosa* herbe à feuilles hispides (*momosa* rude au toucher); *ta-piti*, *ta-witi* piège consistant en un nœud coulant, lacet (*piti* lier); *ti-dalo*, *ti-dao* esprit, âme (*a-taᵐo* [S. Cristoval], *taᵐu-ŋa*

[Longu] id.); *ti-nike* feuille tressée servant de couchette (*nige* couchette); *ma-lasi* fibre dont on fait des fils (*lasilasi-ga* fibreux), etc.

Suffixes: *bage-a* requin (*bage* [Visale] id.); *ita-i* liane, *ita* (Maori), attaché; *lulu-ŋa* appui pour la tête (*ulu* [Longu] tête); (*pina-ka-ta*, *wina-tu* [Longu, Moli] hameçon); *paŋa-ti* (Longu), *paŋa-su* (Sugu), branche de cocotier; (*wau-sa* [Longu], gens, troupe de gens; *balu* [Ngela], quelques-uns); (*watale-si* [Longu] minuit; *watale* [ibid.], au milieu); *leko-na* tabac indigène (*lekoleko* [Longu] se dit du tabac indigène, et signifie probablement, planté près des maisons: *liko* [Fiji] bananiers, cannes à sucre, etc., plantés autour des maisons); *ma-ne* mâle, homme; *tino-ni* homme (en général); (*tino* [Hawaii] corps, personne, individu); *laŋo-ma* pièces de bois transversales qui fixent les chevrons (*laŋu* serrer, attacher fortement).

Les principaux suffixes ou préfixes sont ainsi: *a*, *i*, *ŋa*, *ka*, *ta*, *ti*, *tu*, *ťi*, *sa*, *si*, *su*, *na*, *ne*, *ni*, *ma*.

5° La cinquième classe se compose de noms verbaux, formés d'un verbe par l'adjonction de *a* suivi du suffixe pronominal possessif: *na labu-a-ŋu* l'action de me frapper; *na kawia-na* l'action de le couper; *na ťaʷo-waginia-niʷa* l'action de les coucher (*ťaʷo* être couché, *ťaʷo-wagini* coucher). Tous les verbes peuvent donner naissance à des formations de ce genre.

Aucun nom ne varie suivant le nombre, le genre ou le cas. Pour marquer le **pluriel**, on accompagne le nom du pronom pluriel: *igiʷa na tinoni*, ou: *na tinoni giʷa* les hommes.

Remarque. Les noms de la cinquième classe désignent l'action comme existant dans le sujet qui la reçoit, et c'est à ce sujet que se rapporte leur suffixe possessif. *A* intercalé entre le verbe et le possessif, est sans doute le suffixe signalé dans les noms de la quatrième classe, et sert à donner au verbe son caractère nominal.

Dans d'autres langues océaniennes, aux N.-Hébrides, en Malais, on trouve une formation analogue en *-ana*, *-ena*, *-an*; mais le suffixe *-na*, *-n*, n'y a pas le sens possessif.

III. Adjectif.

Les adjectifs qualificatifs appartiennent à deux classes différentes.

1° La première comprend tous ceux qui, sans aucun changement, sont noms ou verbes: noms, quand ils sont précédés de l'article; verbes, quand ils sont précédés d'un pronom ou d'une particule pronominale; s'ils sont en opposition à un nom, c'est alors qu'ils deviennent adjectifs: *na mane* l'homme (du sexe masculin); *na tinoni mane* id.; *na mane loki* l'homme grand; *e loki* il est grand, etc.

Souvent ces adjectifs ont le verbe sous forme redoublée: *komi* voler, *komikomi* voleur; *peʷo* mentir, *peʷopeʷo* menteur.

2° La seconde classe renferme ceux qui sont formés à l'aide d'un suffixe.

tatâ (tata-a) tendu, raide (*tata* étendre, allonger); *wawa-i* amer, âcre (probablement pour *awaawa-i*; *awaawa* [Tahiti] amer, âcre; *kaŋa* [Maori] amer, sur); *laka-ga* charnu (*laka* chair); *malu-ku* (*malu-ka* [Visale], *malu-ťi* faible [*malu* id.]); *beá-ta* calme (mer); *bea-su* flétri, fané (*wea* [Fiji] mauvais, mou, timide); *kaťa-la* chaud (*kaťa* id.); (*tua-li* [Longu], vieux, ancien, *tua*

[Malais], vieux, âgé); *laka-ta-na* vigoureux, poussé en terre fertile (*laka* chair); *sege-ni* à part, autre, seul, soi-même (*hege* [Ngela] id.); *lalao-ma* joyeux (*laolao* [Malgache] jeu); *kerᵛe-ťa* courbe (*kel* [N.-Hébrides], aller en courbes).

Les principaux suffixes sont ainsi: *a, i, ga, ka, ku, ta, ťa, ťi, su, la, li, na, ni, ma. Ga* est de beaucoup le plus commun.

L'adjectif ne connaît aucune différence de nombre, de genre, ou de cas.

Le **comparatif** et le **superlatif** se forment à l'aide d'adverbes.

Les adjectifs démonstratifs, interrogatifs, indéfinis, possessifs, différant peu ou point des pronoms de même genre, on en parlera à propos de ceux-ci.

1ère remarque. Les suffixes formateurs des adjectifs sont à peu près les mêmes que ceux des substantifs; seuls *ku, ťa, la, li,* n'ont pas été signalés ci-dessus.

2e remarque. La distinction entre le nom, l'adjectif et le verbe n'a rien d'absolu; tout dépend de la position du mot dans la phrase. Précédé de l'article, le mot est un nom; du pronom ou de la particule pronominale, le mot est un verbe; du nom, le mot est un adjectif.

IV. Adjectifs numéraux.

Les mots qui servent à la numération étant souvent compléments d'un nom, on peut les appeler adjectifs. Les nombres cardinaux sont les suivants: *kesa* 1, *rᵛuka* 2, *tolu* 3, *wati* 4, *ťege* 5, *ono* 6, *witu* 7, *alu* 8, *siu* 9, *saŋawulu* 10 *saŋawulu kesa* 11, etc.

saŋatu 100		*na mamau* 100.000
rᵛuka patu 20	*na toga* 1000	*na wusia* 1,000.000
tolu saŋawulu 30, etc.	*na mola* 10.000	

Les derniers prennent ordinairement l'article, et sont des noms, comme en français millier, million. Les premiers du reste peuvent être précédés de la particule pronominale, et sont alors des verbes: *e tolu,* il y en a trois, etc.

Pour «dix mille» et «cent mille», on dit aussi *saŋawulu na toga, saŋatu na toga.*

Les **nombres ordinaux** se forment des précédents par l'adjonction du suffixe *-na,* ou plus souvent du double suffixe *-ni-na*: *kesa-na, kesa-nina,* etc.

1ère remarque. *Kesa* se trouve dans les langues polynésiennes sous la forme *taha, tahi, tasi, kahi*; aux N.-Hébrid., *la-tesa* désigne six (un de la deuxième main); et le *t* initial existe même à Sugu dans le mot *tatasa,* un-à-un. Sans doute, le mot avait autrefois une palatale, *casa, cesa,* devenue ici une gutturale, et là une dentale.

Quant à l'origine du mot, il est à remarquer qu'à Aniwa (N.-Hébrides), *tasi* sert en même temps de numéral et d'article défini (*ta,* aussi article défini). Comme les articles définis ont ordinairement une origine démonstrative, il en serait de même du numéral un.

Dans les dialectes voisins, un se dit *sakai, ťikai, ťikei,* qui se composent des mêmes éléments en ordre inverse.

2e remarque. Le mot *ťege* cinq, est particulier aux dialectes de Sugu et de Tiaro; ailleurs, on dit *lima* ou *rima,* qui signifient main. Si l'on com-

pare *ŧege* à *segi*, prendre, chercher avec la main, *ŧege* (*ǰehe*, à Tiaro) semble avoir aussi le sens de main.

3e remarque. *Saŋawulu*, ailleurs *tiŋahuru*, *pulu*, *folo*, etc., se compose de *saŋa* et de *wulu*.

Saŋa signifie deux bras, deux mains: *ma-saŋa-na*, endroit où se divise une rivière en deux bras, une route en deux chemins; *saŋa* (Fiji), fourche-misses-paire de pinces; *saŋgaŋ* (Malais), soulever avec les deux mains.

Wulu signifie complet (N.-Hébrides, *ffulu* complet, *ffule*, *bule* complet; *ffura*, *bura* plein).

4e remarque. *Patu*, dans *ruka patu*, a évidemment le sens de dix. A Fiji, *watu* signifie dix, quand on compte des crabes. Il est difficile d'en indiquer l'origine.

5e remarque. *Saŋatu* est ailleurs *haŋalatu* (Gela), *ratus* (Malais), *rau* (Maori), *drau* (Fiji). Il se compose de *saŋa*, deux bras, deux mains, comme on l'a dit pour *saŋawulu*, et de *latu* ou *ratu*, dont *l* ou *r* est tombé à Sugu.

6e remarque. Les mots qui désignent les nombres supérieurs à cent, *toga*, *mola*, *maman*, *wusia*, ne semblent pas avoir par eux-mêmes de signification précise, ils ont le sens général de grande multitude, et il y a lieu de se demander si le sens déterminé qu'ils ont actuellement, ne leur vient pas du commerce des indigènes avec les Européens.

7e remarque. La numération de 1 à 4 est binaire, un peu comme celle d'Australie, de N.-Guinée (certains dialectes); de 1 à 9, elle était quinaire à l'origine (excepté pour huit), comme elle est encore aux N.-Hébrides; la chute des particules caractéristiques de la 2e main l'a rendue décimale en fait; enfin l'emploi d'un mot spécial dans le nombre vingt rapelle la numération vigésimale de N.-Calédonie et des Loyalty.

V. Pronom.

Les pronoms sont démonstratifs, interrogatifs, indéfinis, personnels ou possessifs. Généralement le même mot sert pour le pronom et pour l'adjectif correspondant. Il n'y a pas de pronom relatif.

1. Démonstratifs.

Les principaux sont: *eni*, *iⁿani*, *na*, *ŋana*, *gana*, *ⁿi*, *garⁿi*. *Eni* désigne les objets proches; *ŋanà*, *gana*, *na*, les objets éloignés. Les autres sont de sens indifférent, et souvent il en est de même pour *ŋana*, *gana*, *eni*.

Na ne s'emploie qu'avec la préposition *ta* (*ta na*, là) et *la* conjonction *waga* (*waga-nana*, comme cela, ainsi); *ⁿi*, *garⁿi* sont le plus souvent explétifs, et s'emploient alors comme adjectifs.

Aucun ne varie suivant le nombre, le genre, ou le cas.

Remarque. A Tiaro, à Visale, on a aussi comme démonstratifs *de*, *dei*, *dia*, correspondant au Maori, *te* (article).

2. Interrogatifs.

Les interrogatifs sont:

asei, *sei*, pour les personnes;

na gua, *gua*, *na sawa*, *sawa*, pour les choses.

Le plus souvent ils prennent l'article, comme les noms. *Gua* se construit aussi avec la particule pronominale: *e gua?* quoi? comment?

Sawa est peu employé à Sugu; c'est au contraire l'interrogatif commun à Longu.

1ère remarque. *Sei* est probablement contracté de *sewei*. Aux N.-Hébrides, on trouve les deux formes, *sei*, *seffei*, et chez les Polynésiens, l'interrogatif personnel est *wai*, *ụai*, *hai*. *Sewe* est le même mot que *sawa*, et le suffixe *i*, qui est préfixé à tous les pronoms personnels, lui donne sans doute son caractère personnel. *A* dans *asei* est l'article personnel masculin, pris ici en un sens plus général, comme on l'a vu suivant les dialectes pour *mane*.

2e remarque. *Gua* est sans doute pour *gaụa*, *gawa*. A S. Cruz, l'interrogatif est *kae*, *gae*; et aux Célèbes *aga*. Tout à l'heure on le retrouvera dans *sawa*.

3. Indéfinis.

Les principaux sont:

asei, *na gua*, *na sawa*, interrogatifs, employés aussi au sens de quiconque, quelconque.

sanu un tel. Quand on demande à quelqu'un le nom d'une personne qu'il lui est interdit de prononcer, il répond: *sanu* un tel.

mea, nom qui signifie chose; il s'emploie dans le sens d'un tel, quand on ne se souvient pas du nom d'une personne.

sui tous, plutôt adjectif que pronom.

pipi chaque, lui aussi adjectif.

segeni autre, a aussi le sens de seul, soi-même, de soi-même, à toutes les personnes: *kesa segeni* un autre, *inau segeni* moi seul, moi-même.

1ère remarque. *Sanu* est composé de deux démonstratifs *sa*, dont on a déjà parlé, et *nu* (*denu*, *nuñu* ceci, cela (Vaturanga); tous deux sont pris au sens indéfini.

2e remarque. *Mea* est un nom, *na mea* la chose; et comme on trouve aussi la forme *mena* (Tahiti), il est probable que *n* est tombé dans *mea*.

3e remarque. *Segeni* a sans doute pour origine le numéral *sakai*. *ṭikei* un, usité dans les dialectes voisins. Aux N.-Hébrides, un se dit *sikei*, *siki* et *sikina* signifie: lui seul. A Sugu, on dit aussi, avec les suffixes possessifs, *segenịnu* moi seul, *segenimu* toi seul, *segenina* lui seul, etc. Ceci, cela, est un dans son individu, et autre que ce qui n'est pas ceci ou cela. Du sens démonstratif, on a donc passé au sens numéral, au sens réfléchi, et au sens d'autre. *Ni* est le suffixe adjectif.

4. Personnels.

Les pronoms personnels ont une forme complète sous laquelle ils peuvent s'employer seuls, et deux formes abrégées, l'une qui précède le verbe et lui sert de sujet, l'autre qui le suit et lui sert de complément:

	Forme complète	**Sujet**	**Complément**
	Singulier		
1ère pers.	*inau*	*au*	*au*
2e pers.	*igoe*	*o*	*go*
3e pers.	*aia, ia*	*e*	*a*

	Forme complète	Sujet	Complément
	Duel		
1ère pers. exclusive	*kagami*	*amika*	*kagami*
1ère pers. inclusive	*kaita*	*aka*	*kaita*
2e pers.	*kagamu*	*amuka*	*kagamu*
3e pers.	*kairᵛa*	*arᵛaka*	*kairᵛa*
	Pluriel restreint		
1ère pers. exclusive	*tugami*	*amitu*	*tugami*
1ère pers. inclusive	*tugita*	*atu*	*tugita*
2e pers.	*tugamu*	*amutu*	*tugamu*
3e pers.	*tugirᵛa*	*arᵛatu*	*tugirᵛa*
	Pluriel ordinaire		
1ère pers. exclusive	*igami*	*ami, mi*	*gami*
1ère pers. inclusive	*igita*	*a*	*gita*
2e pers.	*igamu*	*amu, mu*	*gamu*
3e pers.	*igira*	*arᵛa*	*girᵛa*

Le pluriel restreint s'emploie quand il s'agit de trois, quatre, peut-être de dix ou douze personnes, et qu'on veut remarquer ce petit nombre; autrement, on se sert du pluriel ordinaire.

Au duel, comme aux deux pluriels, la 1ère personne se divise en exclusive et inclusive, suivant que l'on comprend ou non dans la signification la personne à qui l'on parle.

Remarque. Les formes abrégées sont dérivées des formes complètes, dont elles ont conservé une ou plusieurs voyelles ou consonnes. (Noter que *e* [3e pers.] est aux N.-Hébrides indifféremment *e* ou *i*.) *I* préfixé à presque toutes les formes (*a*, à la 3e pers. du sing.) est l'article personnel masculin qui se voit à Longu; ici il est pris au sens général, masculin ou féminin. Cet *i* est remplacé au duel et au pluriel restreint par *ka* et *tu*, connexés évidemment avec *ruka* et *tolu*: à Longu on dit: *gamika, tauka (tarᵛuka), gamuka, rᵛauka* (pour *rᵛarᵛuka*); et: *gamitou, tatou, gamutou, rᵛatou (tou* pour *tolu).*

5. Possessifs.

Les possessifs sont des pronoms personnels abrégés, que l'on suffixe à un nom ou à une préposition:

	Suffixés à une prép.		Suffixés à un nom.	
	Singulier			
1ère pers.	*ninu*	*ganu*	—	*-nu*
2e pers.	*nimu*	*gamu*	—	*-mu*
3e pers.	*nina*	*gana*	—	*-na*
	Duel			
1ère pers. exclusive	*kanimami*	*kagamami*	*ka-*	*-mami*
1ère pers. inclusive	*kanida*	*kagada*	*ka-*	*-da*
2e pers.	*kanimui*	*kagamui*	*ka-*	*-mui*
3e pers.	*kaninirᵛa*	*kaganirᵛa*	*ka-*	*-nirᵛa*

	Suffixés à une prép.		Suffixés à un nom.	
	Pluriel restreint			
1ère pers. exclusive	*tunimami*	*tugamami*	*tu-*	*-mami*
1ère pers. inclusive	*tunida*	*tugada*	*tu-*	*-da*
2e pers.	*tunimui*	*tugamui*	*tu-*	*-mui*
3e pers.	*tuninir"a*	*tuganir"a*	*tu-*	*-nir"a*
	Pluriel ordinaire			
1ère pers. exclusive	*nimami*	*gamami*	—	*-mami*
1ère pers. inclusive	*nida*	*gada*	—	*-da*
2e pers.	*nimui*	*gamui*	—	*-mui*
3e pers.	*ninir"a*	*ganir"a*	—	*-nir"a*

Ces trois manières d'exprimer le possessif diffèrent en ce que la préposition *ni* implique une possession quelconque, la préposition *ga* une possession plus spéciale, et l'absence de préposition une possession intime, comme du tout par rapport à la partie.

On dira, par exemple, *ninu bô*, le porc que je possède, *ganu bô*, le porc dont je vais faire ma nourriture, *lowanu* ma tête.

Les mots qui expriment les parties du corps, les relations de famille, ont toujours le suffixe possessif. Mais souvent l'usage seul décide de quelle forme de possessif il convient de se servir.

Au duel et au pluriel restreint, la préposition ou le nom sont infixés entre le numéral et le suffixe pronominal: *kalowada*, *tulowada*.

1ère remarque. Il est facile de reconnaître en *nu*, *mu*, *mami*, *da*, *mui*, *nir"a*, les éléments des pronoms correspondants. Même certains éléments qui sont tombés dans les pronoms ont subsisté dans les suffixes, comme *n* dans *nu*, *ma* dans *mami*, *i* dans *mui* (Fiji *muni*).

2e remarque. Les prépositions *ni* et *ga* s'adjoignent les mêmes suffixes que les noms, sans doute parce qu'elles sont elles-mêmes des noms, des démonstratifs pris au sens très vague de chose: ma chose, ta chose, etc. — A Longu, en même temps que *ninu*, etc., on trouve *sanu*, *samu*, *sana*, etc.

VI. Verbe.

Dans le verbe, tel qu'il existe dans la langue de Sugu, il y a lieu de considérer le mode, le temps, et ce qu'on peut appeler l'espèce.

1. Mode.

Le verbe a trois modes: l'indicatif, l'impératif et le subjonctif. On y trouve aussi l'équivalent de notre infinitif et de notre participe, au moins dans une certaine mesure.

L'**indicatif** est caractérisé par la présence du seul pronom sujet, qui précède le verbe (exception faite pour le futur, comme il sera dit en son lieu): *au wano* je vais.

L'**impératif** n'a pas le pronom sujet; si l'on veut spécifier la personne, on fait suivre le verbe du pronom sous sa forme complète: *wano* va, allez; *wano igoe* va, *wano gita* allons, etc.

Le **subjonctif** prend la conjonction *ka*, que, dont la voyelle s'échange avec celles du pronom sujet: *kau* que je, *ko* que tu, *ke* qu'il, *kami* que nous (excl.), *ka* que nous (incl.), *kamu* que vous, *kaᵐa* qu'ils. Ce mode sert d'impératif adouci, et aussi de conditionel; dans ce dernier cas, il est souvent précédé de la conjonction *ti* si. On verra plus loin qu'il sert encore de futur.

Lorsque le verbe est employé avec le pronom sujet, et avec un complément, il ressemble à nos **infinitifs**, sauf qu'il n'a point de temps: *au wano ťuka uwi* je vais planter (des) ignames.

Il ressemble à nos **participes**, lorsqu'il est pris adjectivement, et qu'il a un complément; mais il n'a point de temps: *na mane kili ŋolo* l'homme désirant (de l')argent.

1ère remarque. Pour plus de clarté, on écrit d'habitude le pronom sujet séparément du verbe; mais en réalité ces courtes particules n'ont pas d'accent, et ressemblent à des préfixes. Que l'on écrive, *auwano*, *owano*, *ewano*, *miwano*, *awano*, *muwano*, *arᵐawano*, on aura pour les verbes une sorte de conjugaison, différente de la nôtre en ce que la particule pronominale ou modale précède, au lieu de suivre le verbe.

2e remarque. A l'indicatif, souvent la particule pronominale disparaît quand le pronom précède sous sa forme complète: *inau wano* je vais. A la troisième personne du singulier toutefois, *e* paraît toujours (excepté dans certaines phrases, comme: *sei dona?* qui sait?); et quand ils écrivent, ceux des indigènes qui savent bien leur langue ne font pas le retranchement; on lit dans leurs lettres: *inau au wano*, *igami mi wano*, etc. On conçoit en effet que le pronom précédant le verbe rende inutile la particule; mais à la troisième personne, on n'a pas l'habitude d'exprimer le pronom sous sa forme complète, ou alors on le met après le verbe: *e wano aia*, il s'en va, lui; la clarté du sens souffrirait de l'absence de la particule pronominale. Et le plus correct est de garder toujours la forme de la conjugaison, *auwano*, *owano*, etc.

3e remarque. L'indicatif n'a pas de caractéristique propre; la seule relation établie par l'esprit entre le verbe et son sujet le constitue. Il n'en est pas de même dans le dialecte voisin de Ngela, où l'on dit: *tu*, *to*, *te*, *tai*, *ta*, *tau*, *taᵐa*. A Fiji, la particule *sa*, dite narrative, paraît analogue à ce *t* de Ngela: sauf qu'elle s'emploie avec des conjonctions équivalant à nos subjonctifs; pour cette raison, plusieurs l'appellent particule verbale, c'est-à-dire, marquant le caractère verbal d'un mot. Quoi qu'il en soit de Fiji, il y a lieu de se demander si la forme de Ngela n'est pas la primitive, et si le *t* caractéristique n'est pas tombé à Sugu; on aurait eu ainsi, à l'origine, *tau*, *to*, *te*, *tami*, *ta*, *tamu*, *taᵐa*, à l'indicatif. Ce *t* signifiait l'attribution simple faite par l'esprit du verbe à son sujet; mais était-il besoin de l'exprimer, et ne suffisait-il pas d'unir intimement le verbe au pronom, en conjugant: *auwano*, *owano*, *ewano*, etc.? C'est sans donte la raison qui porta à employer la seule particule pronominale.

4e remarque. Le subjonctif paraît équivaloir aussi à un mode potentiel. Quand on dit: *e ŋaoa kau wano*, il désire que j'aille, le sens est seulement subjonctif; de même dans cette phrase: *e dou ko mai i noa*, il

est bon que tu sois venu hier. Mais dans cette autre: *inau au tau dona na gua ke anosia i noa* je ne sais ce qu'il a pu faire hier (ce que peut-être il a fait), le sens est potentiel. C'est la raison sans doute pour laquelle les indigènes se servent souvent du subjonctif quand ils interrogent: *lawa ko wano?* où vas-tu? où peux-tu bien aller? l'interrogation comportant l'incertitude sur le sens de la réponse.

2. Temps.

L'action est signifiée dans le temps ou parfaite, ou imparfait.

Le **parfait** dénote l'action comme ayant eu lieu dans le passé, et comme terminée dans le présent; il peut se rendre en français tantôt par le passé, tantôt par le présent, suivant l'idée qui prédomine. Il se forme à l'aide d'adverbes (ou de verbes pris adverbialement), *nogo*, *sui*: *au rᵛeia nogo*, je l'ai vu, je le vois (c'est-à-dire, j'en ai la vue parfaite); *au torᵛea sui*, je l'ai empli (j'ai fini de l'emplir).

L'**imparfait** représente l'action comme inachevée, soit dans le présent, soit dans le passé, soit dans le futur; mais le passé et le futur sont souvent indéfinis, c'est-à-dire qu'on n'y explique pas si l'action est achevée ou non.

Le simple **présent** n'a rien de spécial qui le caractérise; un verbe est donc censé être au présent, quand rien n'indique qu'il le faut prendre à un autre temps. — Mais le présent peut être renforcé dans son idée d'actualité, ou dans son idée de continuation; on se sert alors du mot *ba*, construit comme il suit: *rᵛei ba*, vois (actuellement); *e tû ba*, il se tient debout (*e tû* signifierait aussi, il se lève).

Le **passé** se forme à l'aide des adverbes ou locutions adverbiales, *i sau*, autrefois, *wotaŋana* auparavant, etc. Si l'on parle d'un fait que l'on sait ou que l'on a dit être passé, le présent, sans autre addition, équivaut au passé.

Le **futur** est en réalité le subjonctif: *ko wano* tu iras. S'il y a équivoque entre le temps et le mode (le subjonctif servant aussi d'impératif adouci), on ajoute un adverbe qui précise le temps, *sauba* plus tard, etc.

En combinant ces différents temps, on peut obtenir l'équivalent de notre **plus-que-parfait**, de notre futur antérieur, etc.: *ke dani kau anosia nogo*, demain je l'aurai fait.

1ère remarque. *Sui* signifie fini, achevé, complet, tout; de là son emploi au parfait. *Nogo*, contracté en *nō* à Longu, ne s'emploie jamais seul, mais suit toujours un autre verbe qu'il met au parfait; il faut donc avoir recours aux autres dialectes pour en avoir le sens. Or, à Fiji, *no* signifie être couché; aux N.-Hébrides, *nono* a le sens d'habiter, être; chez les Polynésiens, on trouve la forme voisine *noho*, *noffo*, avec la signification d'être assis, rester, demeurer. L'idée est donc de repos, de cessation de mouvement, repos qui commence justement quand le mouvement s'achève.

2e remarque. Le mot *ba*, qui renforce le présent quant à l'idée d'actualité ou de continuation, paraît être le verbe *ba* aller. Un mouvement n'existe en effet que dans le moment indivisible qui correspond à l'instant présent, bien qu'il se continue par la succession de ces moments. Comme cette continuation est future par rapport à l'instant précis où le mouvement existe, de là vient sans doute que dans certaines locutions *ba* a le sens du

futur: *i sau*, autrefois (*sauna*, au loin [Longu]), *sauba*, *soba*, plus tard, dans quelque temps; *gaťu*, se mouvoir (vers), *gaťu ba*, dans le futur, etc.

3e **remarque.** Le subjonctif sert de futur à cause de l'idée d'éventualité qu'il renferme. Le plus souvent, un événement futur est conditionné et incertain.

3. Espèce.

Le verbe prend certains préfixes ou suffixes qui le rangent dans la catégorie des verbes réfléchis, ou des verbes d'état, ou des verbes réciproques, ou des verbes intensifs, ou des verbes transitifs, ou des verbes causatifs; la réduplication du radical le rend fréquentatif, etc.; c'est de ces espèces de verbes que l'on se propose maintenant de parler.

A. Préfixes.

Tawa. Son emploi est rare à Sugu; on ne l'y entend guère que dans *tawa-nusi* délié et *tawa-ᵐarᵘu* écorché, dépouillé. Il marque l'état où se trouve un sujet par suite d'une action reçue. Ailleurs il a nettement le sens réfléchi; *e tapatugurᵘu*, à Ngela, signifie: il s'est levé, de lui-même; mais à Sugu la notion réfléchie de spontanéité paraît oblitérée, et les indigènes ne font pas de différence entre *tawanusi* et *tanusi*, dont il va être question.

Ta. Il est d'un usage très fréquent, et désigne aussi l'état passif du sujet: *e taᵐaťi* il est déchiré (*ᵐaťi* déchirer). A Fiji, *ta* indique une action qui s'est faite d'elle-même, ou dont on ne connaît pas, ou dont on ne veut pas dire la cause. A Sugu, ces particularités semblent avoir disparu.

Ma. Fréquent, lui aussi, il marque simplement l'état dans lequel se trouve le sujet du verbe: *e ma-sugu*, il est jaloux (*sugu-ti*, pousser du coude pour se mettre à la place [de quelqu'un], chasser de chez lui; *wei-sugu*, se battre, se quereller). Souvent il a aussi le sens passif: *ma-kede* séché (*kede* sécher [act.]); *ma-ᵐisi* découpé (*ᵐiťi* déchirer).

Wa, *waṅa* ou *waga.* La forme la plus commune est *waṅa.* Le sens du verbe en est intensifié, et souvent l'intensification consiste en ce que le sujet est représenté comme faisant l'action signifiée par le verbe, ou même comme la faisant faire à un autre: *e waṅa-laka*, il est généreux, donnant (*laka* vrai, bon); *e waṅa-taoa*, il le veille, le protège (*tao*, se baisser, d'où: faire l'action de se baisser, se pencher pour mieux voir, veiller sur, etc.) — (*e wa-gani-a*) (à Longu), il le fait manger, le nourrit (*gani* manger).

Wei...gi, ou ***wai-gi.*** Le plus souvent il marque la réciprocité de l'action: *arᵘa wei-labu-gi*, ils s'entre-frappent; quelquefois il indique seulement une sorte de correlation: *wei-sua* interroger (action qui demande une réponse); ou la multitude des actes: *arᵘa weigâ na namu*, les moustiques piquent beaucoup; ou encore l'habitude: *e wei-gâ na pai*, le chien a l'habitude de mordre. Dans le premier sens, celui de réciprocité, le verbe prend ordinairement le suffixe *-gi.*

B. Suffixes.

Les uns sont simples, les autres composés. Les premiers sont: *ṅi, ki, gi, ti, ťi, si, ᵐi, li, ni, pi, wi, mi*; les seconds: *kagi, tagi. sagi, ᵐagi, lagi,* (peut-être *nagi*), *pagi, wagi, magi.* On les ajoute au verbe, quand l'action

s'applique à un objet déterminé; le verbe en devient donc transitif. Mais il s'en faut que tous les verbes transitifs en soient pourvus; et quand l'objet est indéterminé, on n'emploie pas le suffixe (à cela, il y a pourtant une exception, comme on l'expliquera bientôt). Exemples: *e naʷunaʷu* il se gratte; *naru-ti-a* gratte-le; *labu-a*, *labu-si-a* (indifféremment) frappe-le; *e labu-si-a na tinoni* il frappe l'homme; *e labu tinoni* il frappe (des) hommes.

Les suffixes composés s'adjoignent la particule *ni*, quand ils s'appliquent à un objet déterminé; ils en sont dépourvus, quand l'objet est indéterminé et non exprimé; si l'objet indéterminé était exprimé, on ne mettrait aucun suffixe, comme il vient d'être dit: *pusu* cracher, écumer, *pusu-ʷagini-a* crache sur lui, *e pusu-ʷagi* elle (la mer) déferle.

La différence entre les suffixes simples et les suffixes composés, quant à l'usage qu'on en doit faire, n'est pas apparente dans le dialecte de Sugu. Tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il faut se conformer à la manière de parler des indigènes, sans en pénétrer la raison. Il semble toutefois que les suffixes composés ont en certains cas le sens causatif: *ťobo* flotter (sur l'eau); *ťobo-lagini-a* fais-le flotter; *ťaʷo* être couché, *ťaʷowagini-a* couché-le, fais qu'il soit couché.

On a vu par les exemples précédents comment le suffixe pronominal complément du verbe s'adjoint au suffixe transitif, qui devient ainsi un véritable infixe.

Réduplication voir p. 775.

1ère remarque. Les verbes d'état se rapprochent beaucoup des participes, ou même des adjectifs; ils le deviennent quand ils sont compléments d'un nom. Mais le plus souvent ils sont précédés du pronom ou de la particule pronominale, et ils y sont unis sans l'intermédiaire du verbe être, qui en ce sens n'existe pas dans la langue. Ils ressemblent donc plutôt aux verbes d'action; *e ma-sagi*, par exemple, se traduit mieux par: il souffre de la fièvre, que par: il est fiévreux.

2e remarque. Le sens réfléchi de spontanéité semble bien être le premier, dans le préfixe *tawa*; il existe en effet dans les dialectes suivants:

temor (Torres Is.)	*tama* (N.-Hébrides)
tamo (Bank's Is.)	*tawa* (N.-Hébrides)
tawa (Bank's Is.)	*tapa* (Ngela)

Sans doute, comme pour *segeni*, l'idée fondamentale d'unité (voir plus haut *teṉa*, *tuṉa* un) a donné celle de solitude, soi-même, soi seul, de soi-même, par soi seul, etc. A Sugu, on a négligé cette signification réflexe, et le sens passif a seul subsisté.

3e remarque. *Waña* à Sugu signifie chose, et se compose probablement comme *mea* (chose), de deux démonstratifs accolés. Du sens de chose, qui est, devient, se fait, on passe facilement à celui de faire, faire une action, d'où le sens intensif, et causatif. Comparer *mea* chose, *mea-si* faire; à Fiji *ka* chose, *ka-ta* faire. Le sens de faire n'existe pas à Sugu pour *waña* séparé; mais voir chez les Polynésiens: *haña* (Maori), faire, agir; *haa* (Tahiti), id., d'où *haa*, *ffaa*, préfixes causatifs.

4e remarque. Les suffixes verbaux à Fiji s'emploient très régulièrement, quand le verbe est transitif et que son objet est déterminé. De plus, la différence entre les suffixes simples et les composés est bien tranchée: les premiers servent pour l'objet direct, les seconds pour l'objet indirect, ou du moins les objets des uns et des autres sont toujours différents. Sans doute il en était de même autrefois dans le dialecte de Sugu; mais avec le temps ces particularités disparurent. La tendance actuellement est à la suppression: *mate-a* tue-le, au lieu de *mate-si-a*; *labu-a* frappe-le, au lieu de *labu-si-a*, etc.

De plus, à Fiji, tous les souffixes ont la voyelle finale *a*, qu'ils échangent pour *i* devant les pronoms et au passif. Aux N.-Hébrides et aux Solomon, la voyelle est toujours *i*, quand elle n'est pas supprimée. La raison de ce changement est sans doute à chercher dans le Malais, où le suffixe *i* s'ajoute à certains verbes transitifs, et dans le Maori, où *i*, préposition séparée, sert à unir transitivement le verbe à son objet. *I* est aussi à Sugu une préposition séparée, comme on le verra.

5e remarque. La consonne initiale des suffixes simples est souvent inséparable du mot en Malais, quand dans cette langue il y a correspondance avec le Solomonais, et alors le mot malais n'a rien de transitif. On en a de nombreux exemples: *kalis* pelé, écorcé (Malais); *karᵐi-si* (Longu) gratter; *kulit* (Malais) peau, écorcé; *guli* (Longu), *gulu* (Sugu), id., *gulu-ti* peler, écorcer; *garut* (Malais) raclé, gratté, *narᵐu-ti* égratigner, gratter; *tañis* (Malais) pleurs; *tañi-si* (Sugu) pleurer (act.); *tañan* main (Malais); *taña-ni* (Visale) prendre (femme); *sinar* (Malais) rayon, lumière; *sina-rᵐi* (Sugu) éclairer, illuminer, etc.

Il paraît donc que la consonne n'a par elle-même rien de transitif; cette qualité convient à la voyelle seule. Et comme tous ces suffixes verbaux sont identiques avec ceux que l'on a vus plus haut à propos des noms et des adjectifs, on peut dire qu'ils sont aussi d'origine démonstrative. La distinction entre le nom, l'adjectif et le verbe disparait ainsi; un mot devenant verbe par sa seule relation avec un pronom ou une particule pronominale.

6e remarque. On doit raisonner sans doute de la première syllabe des suffixes composés comme on vient de le faire pour la consonne des suffixes simples.

Quant à *gi*, *gini*, qui y sont ajoutés, ils ne sont autre chose que la préposition séparable *gini*, que l'on rencontrera plus bas. Il est remarquable qu'en Malais, *kan* est le suffixe des verbes transitifs, à objet déterminé, et aussi préposition séparable. A Fiji, *ki* tout seul signifie à (local), vers, pour, etc. et est sans doute peu différent de *i* aux Solomon. Lorsque le verbe est incomplètement transitif (objet non exprimé), la préposition *gini* paraît à Sugu sous la forme incomplète *gi* (voir *pusu-rᵐagi*, plus haut).

7e remarque. Les passifs en *i*, usités à Fiji, paraissent inconnus à Sugu; on tourne généralement par l'actif: cet homme est appelé Siwo, *na mane eni arᵐa soa ginia a Siwo* (mot-à-mot, cet homme, ils l'appellent Siwo).

8e remarque. Le motif qui a déterminé l'adoption de tel ou tel suffixe n'est autre sans doute que la composition harmonieuse du mot. En général, la consonne du suffixe appartient à une catégorie différente de celles qui se trouvent dans le corps du verbe.

Réduplication. Elle peut porter sur une partie du radical, ou sur le radical tout entier: *per*o*, *pepe*o*, *per*ope*o*. La nuance du sens est difficile à saisir. On peut dire en général qu'un verbe redoublé a un sens fréquentatif, ou d'habitude, comme dans les exemples cités plus haut à propos de l'adjectif.

VII. Adverbe.

L'adverbe n'a rien qui le distingue du nom, de l'adjectif ou du verbe, sinon la place qu'il occupe, et qui le rend complément de l'adjectif ou du verbe. Souvent les prépositions *i*, *ta*, forment des locutions adverbiales.

(Lieu): *i awa?* où?; *i ani*, *i eni* ici; *ta na* là; *mai* ici, du côté de celui qui parle; *ba* là, du côté opposé.

(Temps): *e ŋisa?* quand?; *ke ŋisa?* quand? (futur); *i dani* jadis; *danini* aujourd'hui; *ke dani* demain; *ke danina* après demain; *i noa* hier; *i noana* avant hier.

(Quantité): *e wisa?* combien?; *ba* plus (comparatif); *sosoŋo*, *r*ago* très (superlatif); *dodo* assez.

(Manière): *e gua?*, *ke gua?* comment?, pourquoi?; *waga eni*, *waganana* ainsi, etc.

(Affirmation): *eo* oui.

(Négation): *tagar*a* non (s'emploie séparément); *tau* ne ... pas (avec les verbes et les adjectifs); *laka* ne ... pas (pour défendre, dissuader).

(Doute): *ŋaťu* peut-être.

L'adverbe de négation, *tau*, se place entre la particule pronominale et le verbe: *au tau dona* je ne sais pas. *Laka* se met au commencement de la phrase, et est le plus souvent suivi d'un nom: *laka na wano* ne va pas, *laka na labuana* ne le frappe pas; il peut-être précédé de la particule pronominale: *ko laka na wano*, et se rapproche ainsi plus d'un verbe que d'un adverbe.

1ère remarque. *I awa* est sans doute pour *i gawa*; aux Iles Bank's, on trouve: *ekawa?* où? C'est l'interrogatif qu'on a vu plus haut, et la préposition *i* lui donne le sens local.

Ailleurs, on dit *a wai? i wei?*, avec le seul élément *wa*, augmenté du suffixe nominal, *i*.

De même dans *i ani*, *i eni*, *ta na*, on reconnaît les démonstratifs *eni*, *na*, et les prépositions *i*, *ta*.

Mai est un des mots les plus répandus en Océanie; il est souvent pris dans le sens de direction de mouvement, de mouvement même, et devient ainsi le verbe «venir». A Fiji, il sert de préposition locale: *mai wale*, à la maison. La signification première paraît être adverbiale «ici»; car la syllabe *ma*, à S. Cruz, est une préposition locative; de même *pa*, à Rubiana (Solomon-ouest). Or à Savo, *mai* a deux équivalents, *bai* et *mani*; et en Malais, *mari* signifie ici, venir ici. Il est donc à croire que *mai* dérivé de *mani*, a le sens d'ici, à ce (lieu), *ni* étant le démonstratif des objets proches. Le mot complet *mani*, *mari*, *mai*, prit avec le temps le sens verbal de venir. Joint à un autre: mot exprimant le point de départ, *mai* signifie même venir de: *e talu mai Sugu*, il vient de Sugu; d'où absolument, à Longu: *mai wei?* d'où (viens-tu)?

Ba est l'opposé de *mai*: *amo mai* tourne-toi par ici, *amo ba* tourne-toi par là, du côté opposé. Souvent *bā* est long, et porte l'accent circonflexe, *bâ*, et aux Iles Torres, on trouve *wen*, opposé à *mai*. Il semble donc que *ba* a perdu lui aussi une consonne, et que la forme primitive était *bana*, ou *bano* (*wano* aller, s'en aller). Il se composerait de *ba*, préposition locative (*pa* à Rubiana) et de *na*, *no*, démonstratif des objets éloignés. Comme il est arrivé pour *mai*, les adverbes *ba*, *bana*, *bano* ont pris le sens verbal d'aller là, s'en aller.

2e remarque. *E ŋisa* a la particule pronominale *e*, (*ke* au futur); il est donc un verbe: quand est-ce?, quand sera-ce? Ailleurs il apparaît sous les formes:

a-ŋa--i-sa (Bank's Is.)
ŋe-ni-ta (Ulawa, Solomon)

ŋisa est sans doute contracté de *ŋanisa*, *ŋenisa*, *ŋeisa*; et comme *ŋeni* à Vaturanga signifie aujourd'hui, alors qu'ailleurs il est simple démonstratif, on peut croire que *ŋi*, ceci, est passé au sens de ce (temps)-ci, ce (temps), et que *sa* est l'interrogatif *sawa* abrégé.

Dani signifie jour; d'où les locutions: *i dani* dans les jours (indéterminés, autrefois), *danini (dani eni)* aujourd'hui, *ke dani* (futur), demain. *Noa* est à Ngela, *nola*, et à Rubiana, *nora*; le mot demande à être étudié dans les différents dialectes:

ŋu-la-wi	(Sugu), signifie soir
na--u-la-wi	(Longu), id.
in---o-la	(Ngela), hier
n---o-ra--i	(Rubiana), hier
in---o---wi	(N.-Hébrides), demain
na-n---o---wi	(N.-Hébrides), hier
na-n---o---wa	(N.-Hébrides), hier
i-na------na-hi	(Maori), hier
a-ffiaffi	(Samoa), soir

On voit que le mot soir est au fond du sens d'hier, et que *i noa* est contracté de *i naulawa* ou *i naulawi*. Aux N.-Hébrides, *i nowi* signifie demain, parce que l'on y entend la soirée future; *na*, aux N.-Hébrides, et *ina*, en Maori, se disant du passé, on conçoit que *nanowi* et *inanahi* désignent le soir de la veille. Aux Solomon, il ne paraît pas que *na* ait trait distinctement au passé; et dans *naulawi* de Longu, *na* est seulement un article; c'est ce *nau* qui se trouve contracté en *no-(la)*. Mais par là-même que la particule *ke* du futur n'est pas exprimée, tout naturellement le mot est rapporté au passé, comme dans *i dani*, opposé à *ke dani*.

Quant à la particule *na* de *kē danina* après-demain, *i noana* avant-hier, elle s'applique au passé aux N.-Hébrides, et au futur à Fiji; c'est-à-dire que le démonstratif *na*, des objets éloignés, ici désigne le lointain dans le passé, et là le lointain dans l'avenir. A Sugu, le sens de l'éloignement est indéterminé; *ke dani* se disant du futur, *ke danina* se prend au futur; *i noa* au contraire signifiant le passé *i noana* se dit d'un passé plus éloigné.

3e remarque. *E wisa* est aussi un verbe: combien est-ce? En Malais, on dit: *ber-apa*; *ber* est le préfixe cité, pris au sens de multitude, et sans doute il en est de même de *wi*, contracté de *wei*, *weri*. *Sa* est l'abrégé de l'interrogatif *sawa*.

Ba, au comparatif, est probablement le verbe *ba* aller, au sens d'aller au delà, dépasser.

VIII. Préposition.

Les principales prépositions sont:

i à, vers, de. Le sens en est surtout local; avec les verbes de mouvement, il se traduit par à, vers, ou de, suivant le sens du mouvement: *i wale* à la maison; *e wano i Sugu* il va à Sugu; *e wisu i Sugu* il revient de Sugu. I ne prend jamais l'article après lui; on ne dit pas: *i na wale*.

ta dans, sur, à, de. Sens local, comme le précédent, mais avec quelque chose de plus précis; aussi *ta* est toujours suivi de l'article: *ta na wale* dans la maison, à la maison; *ta na bela* sur la table.

na de, au sens du génitif; *na wua na gai* le fruit de l'arbre, ou le fruit d'un arbre; on ne sait trop si le sens est défini ou indéfini. *Na* ne s'emploie qu'entre deux nous.

ni de, au sens du génitif de lieu: *na mane ni Sugu*, les hommes de Sugu; ou devant les pronoms: *na goko ni gita*, notre langage (le langage de nous).

ga à, de, suivant le sens du verbe qui précède: *sogo ganu*, sois uni à moi, prends ma défense; *e gana ŋoŋo na gai*, il est proche de l'arbre. *Ga* prend ainsi le suffixe possessif; on a vu plus haut qu'il sert d'adjectif possessif, et dans les exemples cités, il exprime la relation d'union, de proximité.

koni avec (concomitance), auprès, d'avec, de, et autres rapports analogues: *e toutu koninu*, il est avec moi; *au wolia nogo konina*, je le lui ai acheté (à lui, de lui, d'avec lui).

gini avec (instrument); correspond souvent aux particules françaises en, y: *kawi ginia na ʷaʷati*, coupe-le avec la hache; *e gini mage*, il s'en réjouit. *Gini*, comme les verbes, prend les suffixes pronominaux; sans suffixe, il équivaut à nos formes abrégées en, y.

tani de, au sens de séparation, éloignement: *e ŧogo tania*, il fuit loin de lui; s'adjoint les suffixes pronominaux.

wani à, pour, au sens du datif: *goko waniau* parle-moi; prend aussi les mêmes suffixes que le verbe; a même le sens verbal: *ko waniau* donne-moi.

Beaucoup de noms, suivis de *na*, jouent le rôle de prépositions: *laona* dans, *kelana* sur, *wawana* sous, *liligina* à côté de, *matena* pour, à cause de, etc.

1ère remarque. *I* local est aux Iles Bank's *le*, *re*, *li*; aux Célèbes *ri*; en Mailais *di*; il est donc probable qu'il a perdu une consonne initiale. Sans doute c'est un démonstratif, pris au sens local et relatif.

ta, ***na***, ***ni***, ***ga*** ont probablement la même origine, et ne diffèrent des suffixes de même constitution souvent signalés que par le sens relatif que leur donne l'esprit.

2e remarque. A Longu, une autre préposition *sa*, apparaît avec le sens du génitif dans les possessifs *sanu*, *samu*, *sana*, etc.; on l'a noté plus haut.

Précédée de *i*, la même particule a le sens d'avec (concomitance): *i sanu* avec moi, *i samugo* avec toi, etc. *Sa* est un démonstratif, comme *ta*, etc. A Ngela, on dit: *i tanua*, etc., avec moi.

I samugo est remarquable en ce qu'on y voit réunies au singulier les deux syllabes pronominales *mu* et *go*, mais disposées en ordre inverse.

Sa n'est pas inconnu à Sugu: *ligi sanu* à côté de moi, *ligi sana* à côté de lui (*ligi* côté). Considérez aussi la valeur de *si*, dans: *wulu-si matada*, poils de nos yeux, cils (*wuwulu* poil); *weitugu-si dani* étoile du matin (*weitugu* étoile, *dani* jour).

3e remarque. A Fiji, on a, dans le même sens que *koni*: *ka*, *kei*; chez les Polynésiens *kei*, *koi* signifient à, sur, dans, avec; et dans l'ouest des Solomon (Rubiana, Marovo), on dit: *ko*, *pa koe* avec (*pa* est la préposition locale; on dit de même à Sugu *i koninu*, etc.). Il semble donc que *koni* comprenne deux démonstratifs accolés, dont le sens premier est local.

4e remarque. *Gini* n'a que le sens instrumental; on le voit par l'exemple cité: *e gini mage*, il s'en réjouit: *e gini goko*, il s'en est pris à parler, à cette occasion il a parlé, etc. A Longu même, *gini* paraît bien avoir le sens local du français *y*. Mais à Sugu, l'usage a prévalu du sens instrumental, et c'est le plus fréquent; peut-être faut-il y voir la raison pour laquelle *gini*, dans les suffixes complexes *tagini*, *lagini*, etc., donne au verbe un sens causatif.

Gini, d'origine démonstrative, prend les suffixes pronominaux parce qu'il est toujours joint à un verbe.

5e remarque. ***Tani,*** dont le sens ressemble à celui de l'ablatif, est à Fiji un adjectif, et signifie: différent, autre; ou un adverbe: ailleurs. Probablement, comme dans *segeni*, le démonstratif *ta* y a le sens numéral, un, un à part, séparément; d'où, avec les verbes de mouvement, l'idée d'éloignement.

6e remarque. ***Wani*** est à Fiji *wei*, et à Mala, *ffa* (avec les suffixes possessifs, *ffanu*, *ffamu*, etc.). A Savo *wa* sert pour les adjectifs possessifs, *aiwa*, *nowa*, *lowa* mon, ton, son. Il est donc à croire que *wa*, *wani*, est aussi un démonstratif pris pour exprimer une relation générale, que l'usage ici ou là a déterminée aux sens du génitif ou du datif.

7e remarque. Pour les noms qui deviennent prépositions par l'adjonction de ***na***, on s'est conformé plus haut à la manière en usage, et l'on a écrit *na* comme un suffixe. Plus probablement on a affaire à la préposition *na*, et il vaudrait mieux diverser, *lao na wale*, comme pour *wua na gai*. L'accentuation paraît être en effet, *láo na wále*, et non pas: *laóna*, ce qui serait si *na* était vraiment suffixe. L'analogie avec Fiji conduit à la même conclusion: *lao na wale* (Fiji *loma ni wale*) dans la maison; *wawa na wale* (Fiji *ruku ni wale*) sous la maison (plus exactement, dans maison, sous maison, sans article défini; mais c'est une manière brève de parler, ordinairement on sait de quelle maison il s'agit).

IX. Conjonction.

Les principales conjonctions sont:

ma et. *Ma* ne garde sa voyelle qu'entre deux noms: *na mane ma na daki*, l'homme et la femme; devant les pronoms, il échange sa voyelle contre

les leurs, et se combine avec eux: *man*, *mo*, *me*, *mami* (excl.), *ma* (incl.), *mamu*, *mar*a*; et: *minau*, *migoe*, *maia*, etc.; de même devant les prépositions *i*, *ta*: *mi Sugu* et à Sugu, *mi ta na* et là.

te et alors, et puis, entre deux verbes dont le second marque une action conséquente au premier: *ar*a labua*, *te mate*, ils le frappent, et il meurt (et alors, et puis). A la 3e personne, *e* disparaît devant le verbe, parce que *te* a la même voyelle; mais on dirait aux autres personnes, *te au*, *te o*.

ka que, afin-que; existe à Longu avec sa voyelle primitive propre; mais à Sugu, est toujours combiné avec les voyelles pronominales, *kau*, *ko*, *ke*, etc., comme il a été dit à propos du subjonctif et du futur.

ti, tini si, s'emploie le plus souvent concurremment avec *ka*: *ti kau wano* si je vais; *ti na usa ke tumu* si la pluie tombe. On dit aussi simplement: *ti inau* si (c'était) moi; *ti na usa* s'(il fait de) la pluie, comme si le verbe était sous-entendu dans la particule *ti*. — Avec les noms de temps, *ti* peut se rendre par quand: *ti na mat̆ar*aka*, si ou quand (c'est) le matin. — Enfin *ti* peut ne faire que fortifier l'idée de *ka*: *sauba ti ke mai na usa*; bientôt viendra la pluie.

se ou; *e mai se tagar*a?* il (est) ici ou non? *Se*, comme *te*, *ti*, ne change jamais sa voyelle.

po suivi de *ka*, jusqu'à ce que.

waga comme.

Enfin beaucoup de locutions conjonctives se forment à l'aide de noms: *kalina* lorsque, *matena* parce que, etc.

1ère remarque. *Ka*, comme conjonction séparée, existe à Longu, aux N.-Hébrides (certains dialectes), chez les Polynésiens (*ka* ou *kia*), à Madagascar (*ka*); à Sugu, comme il a été dit, il est toujours combiné aux voyelles pronominales. Il est sans doute un démonstratif, pris au sens relatif.

2e remarque. *Ti*, *tini*, ailleurs *si*, est aussi d'origine démonstrative, et pour cette raison contient en lui l'idée d'être; d'où son emploi au sens conditionnel, ceci étant, etc; d'où aussi le sens qu'il prend dans les locutions *ti inau*, etc.

3e remarque. Souvent, dans les langues océaniennes, la particule conditionnelle est la même que la disjonctive: (Longu) *be* si; (Rubiana) *ba* ou; (Bank's) *si* si, ou. Il est à croire que *se* est une forme altérée de *ti*, et de même provenance.

4e remarque. *Po* est plutôt un verbe qu'une conjonction, et le complexe *po kau* (*ko*, *ke*, etc.) forme une locution conjonctive. Le verbe a probablement le sens de toucher, prendre, atteindre.

TROISIÈME PARTIE.

Syntaxe.

Les règles de syntaxe sont simples, et peuvent être formulées en quelques lignes.

Le complément suit ordinairement le nom ou le verbe; il y a pourtant exception pour les adjectifs numéraux qui précèdent: *ruka mane* deux hommes,

La construction de la phrase est telle, que le verbe précède, le sujet suit, le complément d'objet termine la sentence. Cependant le pronom, employé sous sa forme complète, communément est exprimé le premier; et lorsqu'il pourrait y avoir amphibologie, le sujet et le complément suivant tous deux le verbe, on met alors le sujet en tête, puis le verbe, enfin le complément.

La pauvreté de conjonction et de relatifs fait que l'on se sert aussi peu que possible d'incidents et du style périodique. Les propositions viennent à la suite les unes des autres, sans autre lien que la conjonction et, *ma (man, mo, me,* etc.).

* *
*

Les principaux ouvrages consultés pour le présent travail sont:

R. H. CODRINGTON, The Melanesian languages. Oxford 1885.

R. J. INGLIS, A Dictionary of the Aneityumese language. London 1882.

D. HAZLEWOOD, A Feejeean and English Dictionary. Feejee 1850 (?).

E. TREGEAR, The Maori-Polynesian comparative Dictionary. Wellington (N. 2.).

P. FAVRE, Grammaire de la langue Malaise. Vienne 1876, et Dictionnaire Malais-Français et Français-Malais. Vienne 1875.

C. F. FOX, An Introduction to the study of the Oceanic languagues. Norfolk Is. 1910.

Das Eherecht der Wabende (Deutsch-Ostafrika).

Von P. MAJERUS, aus der Gesellschaft der „Weißen Väter", Missionär am Tanganika.

I. Zustandekommen der Ehe.

Wenn man die Ehe in ihrer weitesten Begriffsbestimmung nimmt „als andauernde Verbindung zwischen Mann und Weib zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes sowie zur gegenseitigen Unterstützung", so kann man bei den Wabende vier Arten von Ehen unterscheiden: die Ehe mit Heiratsgut, die Erbschaftsehe, die Probeehe und die Ehe aus freier Liebe.

Die gewöhnliche Art der Ehe ist die Ehe mit Heiratsgut. Sie kommt dadurch zustande, daß der Mann bei der Familie des Mädchens seinen Antrag stellt und nach Erlangung des Jawortes eine bestimmte Summe Heiratsgut zahlt. Bei der Ehe der Hauptfrau müssen ferner die üblichen Hochzeitsgebräuche beobachtet werden; bei der Ehe der übrigen Frauen ist dies nicht unbedingt nötig; doch gibt der Vollzug der Heiratszeremonien dem Ehebunde immerhin eine höhere Weihe in den Augen der Eingebornen[1]. Die Brautsumme kann in Raten gezahlt werden; doch hat die Ehe vor Entrichtung der Gesamtsumme keine Rechtskraft. Geschlechtlicher Umgang ist bis dahin nicht gestattet; findet derselbe dennoch statt und hat er Schwangerschaft zur Folge, so muß der Mann neben der Heiratssumme noch ein Strafgeld von sieben *mali*, d. i. in Geldwert eine Summe von 15 bis 20 Mark zahlen. Dieser Brauch soll offenbar die Unschuld der Braut schützen; in der Praxis aber ist oft das Gegenteil der Fall. Die stark aufs Materielle bedachten Wabende suchen absichtlich eine Versuchung herbeizuführen, um neben dem Brautpreis auch noch Strafgeld einstecken zu können.

Eine zweite Art der Ehe ist die Erbschaftsehe. Stirbt ein verheirateter Wabende, so gehen seine Frauen von rechts wegen auf den Erben über. Nächste Erben sind allemal die Brüder des Verstorbenen, nach dem Ableben der Brüder deren Söhne. Diese verteilen sich die Frauen in derselben Weise wie die Güter des Erblassers. Eine solche Erbschaft wird unter besonderen Formalitäten angetreten; aber die Ehe mit einer ererbten Frau hat in der Einschätzung der Leute nicht denselben Wert wie die Ehe mit Heiratsgut. Das zeigte mir folgendes Erlebnis. Eines Tages fragte ich ohne weitere Absicht, wie viel Frauen der Häuptling X besitze. „Er hat deren zehn", lautete die Antwort; „aber nur drei hat er mit Heiratsgut erworben, die übrigen hat er von seinem Bruder geerbt."

In einzelnen Fällen gibt es auch sogenannte Probeehen. Sie kommen meist bei solchen Frauen vor, die schon zu wiederholten Malen Ehescheidung erwirkt haben. Da bei solchen Ehescheidungen die Rückerstattung des Heiratsgutes immer Schwierigkeiten bereitet, so ziehen beide Teile vor, erst einige

[1] Vgl. meinen Artikel „Brautwerbung und Hochzeit bei den Wabende", „Anthropos", VI (1911), S. 893—900.

Zeit versuchshalber zusammenzuleben. Rechtskraft erlangt eine derartige Verbindung erst durch die Zahlung des Heiratsgutes; bis dahin gilt sie vielmehr als unerlaubtes Verhältnis, nicht als eigentliche Ehe.

Dasselbe gilt von der Ehe aus freier Liebe. Solche finden hie und da bei sogenannten „Sitzengebliebenen" statt, d. i. bei solchen Frauen, für die niemand den Brautpreis zu riskieren wagte, sei es wegen ihres bösen Charakters, sei es wegen körperlicher Mängel. Um der Schmach der Kinderlosigkeit zu entgehen und überhaupt im Leben eine Stütze zu haben, schließen sich diese Frauen aus freier Übereinkunft einem Manne an, meist einem armen Schlucker, der das nötige Heiratsgut nicht auftreiben konnte. Die beiden leben zusammen, solange es dauert; aber ihre Verbindung hat keinerlei Rechtskraft und kann nach Belieben aufgelöst werden.

2. Natur und Eigenschaften der Ehe.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Begriff einer wahren und rechtmäßigen Ehe bei den Wabende vorhanden ist; aber dieser Begriff ist unvollkommen und entspricht nicht allseitig den Ansprüchen der Menschenwürde. Am deutlichsten tritt dies bei der Erbschaftsehe zutage, wo die Frau gleichsam als Sache zur Erbschaftsmasse gerechnet wird; aber auch bei der Ehe durch Werbung zeigt sich diese Unvollkommenheit. Die persönliche Neigung des Mädchens tritt vor dem Willen und den Interessen der Familie ganz in den Hintergrund. Gewiß mag ja in vielen Fällen die Frau ihre Einwilligung zu der von der Familie beschlossenen Ehe geben; aber es sind auch Fälle genug bekannt, in denen das Mädchen durch Mißhandlung und Schläge zur Ehe gezwungen wurde. Jedenfalls liegt die bindende Kraft des Ehevertrages weniger in der freien Willenseinigung der Eheschließenden als vielmehr in der Zahlung des Heiratsgutes und dessen Annahme seitens der Familie des Mädchens. Hierin dürfte man meines Erachtens das Fundamentalprinzip des ganzen Eherechtes der Wabende finden. Ehen aus freier Übereinkunft sind nicht rechtskräftig, weil eben die Familie kein Heiratsgut empfangen hat. Anderseits bleibt beim Tode des Mannes die Frau in dessen Familie, weil diese ja zur Zahlung des Heiratsgutes beigesteuert hat. Das ganze Verfahren bei Ehescheidungen beruht ebenfalls auf diesem Prinzip, wie wir später sehen werden.

Obgleich das geschäftliche Moment derart in den Vordergrund tritt, sehen die Wabende die Eheschließung doch keineswegs als einen Kaufvertrag an. Das kommt in den Hochzeitsgebräuchen deutlich zum Ausdruck. In der Traurede verfehlen sie niemals zu bemerken: „Wir verkaufen unser Kind nicht, unsere Tochter ist keine Sklavin" u. dgl. m. Sie tun allerdings gut daran, dies besonders hervorzuheben, da man in der Praxis manchmal das Gegenteil glauben könnte.

Neben dem Mangel an freier Wahl sind Vielweiberei und Ehescheidung schwere Wunden für das Familienleben. Nur die Ärmsten begnügen sich mit einer Frau; die meisten haben zwei bis drei, die Häuptlinge manchmal zehn bis zwölf; Katunka, der einflußreichste, hat deren Zahl bis auf 30 gebracht. Dabei heiraten ganz „alte Herren" manchmal blutjunge Mädchen, ohne daß

die öffentliche Meinung darin etwas Unziemendes sähe. Er hat ja Geld, sagen sie, warum sollte er sich nicht eine hübsche Frau nehmen?

Bei der rechtmäßigen Ehe wird der Bund auf Lebenszeit abgeschlossen, doch nur bedingungsweise, d. h. wenn keine besonderen Schwierigkeiten erwachsen. Auch dies kommt bei dem Hochzeitszeremoniell klar zum Ausdruck und entspricht zugleich der ganzen Rechtsanschauung der Wabende: durch die Rückerstattung des Heiratsgutes muß die Frau wieder frei werden und in ihre Familie zurückkehren können. Tatsächlich sind die Ehescheidungen sehr häufig.

3. Gegenseitige Rechte und Pflichten der Eheleute.

Die polygamische Ehe hat zur Folge, daß die Gleichstellung des Weibes mit dem Manne in bezug auf die ehelichen Rechte verschwunden ist. Der Mann wendet seine Gunst bald dieser, bald jener seiner Frauen zu, und dem Wechsel der Liebe entspricht die Behandlung. Allgemein wird es jedoch als eine Pflichtverletzung angesehen, wenn der Mann eine seiner Frauen derart vernachlässigt, daß sie der nötigen Wohnung oder Kleidung entbehrt. Die Frau ihrerseits hat größere und schwerere Pflichten zu erfüllen. Vor allem muß sie ihrem Manne die eheliche Treue wahren. Ehebruch gilt als strafbares Vergehen. Merkwürdigerweise ist die Frau selbst meistens straflos; die ganze Schuld wird dem Verführer zugeschoben. Wurde er vom Ehemann im Delikte selbst ertappt, so hatte dieser das Recht, ihn einfach zu töten; andernfalls mußte nach Beweis der Schuld eine Entschädigung gezahlt werden. Selbstredend findet das Recht der Tötung seit der Besitzergreifung der deutschen Regierung keine Anwendung mehr; in allen Fällen wird nunmehr Sühnegeld gezahlt. Dieses kommt dem Manne zu; doch ist er verpflichtet, den Verwandten der Frau einen Teil abzugeben. Unterläßt er dies, so gewinnt die Familie der Frau neues Anrecht auf dieselbe, und wenn nach wiederholten Fällen der Ehebruchsverdienst der Brautsumme gleichkäme, so ginge die Frau wieder in den Besitz ihrer Familie über. — Besonders schwer wird Blutschande geahndet. In früheren Zeiten wurde dieses Vergehen mit Landesverweisung oder gar mit dem Feuertode bestraft, und zwar wurde die Strafe auf beide Teile in gleicher Weise verhängt.

Der Frau liegt ferner die Erziehung der Kinder ob. Erst wenn die Knaben größer sind und arbeiten können, schließen sie sich dem Vater an; was die Töchter angeht, so kümmert er sich erst um dieselben, wenn die Frage der Heirat und des zu empfangenden Heiratsgutes heranrückt.

Bei der Bestellung der Felder hat die Frau ebenfalls den Löwenanteil. In früheren Zeiten lag der Ackerbau sogar vollständig in den Händen der Weiber und der Sklaven; die freien Wabende beschäftigten sich nur mit Jagd, Krieg und räuberischen Überfällen. Jetzt hat die „heilige Ordnung, segensreiche Himmelstochter“ auch diese ungeselligen Wilden an mildere Sitten gewöhnt, und notgedrungen widmen sie sich nunmehr dem Ackerbau. Der Mann rodet und ackert; das Reinhalten der Felder, das Einheimsen der Ernte und deren Aufbewahrung sind Sache der Frauen. Die Erträgnisse der so bestellten Felder sind gemeinsames Vermögen und dienen zum gemeinsamen Unterhalt. Was die Frau durch eigene Tätigkeit erwirbt, beispielsweise durch

Töpferarbeiten u. dgl., ist ihr persönliches Eigentum; sie hat darüber freies Verfügungsrecht. Selbst über die Erträgnisse der gemeinsam bestellten Äcker darf sie ziemlich frei verfügen, vorausgesetzt daß sie auch dem eigenen Manne gute Pflege angedeihen läßt.

Die Mahlzeit wird stets getrennt eingenommen. Der Mann ißt mit seinen Freunden und den bereits erwachsenen Söhnen; die Frau ißt mit ihren Kindern, zu denen sie eine Mitfrau oder Freundin einladet. Nur beim Biertrinken sitzen beide Geschlechter zusammen.

4. Verhältnis der Frauen untereinander.

Der Ehemann muß, wenn er mehrere Frauen hat, jeder eine besondere Hütte bauen, da ein gemeinsames Zusammenleben der Weiber ganz unmöglich wäre. Diese Hütten liegen meist nahe bei einander und werden durch eine Umfriedung aus Schilfrohr oder eine lebende Hecke zu einem Ganzen verbunden. Häuptlinge, welche über eine größere Zahl von Frauen verfügen, weisen ihnen manchmal auch verschiedene Dörfer zum Wohnen an.

Jede Frau führt ihren kleinen Haushalt. Sie hat ihre Küchengeräte, ihre Töpfe, ihre Vorräte an Nahrung, ihre Kleider, und keine der Mitfrauen hat ein Recht auf diese Dinge. Sogar der Eheherr hat kein Recht, der einen etwas zu nehmen, um es der anderen zuzuwenden; er kann nur persönlichen Mitgenuß beanspruchen.

Die Kinder leben mit ihrer Mutter; indes nennen sie alle übrigen Frauen des Vaters gleichfalls Mutter. Vorausgesetzt daß der Zwist unter den Frauen nicht allzu heftig ist, sind sie bei allen gern gesehen und gut gepflegt.

Bei mehreren Frauen ist stets eine Oberfrau. Sie hat gewöhnlich eine größere und schönere Hütte, die auch dem Manne zum gewöhnlichen Aufenthalt dient. Sie hat ferner das Vorrecht, die Fremden zu bewirten und übt überhaupt eine Art Aufsichtsrecht über die Mitfrauen aus. Bei den Kindern kommen diese Vorrechte jedoch nicht zur Geltung, da, wie oben bemerkt wurde, das Erbrecht der Linie der Brüder folgt.

5. Ehehindernisse.

Totemistische Ehehindernisse konnte ich nicht entdecken. Man versicherte mir im Gegenteil, daß die Ehe zwischen Personen desselben Totems gestattet ist, vorausgesetzt daß keine Blutsverwandtschaft zwischen den beiden besteht. Blutsverwandtschaft ist in der Tat ein Ehehindernis und zwar in weitgehendem Grade.

Unerlaubt ist vor allem die Ehe in direkter Linie, Mutter—Sohn, Großvater—Enkelin usw. Dabei ist zu bemerken, daß nur die Ehe mit der leiblichen Mutter untersagt ist, dagegen kann der Sohn die andern Weiber seines Vaters zur Frau bekommen. Es ist sogar Sitte, daß die erwachsenen Söhne beim Ableben ihres Vaters eine Frau aus dem Nachlaß erhalten, falls die Zahl hinreichend und die Onkel nicht allzu egoistisch sind; ein striktes Recht hat der Sohn jedoch nicht. Einen diesbezüglichen, höchst seltsamen Fall erlebte ich vor ungefähr drei Jahren. Kasagama, der Vorsteher eines in der Nähe Karemas gelegenen Dorfes, war mit seinem Bruder verfeindet und hatte des-

halb erklärt, keine seiner Frauen solle zum Bruder übergehen. Nach dem Tode Kasagamas folgten die Frauen dieser Anordnung ihres Eheherrn; alle weigerten sich, dem rechtmäßigen Erben zu folgen; sie gingen zum Sohne Kasagamas, mit Ausnahme dessen leiblicher Mutter, welche einem entfernteren Verwandten übergeben wurde.

Geschwisterehe ist ebenfalls unerlaubt. Als Geschwister gelten sämtliche Kinder eines Polygamisten und ferner alle Vettern und Basen, selbst im dritten und vierten Grade.

Schwägerschaft ist in dem Sinne ein Ehehindernis, daß der Ehemann nicht die Mutter seiner Frau, die Ehefrau nicht den Vater ihres Mannes heiraten darf; wohl aber darf der Mann die Schwester seiner Frau heiraten, ja beim Tode der Frau hat er sogar das Recht, die Schwester als Ersatz zu bekommen (siehe unten S. 786).

Staatliche Ehehindernisse, wie Minderjährigkeit u. dgl. gibt es nicht. Mädchen werden oft vor der Reife verehelicht; verlobt werden sie häufig bereits im zarten Kindesalter, ja hie und da sollen sie schon vor der Geburt verschachert werden.

Wird nach Vollzug der Ehe ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen Mann und Frau entdeckt, so ist die Ehe deshalb nicht ungültig; das Ehebett ist aber gleichsam befleckt und muß durch eine religiöse Zeremonie entsühnt werden.

6. Ehescheidung.

Bei der Ehescheidung insbesondere ist zwischen rechtmäßiger Ehe und unrechtmäßiger Ehe zu unterscheiden.

Die unrechtmäßige Ehe (Probeehe oder Ehe aus freier Liebe) kann nach Belieben aufgelöst werden. Sind Kinder aus der Ehe hervorgegangen, so folgen sie der Mutter, bzw. sie gehören der Familie der Mutter; der Vater hat keinerlei Ansprüche darauf. Hatte die Frau bei Bestellung der Felder ihre eigenen Ackergeräte, so hat sie bei der Trennung Recht auf den gesamten Ertrag der Felder; hatte jedoch der Mann Saatgut und Ackergeräte geliefert, so kommt ein Drittel des Ertrages der Frau zu, und zwei Drittel verbleiben dem Manne.

Die rechtmäßige Ehe (Ehe mit Heiratsgut und Erbschaftsehe) hat eine größere Festigkeit. Dieselbe beruht jedoch nicht auf dem inneren Wesen des Ehebundes, sondern rein äußerlich auf der Zahlung des Heiratsgutes seitens des Mannes, bzw. seiner Familie und dem Empfang desselben seitens der Familie der Frau. Diese hat die Brautsumme unter die verschiedenen Familienmitglieder verteilt und meistens rasch aufgezehrt. Da ist die Rückgabe oft schwer; in allen Fällen aber ist die Ehescheidung dem Belieben der Eheleute entzogen und zur Sache des Familienrates geworden, da alle in demselben Maße zur Wiedererstattung verpflichtet sind, in welchem sie bei der Eheschließung empfangen haben. Nichtsdestoweniger ist die Scheidung sehr häufig; sie bildet den Hauptgegenstand der Gerichtsverhandlungen, und Gott weiß, wieviel Zeit und Mühe der arme Negerverstand auf die Erledigung solcher Prozesse verwendet.

Impotenz und Kinderlosigkeit sind ohne weiteres Gründe zur Ehescheidung. Dasselbe gilt, wenn die Frau von einer unheilbaren Krankheit, wie Aussatz

Blindheit u. dgl. befallen wird. Der Mann schickt sie in ihre Familie zurück, und diese ist verpflichtet, das Heiratsgut in seiner Gesamtheit zurückzuerstatten. Zieht sich die Frau durch unerlaubten Umgang eine ansteckende Krankheit zu, so hat der Ehemann die Wahl: er kann die Schuldige behalten und vom Verführer ein Bußgeld annehmen, oder aber er kann sie unter Rückgabe des Heiratsgutes entlassen, und dann kommt das Bußgeld der Familie der Frau zu. Bloßer Ehebruch ist kein Grund zur Ehescheidung, sondern wird durch Strafgeld gesühnt. Bei oft wied rholter Untreue kann Ehescheidung eintreten; der Mann erhält das Heiratsgut zurück, jedoch unter Abzug des in früheren Verfehlungsfällen erhaltenen Sündegeldes.

Andere Gründe sind unüberwindliche Abneigung, schlechte Behandlung von seiten des Mannes, gewohnheitsmäßige Trägheit oder böser Charakter seitens der Frau. Mann und Frau können in gleicher Weise die Ehescheidung beantragen; meist kommen sie jedoch den Verhandlungen zuvor, indem der Mann sein Eheweib davonjagt, oder dieses einfach davonläuft, sei es um in die eigene Familie zurückzukehren, sei es um einem anderen Liebhaber zu folgen; die nachfolgenden Verhandlungen haben dann nur die Wiedererstattung des Heiratsgutes zum Gegenstande.

Die beiderseitigen Familienmitglieder regeln die Eheangelegenheiten meist unter sich; wird keine Einigung erzielt, so wird die Sache dem Dorfschulzen oder dem Häuptling zur Entscheidung vorgelegt. Seit Einführung der deutschen Verwaltung appelliert man in höherer Instanz natürlich an die europäische Behörde.

Sind Kinder aus der rechtmäßigen Ehe hervorgegangen, so hat der Mann die Wahl, das Heiratsgut zurückzufordern, und in diesem Falle folgen sämtliche Kinder der Mutter, oder aber auf das Heiratsgut zu verzichten, und dann verbleiben ihm die Kinder als Eigentum. Letzteres wird vorgezogen, wenn unter den Kindern sich Mädchen befinden, da dann bei der Heirat der Vater und dessen Familie den Brautpreis empfangen.

Die Felder und deren Ertrag verbleiben dem Manne, vorausgesetzt daß die Frau nicht von seiten ihrer Familie eigene Felder und eigenes Saatgut erhalten hatte.

7. Auflösung der Ehe durch den Tod.

Schon bei der Erbschaftsehe ist gesagt worden, daß beim Tode des Mannes die rechtmäßig erworbene Frau auf dessen Erbe übergeht.

Stirbt die Frau, so hat der Ehemann das Recht, eine Schwester oder Verwandte zum Ersatz zu ehelichen, oder aber die Familie der Frau muß das gezahlte Heiratsgut zurückerstatten. Das gilt seltsamerweise, selbst wenn die beiden lange Jahre hindurch zusammengelebt haben, und die Frau eines ganz natürlichen Todes stirbt. Ich selbst habe in Karema folgendes Beispiel erlebt. Die Ehefrau eines gewissen Marionsi starb im Alter von vielleicht 60 Jahren; er selbst mochte nicht weniger zählen. Nachdem „der tiefbetrübte Gatte“ sein vielgeliebtes Weib in gebührender Weise beweint hatte, schien ihm nichts Natürlicheres und Eiligeres zu tun zu sein, als zu deren Familie zu gehen und eine andere Frau zu fordern. Die schickte ihn freilich mit leeren Händen zurück, indem sie sagte, sie hätten keine unverheiratete Frau in ihrem Familienver-

bande und auch das Heiratsgut könne nicht mehr beigebracht werden; aber sein gutes Recht wagten sie nicht zu leugnen. So mag es nun freilich manchem anderen ergehen. Nur einflußreichen oder gefürchteten Häuptlingen gelingt es, diesem sonderbaren Rechte in gleichem Falle Durchführung zu verschaffen; dagegen ist nach kurzer Ehe die Anwendung ganz allgemein.

Heiratet der Witwer die Schwester oder Verwandte seiner verstorbenen Frau, so muß eine bescheidene Summe von drei bis vier *mali,* d. i. ein Geldwert von 8 bis 10 Mark als Zuschlag zu dem erstmalig gezahlten Heiratsgute gegeben werden; ohne jegliches Heiratsgut hätte die neue Ehe keine Rechtskraft.

8. Anhang.

I. Ehen der Sklaven. — Da die Wabende in früheren Zeiten kriegerisch sehr tätig waren, so besaßen sie zahlreiche Sklaven; diese waren ja die willkommenste Kriegsbeute. Die weiblichen Sklaven wurden in der Regel den Frauen zugesellt. Der Herr pflegte mit ihnen geschlechtlichen Umgang und behandelte sie im übrigen fast wie die Ehefrauen; doch galt das Verhältnis zur Sklavin nicht als eigentliche Ehe. Der Unterschied zeigte sich insbesondere auch darin, daß der Herr die Sklavin nach Belieben verkaufen oder verschenken konnte, während dies bei Ehefrauen nicht vorkam oder doch nur in äußerster Notlage.

Über die Eheverhältnisse der männlichen Hörigen gab mir der Nyampara (Minister) des Häuptlings Kasagula folgende Aufschlüsse:

In den meisten Fällen gab der Herr selbst dem Sklaven eine Frau zur Befriedigung der natürlichen Triebe und zur Erzeugung von Kindern. Diese gehörten dem Herrn; doch wurden sie im allgemeinen besser behandelt als die im Kriege erbeuteten Sklaven. Einen im Hause geborenen Sklaven zu verkaufen, galt als Hartherzigkeit und Schmach. Das Eheverhältnis der Sklaven konnte vom Herrn willkürlich aufgelöst werden, und wo das eigene Interesse dazu riet, nahmen sie keinen Anstand, von diesem Rechte Gebrauch zu machen.

In günstigeren Fällen erlaubte der Herr seinem Sklaven, durch eigene Tätigkeit persönlichen Besitz zu erwerben. Damit war dem Sklaven zugleich die Möglichkeit gegeben, durch Erlegung der nötigen Brautsumme eine Frau nach eigener Wahl zu heiraten. In diesem Falle konnte der Herr die Ehe nicht auflösen; doch gehörten die aus der Ehe hervorgehenden Kinder zur Hälfte ihm, zur Hälfte gehörten sie dem Sklaven. Die freigeborenen Kinder verehrten zwar im Herrn ihren väterlichen Vorgesetzten und halfen ihm gelegentlich bei seinen Arbeiten; aber ein Recht auf ihre Dienstleistung besaß der Herr nicht.

Diese Unterscheidungen hatten besonders praktische Bedeutung, wenn Mädchen aus der Ehe geboren wurden; denn bei deren Verheiratung wurde das Brautgeld nach den angegebenen Prinzipien verteilt.

II. Scheinehen mit Geistern. — Solche werden manchmal als Erfüllung von Gelübden eingegangen. Eine Frau beispielsweise, welche lange auf Kindersegen gewartet, fleht zu Msomwera oder einer anderen Gottheit: Wenn du mir eine Tochter schenkst, will ich sie dir zur Frau bestimmen. Wird die Beterin hernach wirklich mit einer Tochter beglückt, so wartet sie, bis dieselbe das heiratsfähige Alter erreicht hat. Dann führt sie das Kind zum

Priester, und dieser vermählt es dem betreffenden Gotte durch Besprengung mit Fetischwasser. Von nun an gilt es als Frau des Gottes. Diese Scheinehe schließt die wirkliche Ehe nicht aus, jedoch müssen vor Eingehung derselben dem Gotte gegenüber gewisse Formalitäten erfüllt werden. Zunächst muß er in gebührender Weise davon in Kenntnis gesetzt werden, daß seine Frau ein Ehebündnis mit einem sterblichen Manne schließen möchte. Sodann muß ihm ein Teil des Heiratsgutes dargebracht werden. Befindet sich unter den Brautgeschenken eine Ziege oder ein Schaf, so wird damit dem Gotte ein Opfer dargebracht; anderenfalls begnügt man sich damit, am Göttersitze einen Streifen Tuch oder einige Perlen aufzuhängen. Der genügsame Gott hat jetzt nichts mehr gegen die Heirat einzuwenden; im Gegenteil, seine Liebe begleitet die Frau in den neuen Ehebund. Würde sie beispielsweise vom Manne übel behandelt, so würde der Gott zu ihrem Schutze herbeieilen und schlimme Rache am Frevler nehmen. In einem Falle wurde mir sogar erzählt, daß die Frau sich rühmte, die Himmlischen hätten sich ihr in ehelichem Verkehr zugesellt. Es dürfte sich jedoch hier eher um listige Ausreden einer Untreuen oder um Wahngebilde einer Geisteskranken handeln als um wirkliche Vorstellungen des Volksglaubens.

Die Tracht in Ruanda (Deutsch-Ostafrika)[1].

Von P. P. SCHUMACHER, von den „Weißen Vätern", Kabgáyi, Ruanda.

I. Die gewöhnliche Tracht.

1. Bei den Batutsi.

a) **Knaben.** — Hier ist kein Unterschied zwischen Hirten und Nicht-Hirten zu machen. Ferner bemerke ich im vorhinein, daß ich ausschließlich die Nationaltracht behandle; denn seitdem die Stoffe eingeführt sind, haben diese fast alle Kulturunterschiede in der Bekleidung aus dem Felde geräumt. Diese Bemerkung gilt allgemein.

Vor allem kleiden sich die Knaben mit den *ímpu z'amašábure*[2], d. h. präparierten Fellen mit langen Fellfransen *(indéngera)*. Die *indéngera* bestehen nur aus Kuhfell und reichen vom Oberschenkel bis auf die Füße. Sie werden mit einer Fellschnur *(umušúmi)*[3] gürtelartig um die Lenden festgehalten. Als allgemeine Regel kann man aufstellen, daß bei den *Batútsi* keine Schaf- und Ziegenfelle zur Verwendung kommen, es müßten denn äußerste Notfälle sein. Am meisten in Betracht kommen *ímpara-* (Antilopen-) und Kuhfelle.

Als Schmuck kommt hinzu: Halsperlenschnüre *(inígi)*, Arm- und Fußflechtringe *(ibítare)*[4] aus Kupferdraht.

b) **Mädchen.** — Ihre Kleidung ist im wesentlichen die obige; interessant ist zu bemerken, daß sie keinen Gebrauch von Stoffen machen, während die *Bahútu*-Mädchen, wenigstens solche, die mit dem Europäer in Berührung kommen, Stoffe tragen. Die *Batútsi*-Mädchen leben bekanntlich verborgen, wie auch die Frauen.

c) **Jünglinge.** — Obige *mikáne*, vielfach aus Leopardenfell, sonst Kuh- und Antilopenfell.

Als Schmuck: *inígi*, *ibítare* an Ober- und Unterarm; *ińéreri* an den Füßen. Dieser letzteren gibt es drei Arten, alle aus feinem Eisendraht geflochten:

1. Die *indémbe* (Sing. *ururémbe*): Auf Kuhschwanzhaar gerollt in der Weise, daß das Haar nicht zum Vorschein kommt; werden jetzt nur mehr von den *Bahútu* getragen.

2. *ńabusénzi* (*ubusénzi* = Kuhschwanzquaste oder -haar): Das Haar scheint durch; auch nur mehr von *Bahútu* getragen.

3. *ibirúša*: Ganz aus Eisendraht; die spezifischen Fußringe für Häuptlinge und deren Söhne.

Bei den ganz Reichen kommt auch noch das Überwurfsfell *(umwitéro)* hinzu, nur aus Kuhfell; es fällt über den Rücken hinab. Auch die *bákwe* (Hochzeitsgäste) tragen den *umwitéro*. Den Schmuck zu vervollständigen, legen die Reichen noch Kopfbänder (Fell- oder Stoffstreifen) und Halsperlenschnüre an.

---

[1] Vgl. auch P. SCHUMACHER, „Die Ehe in Ruanda", „Anthropos", V (1910), S. 870—906; „Das Eherecht in Ruanda", VII (1912), S. 1—32.

[2] Auch *imikáne* genannt, von *kukána* (zuschneiden).

[3] Arme *Batútsi* haben oft keine *mišúmi*, sondern knoten einfach die Fellbeine zusammen. Die *mišúmi* sind meist nur aus Kuhfell, bei Reichen aus Otterfell.

[4] Die *ibítare* sind in zwei Arten vorhanden, aber nur durch die Farbe des Kupferdrahtes verschieden.

d) **Jungfrauen.** — *imikáne* aus Tier- oder Kuhfell. Oben erwähnter Hals- und Armschmuck. An den Füßen die *bútega* (Grasbänder). Auf dem Kopfe haben sie nur die *masúnzo* (Haarwülste), wie die gesamte Männerwelt, bloß in Spiralmustern, während es bei ersteren eher quer- und schrägstehende Halbkreise sind. Auch tragen die Mädchen keinen Haarschmuck, da das *kurímba* (kokettieren, sich fein machen) nur den Frauen zukommt.

Der *bútega* gibt es wieder drei Arten:

1. *igikáka* aus *rutúnda*-Gras, nur für vornehme Frauen. *igikáka* als Name bedeutet die ganz weiten *bútega*, die bei den Allervornehmsten, z. B. der Sultansmutter, bis an die 40—50 *cm* und darüber Durchmesser haben können[1]. Sie reichen bei diesen bis mindestens an die Knie und sollen in Summa bei der *ńirayuhi*, der jetzigen Königsmutter, die Breite von zwei nebeneinanderstehenden Männern einnehmen. *rutúnda*-Gras findet sich nur auf dem nordwestlichen Gebiet.

2. *amániga*, auch aus *intúnda* (Plur. von *rutúnda*), aber in gewöhnlicher Größe, d. h. 12—20 *cm*; diese sind auch einfachen *Batutsi*- und wohlhabenderen *Bahútu*-Frauen zugänglich, während die obigen, wenn ich nicht irre, um einen kleinen Stier das Tausend eingekauft werden. Aber schon die Reise wird wegen ihrer Gefahren vielen unmöglich.

3. *ubužóbano*[2]: Gewöhnliche *bútega* aus Papyrusbast und *rumáfu*-Gras (wilde Eleusine). Dieses sind die *bútega* der *Bahútu*-Frauen.

e) **Männer.** — Früher wie unter „*c)* Jünglinge" gekleidet; jetzt tragen sie fast ausnahmslos Stoffe.

f) **Frauen.** — Jetzt auch nur Stoffe; früher trugen die *Batutsi*-Frauen die *inkánda* (Kuhfellschurz) wie die *Bahútu*-Frauen. Die Präparation des Felles ist ziemlich kompliziert; hier die Vornahmen der Reihe nach:

1. *kuhára* (die *inkúru* abschaben); *inkúru* sind die Unterhaut- oder Innenhautspäne resp. Fleischstreifen, die als Leckerbissen den Speisen beigemischt werden. Der äußere Rand wird nicht beschabt, so daß eine gürtelartige Zone frei bleibt, die sog. *ibíkobo*, welche abgetrennt und nach Entfernung der Haare ganz gegessen werden.

2. *kuńúka* (mit Füßen weichstampfen).

3. *kubámba* (mit Holzpflöckchen über den Boden ausspannen).

4. *kušíšíma* (mit Dornbesen auf der Innenseite, sagen wir, eine Art Sammethaar aufkratzen).

5. *kukána* (zuschneiden).

6. *kuńúka* ([zum zweitenmal] bestampfen).

7. *kwósa* (das mit Rötel und Butter eingeriebene Fell dem *mibávu*-Räucherwerk aussetzen, also parfümieren).

Um die *inkánda* kommt der Gürtel mit dem Philtronfläschchen, beides zusammen *umwéko* genannt. Der Gürtel ist aus *butúmba* (Bananenfasern) oder aus *muvúmu* (Ficus).

---

[1] Damit die weiten Ringe gut anliegen, wird zuerst mit engeren, von unten bei den Knöcheln angefangen, ausgefüllt.

[2] Auch *ubuzógano* genannt.

Auf dem Kopfe tragen sie verschiedene Schmucksachen:

igikúbge (Perlenkrone oder -band mit herabhängenden Perlenschnüren [oder auch ohne Schnüre], die öfters in Amulette endigen; alles bestickt mit Perlen in vielfarbigen Mustern). (Siehe Abb.)

íšoro (oben auf dem Kopfe nach hinten geneigt getragene, gekrümmte Längsgitterstange aus Kupferdraht). (Siehe Abb.)

imítáko ([*kutáka* mit Perlen besticken] Hölzchen oder geschnitzte Hörnchen mit Perlen bestickt; auch dickere rundliche Amulette [bombenförmig], die über die Brust herabhängen). (Siehe Abb. *„imána"*.)

Amulette und Schmucksachen, nur von Ruanda-Häuptlingen und deren Frauen getragen.

1. *íšoro* aus zweifarbigem Kupferdraht.
2. *igikúbge* Schnüre, fallen übers Gesicht.
3. *amahémbe* Perlenstickerei auf Hölzchen.
4. *iñúndo* Amulette aus Lammknochen, auf *ubukivu* (Gras) gereiht.
5. *imána* Amulett in Rindenstoff gewickelt.

Um den Hals und um den Kopf weitere Perlenschnüre.

Auch die *Batútsi*-Frauen tragen nach ihrer Niederkunft in ihrer Eigenschaft als Mutter das *rugóri* aus Sorghostengelrinde auf dem Kopfe.

Das *rugóri* in irgendeiner Weise beschädigen oder verhöhnen, gilt als schwere Beleidigung für den Mann, der hie und da sogar Blutpreis dafür fordert. Beim Verlust des Mannes wirft die Frau das *rugóri* weg.

Bleibt das *runígi rgwo mu nda*, die Leibperlenschnur, die bei den *Batutsi*-Frauen sorgfältig unter den Kleidern um den Leib, bei *Bahútu*-Frauen,

wenn auch, dann aber schon weniger versteckt, getragen wird[1]. Es ist die „Perlenschnur des Mannes", die „nur er betrachtet". Bei Ehescheidung fordert er sie zurück.

2. Bei den Bahútu.

Ich bringe in Erinnerung, daß die Kinder aller drei Kasten, männlichen und weiblichen Geschlechtes, bis etwa zum zehnten Lebensjahre nackt gehen, manchmal auch weit darüber hinaus.

a) **Knaben** ***(abahűngu)***. — Kuh-, Ziegen- oder Schaffell; auch Ficus-Rindenstoff. Die *mišúmi* sind aus Kuhfell. Das *mušúmi* verbindet die Vorderbeine des Felles und wird in der Weise umgehängt, daß das Fell nur eine Seite, Leib und Rücken, bedeckt, während die andere Seite nackt bleibt. Das für Ziegen- und Schaffell; das Kuhfell wird um die Lenden getragen und mit einem Gürtelstreifen aus Kuhfell *(umuhúta)* festgehalten.

Die kleinen Hirtenknaben, um nicht zu sehr unter der Kälte zu leiden, weben, respektive flechten sich Lendenzeug aus *butúmba* oder der *ifúrgwe*-Nesselstaude mit etwa 30 *cm* lang herabhängenden, dichten Fransen; vielfach tragen sie ihr Zeug auch über dem Rücken, so daß ihr ganzes unteres Dasein dem freien Sonnenblicke ausgesetzt bleibt. Dieses Kleidungsstück heißt *ikiyónga* oder *ikišándiko*.

Schmuck um Hals, Arme und Füße wie oben, nur weniger ausgesucht und reich.

b) **Mädchen** ***(abakőbga)***. — Wie die Knaben; nur nie *ibiyónga*. Sie tragen auch Rindenstoffe um die Lenden mit *indẹ́ngera* aus *butúmba*, ganz nach dem Muster oben beschriebener *amašą́ture (imikąne)*. An den Füßen haben sie die *ubužǫ́bano* oder *amą́niga*, wenn der Vater ihnen gut ist. Die *masůnzo* sind also, wie erwähnt, spiralförmig, meistens flach gestutzt, weil die *Bahútu*-Mädchen viel auf dem Kopfe tragen müssen; mitunter bleiben sie auch lang. Immer aber sind die *masůnzo* der Mädchen breiter als beim männlichen Geschlecht.

Die *masůnzo* spielen eine gewisse Rolle im öffentlichen Leben. Beim Tode des Sultans müssen alle Männer die *masůnzo* wegrasieren, und die Frauen dürfen die *ingóri* nicht mehr tragen. Die Mädchen brauchen ihre *masůnzo* in diesem Falle nicht abrasieren zu lassen, dürfen aber dafür nicht ausgehen. Wird ein Mädchen draußen angetroffen, so bemächtigt man sich ihrer und beraubt sie ihres Haarschmuckes. Wird ein Mann „ungeschoren" angetroffen, so schlägt oder tötet man ihn.

Beim Tode der Sultansmutter dagegen werden die *masůnzo* der Mädchen abrasiert, und auch hier muß die Frau ihr *rugóri* lassen; die Männer behalten die *masůnzo*.

Bei derartigen öffentlichen Trauerfällen schicken sich entfernte Freunde, wenn sie sich nicht besuchen können, ihr *mubǫ́nano* zu (*kubǫ́nana* = einander sehen), etwa „Andenken", die Männer in Form eines Armbandes, die Frauen in Form eines Fußbandes. Wird diese Formalität unterlassen, so ist das ein böses Omen, daß sie sich nicht wiedersehen werden. Auch die Stiere werden

[1] Kommt den *Bahútu*-Frauen aber eigentlich nicht zu.

vier Monate lang aus den Herden genommen, und selbst viele Leute glauben (mehr spekulativ als praktisch), daß während dieser Zeit kein Beischlaf ausgeübt werden könne. Es findet kein *kubándwa*, kein *kuróngora*, kein *kubína* noch Tanz u. dgl. statt; selbst die Feldarbeiten werden eingestellt, längere oder kürzere Zeit, je nach der Würde des Verstorbenen, Sultans oder Häuptlings, derart, daß es oft zu wirklicher Hungersnot kommt, wenn dieses *kusibírira* (sich enthalten für...) z. B. gerade in die Regenzeit fällt. Für den verstorbenen Großhäuptling *Kabáre* dauert das *kusibírira* jetzt in der Regenzeit einen Monat. Der Tod eines Sultans (mindestens vier Monate Trauerzeit) wird denn auch *ížuru ríba ŕagúye* (der Himmel ist, er ist gefallen) genannt.

c) **Jünglinge und Männer** ***(abásore, abagábo).*** — Schaf- und Ziegenfelle; auch Ficus-Rindenstoffe *(impúzu)*; Reiche und Alte tragen auch Kuhfelle.

Selbstverständlich haben alle ihre Amulette *(impígi)*, Batútsi sowohl als Bahútu.

d) **Frauen** ***(abagóre).*** — Frauen sind, abgesehen von den Stoffen, wie die *Batútsikazi* gekleidet, nur fehlt der reiche Schmuck, da sie das *kutáka* nicht verstehen. So tragen sie denn die einfachen *inígi* um den Hals, hie und da auch das *runígi rgwo mu nda*. Letzteres wird bei ihnen jedoch als etwas prätentiös angesehen, da dieses *runígi* eigentlich nur den reichen Frauen zusteht. Als Fuß- und Wadenbänder sind die *ubužóbano* und *amániga* gebräuchlich.

3. Bei den Batwa.

Diese stimmen im wesentlichen mit den Bahútu überein, nur daß sie nichts auf sich behalten können und „alles versaufen". Kaum hat das gütige Geschick ihnen einen neuen Kuhfellschurz, ein neues Schaffell usw. in den Schoß gelegt, so wird es am folgenden Tage auch schon in Bier umgewandelt.

II. Trachten bei besonderen Gelegenheiten.

Es bliebe noch etwas zu sagen über Kleidung bei besonderen Lebensereignissen.

A. Hochzeitskleidung.

I. Bei den Batútsi.

a) **Bräutigam und** ***bákwe.*** — Für diese festliche Gelegenheit wird nötigerweise das Erforderliche geliehen:

iñéreri z'ibirúša; *ibítare* an Handgelenk und unterem Oberarm; *inígi*; *amásaro yo ku máboko* (Armperlen, d. h. dickere Perlen); *išoro ŕo mu mútgwe* (siehe oben); *imitáko yo mu nda*, auch *imbábure* genannt, d. h. perlenüberstickte Hölzchen auf dem Leibe getragen; verschiedene *imitáko* als *impígi* auf der Brust; *imitáko yo mu mútgwe* (auf dem Kopf); *urúhu rgw'išábure* (siehe oben); *umwitéro* (siehe oben).

b) **Braut.** — *ubútega bg'ibikáka* (siehe oben), aber *bgúzura*, d. h. bis übers Knie reichend; *inígi* um Hals und Kopf. Letztere heißen *imitámirizo* und sind aus kleinen *impéke*-Perlen; massenhaft *ibítare*; *urúhu rúša*-Fell, neues (*impara*, *ingwe* oder auch Kuhfell), also nicht *inkánda*, die nur Frauen zu-

kommt; *amąsaro yo ku mąboko* (wie oben) dicke Perlen, an eine Schnur gereiht, etwa 21 Perlen an einer Schnur und an jedem Arm eine solche Perlenschnur; *iṣoro*; *igikúbge*.

2. Bei den Bahútu.

Sie sind durchschnittlich wie gewöhnlich gekleidet, nur daß die Tracht etwas sorgfältiger gewählt wird. Sie haben demnach nie *iníigi zo mu mûtgwe, iníigi zo mu nda, imitáko, iṣoro, igikúbge*.

3. Bei den Bátwa.

Auch sie bringen es bei dieser Gelegenheit so weit, ihre Garderobe etwas sorgfältiger auszugestalten. Da sie geschickte „Barbiere" sind, ragen die prächtigsten *masúnzo* vom spiegelglatt rasierten Kopf, dem „Glanzpunkte", auf. *Ntibasékana*: sie machen sich nicht einer über den anderen lustig, da ihrer aller Los das gleiche ist.

B. Trauerkleidung.

Um späteren Vergeßlichkeiten vorzubeugen und auf diese Weise soviel ethnographisches Material als möglich zu retten, werde ich neben der Trauerkleidung auch die Hauptgebräuche wenigstens berücksichtigen. Auch im Vorhergehenden habe ich mich nach diesem Prinzip gerichtet und werde es stets in der Folge tun, wenn die betreffenden Angaben nur nicht allzuweit außer Bereich des Themas liegen. Besser ist, ich behandle einen Gegenstand aus Vergessenheit zweimal, als ihn aus Vergessenheit überhaupt nicht zu behandeln.

Bei Batutsi, Bahútu und Bátwa sind die Gebräuche ziemlich übereinstimmend, soweit es die Armut der letzteren erlaubt.

1. **Männertracht.** *ibítare, iníreri* und *iníigi zo mu idžósi* und *iníigi zo mu mútgwe* bleiben weg. Es werden gewöhnlich abgetragene Kleider angelegt und einen Monat lang wird kein Beischlaf ausgeübt[1].

Das eigentliche Trauerzeremoniell vollzieht sich in gewissen Zeitterminen:

a) Ukwírabûra (schwarz sein).

Die *masúnzo* werden abgeschoren, und einen Monat lang überläßt man den Haarwuchs sich selbst.

Vor allem nun werden die Ältesten über das „was" und „wie" der Veranstaltungen befragt, einschließlich Speisen. Im allgemeinen bewegen sich die Vornahmen in folgendem Rahmen:

Es wird ein etwa $^1/_2$ *m* langes Stück *umuńíńa* (Schirmakazie), für den Fall *igitšáno* (von *gutšána* verbrennen) genannt, in die Sterbehütte gebracht. Dieses *gitšáno* wird während vier Tagen im Herd langsam abgebrannt, da nur das Kopfstück brennen darf und je nach Bedarf langsam nachgeschoben wird. Es ist das die Arbeit eines Onkels der Familie *(sewâbo)* oder dessen Kinder *(benesewâbo)*[2]. Die Asche wird in diesen vier Tagen nicht weggeräumt. Dieser Brauch hat aber keine religiöse Bedeutung:

s'ukuterekéra, n'umugénzo wa kéra.
Nicht (ist es) Manen Bier opfern, es ist ein Brauch von altersher.

[1] *Arírabura, at' umukéne muli bóse, bámbargwa.*
Er ist schwarz, er ist arm in allem, was angetan wird (als Kleid).

[2] Wird durch *kuráguza* (Geisterfragen) bestimmt.

Nun müssen in diesem Zeitraum alle Speisen gekocht werden, die der oder die Betreffende aß, und auch alle Gegenstände müssen angerührt werden, die in seinem Gebrauche waren. Geschieht dies nicht, so werden ihre Kinder und Enkel, so sie davon essen oder sich eines solchen nicht angerührten Werkzeuges bedienen, mit Hautausschlag behaftet *(kuhumâna)*. So z. B. müssen die *mitâko*, die Milchgefäße usw., eben angerührt werden; alle Arten von Speisen müssen herbeigebracht werden, z. B. selbst einige Blättlein der verschiedenen Arten Feldsalat, und man genießt etwas davon. Vergaß man ein Gericht, so ißt man nicht mehr davon in der Familie, es sei denn nach einigen Generationen, wenn die Sache der Vergessenheit anheimgefallen ist. Die Gewissenhaftigkeit darin geht soweit, daß man aus großer Ferne gewisse Dinge kommen läßt, z. B. *ísure* (Strauch- oder Weidenart), aus welcher Wannen, Bahútu-Schilde u. dgl. geflochten werden und die nur im westlichen Berglande zu haben sind; man schickt hin, um auch nur ein Zweiglein zu haben und es anrühren zu können. Ausgeliehenes wird zurückgefordert, oder es müßte allzuweit sein. Das alles nennt man *gûkora ibíntu* (anrühren die Dinge).

Gleich nach dem Tode wird das *kumukâmira* (für ihn melken) vorgenommen, d. h. es wird eine Kuh herbeigeführt, die man melkt[1]. Diese Kuh soll in den meisten Fällen bald darauf sterben.

Man gibt ihm etwas Schaf- oder Antilopenhaar, oder *ivûbge* (beliebte Grasart) in die Hand, damit sein *múzimu* den Familienangehörigen kein Leid antue, sondern im Gegenteil so lieb gegen sie sein möge, wie es all diese Dinge sind.

Dann wird ihm ein Fingerspitzenvoll Kuhmist an die Beine gestrichen, ein gleiches Symbol. Ist die Verstorbene eine Frau, so wird der Akt nur von weiblichen Personen, speziell Mädchen, ausgeführt, d. h. von den Kindern der Verstorbenen, denn eine kinderlose Frau hat keinen Anspruch auf *kwiratúra*. Nur der Mann begleitet in dem Falle die Leiche zum Begräbnis im Anschluß an ihre Angehörigen, so auch vice versa die Frau für einen kinderlosen Mann, nur daß die Frau nicht mitgeht zum Begräbnis: „Sie liegt zu Bett und weint." Wäre ein noch kleines Kind vorhanden, so wird es zum Begräbnis mitgetragen.

Diese abgekürzte Trauer von nur einigen Tagen (ohne *masúnzo* abzurasieren; nur Frau läßt sich Haar rasieren und vielleicht auch junge Frau die *masúnzo* vor dem *kutwíkurura*; es heißt nämlich, sie hätte den Mann so jung getötet und muß baldigst in ihre Familie zurück) — also diese Trauer von kinderlosem Ehepaar heißt: *kwirabulira umwíšgwa* (betrauern den *umwíšgwa*).

Am vierten Tage trägt man die Asche des Herdes in einen Bach. Dieser Gang vollzieht sich gegen 2 Uhr morgens, „beim ersten Hahnenschrei". Man befürchtet nämlich, gesehen zu werden, speziell von *barózi* (Zauberern)[2]. Die Asche wird in den Bach geworfen. Würde nun ein *murózi* dieselbe auffangen und den Speisen, z. B. der Kinder, beimischen, so wäre das *kuhumâna* da. Diesen Gang unternehmen nur Männer, Knaben und Mädchen; Frauen sind

[1] Für eine Frau geschieht es durch Mädchen; die Milch wird auf die Schaf- usw. Haare (siehe gleich unten) geträufelt und dann die betreffende rechte Hand geschlossen *(kupfúmbatiša)*.

[2] Man wird sich daran erinnern, daß hier in Ruanda *murózi* (Zauberer, Giftmischer) nicht gleichbedeutend ist mit *múpfumu* (Opferpriester, Geisterbefrager).

ausgeschlossen[1]. Ist der Akt vollzogen, so waschen sich die Teilnehmer in dem Bach.

Es ist zu bemerken, daß Frauen und Mädchen für verschiedene ihnen nicht zustehende Dinge das obige *kúkora* nicht vornehmen: sie rühren z. B. Lanzen, Bogen, Pfeile, Schilde nicht an, weil sie kein Recht haben, dieselben zu tragen.

Das ist das sogenannte *kwírabûra*, „schwarz sein", weil man in der Zeit keine weißen Kleider tragen darf, noch auch weiße Werkzeuge u. dgl. in Gebrauch nimmt; das alles darf nur vom Tage des *kwéra* (weiß sein) ab geschehen. Während dieser Zeit enthält man sich aller Lustbarkeiten. Im allgemeinen dauert diese Trauerzeit für einen Mann zwei Monate, für eine Frau einen Monat: „Das soll bedeuten, daß der Mann über der Frau steht" — „wenn auch alle Menschen dem Tode in gleicher Weise unterworfen sind":

urúpfu ntirubábalira.
Der Tod leidet nicht für (jemand), d. h. hat kein Mitleid.

b) Ukwéra (weiß sein).

Nach einem Monate oder zwei Monaten (je nachdem, siehe oben) macht man sich an das *kuráguza*, um den *umwéza*[2], d. h. den Onkel oder Verwandten ausfindig zu machen, der das *kwéza* ausführen soll. Starb die Frau, so ist die *mwéza* eine Frau; starb der Mann, so ist der *mwéza* auch ein Mann. Dem *mwéza* — um den männlichen Fall zu nehmen — oder einem *múse*, oder einem *mugáragu múkuru* (höherer Lehnsmann, Höriger) liegt das *kusámbira* ob, d. h. schönes Gras und Brennholz herbeischaffen zu lassen, um das Feuer während der Nacht zu unterhalten. Öfters ist das *kuráguza* mit einigen Schwierigkeiten verbunden, da der rechte Mann sich nicht ausfindig machen lassen will, und dauert es manchmal lange Tage. Der *múpfumu* „schreibt" dann Ergänzungen vor: Man muß noch *kuterekéra*, oder irgendeinem der Manen einen Stier u. dgl. opfern. Ferner ist der *ńirarúme* (Onkel mütterlicherseits) nötig, um die Milchzeremonie vornehmen zu lassen; ein *múse* hat Feuer herbeizubringen; die *mušikiwábo* (ihre Schwester) *w'isúgi* (d. h. unversehrte, deren Mann nämlich noch nicht gestorben ist) ruft die *impúndu* (Festjuhezer) aus: *Kubáha impúndu* (ihnen geben die *impúndu*). Sie tut es zweimal, das erstemal nach dem unten zu besprechenden simulierten Beischlaf und wenn die Kühe von der Tränke zurückkommen. Alle diese Persönlichkeiten werden entsprechend durch das *kuráguza* ausfindig gemacht.

An Sachen legt man bereit oder leiht oder kauft man ein: Galakleider, resp. *imikáne*, Schmucksachen, etwa zwei Butterkürbisse und besonders das *ingánzo*:

ingánzo n'ínkuru, igénda mu milimo ńíši
Das Inganzo ist heilig, es geht in Arbeiten viele

nämlich Rechtsprechen, *kubándwa*, *kurágurura*, *kwéra*, bauen etc. Es ist ein kleines Tonfläschchen in Form eines größeren Tintenfasses, das mit Hirsebier

[1] Sie unternehmen die Waschung zu Hause.
[2] Aktive Form von *kwéra*, also der Traueraufheber.

angefüllt wird: *amárgwa y'umúbira*[1]; daraufhin kommt es an das Feuer zu stehen, wo es infolge der Hitze platzt.

Alle Beteiligten müssen außer den Galakleidern auch noch ein Kopfband aus neuem Rindenstoff tragen[2], Männer sowohl als Frauen, das aber nicht von schwarzer Farbe sein darf. Ist alles soweit fertig, so müssen die Feiernden „prophylaktische" Mittel anwenden:

bángwa imíti míza y'ukutahumána.
Sie trinken Arzneien schöne (gute) um nicht zu *kuhumána.*

Beim ersten Hahnenschrei hält der *mwéza* Beischlaf mit der Witwe. Es ist aber kein vollständiger Beischlaf; würde jemand das wagen, so müßte er bald sterben (*arakéńuka* er stirbt vor der Zeit). Dieser Beischlaf ist eigentlich das Wesentliche an der ganzen Festlichkeit, und zwar beteiligen sich alle daran nach den nun zu beschreibenden Regeln, ausgenommen sind nur die Kinder[3].

War eine der Töchter am Todestage bereits verlobt, so muß noch an demselben Tage zur Hochzeit geschritten werden; sonst wird an diesem Tage das *kwéza* an ihr vorgenommen. Erwachsene Söhne führen den Beischlaf mit fremden Mädchen oder *báža* aus, so wie das *kurágura* sie bestimmt, wie denn dabei überhaupt alle ausführenden (d. h. alle fremden) Personen durch das *kurágura* bezeichnet werden. Nie wird z. B. ein Häuptling seine Tochter verweigern, wenn sie zum *kwéza* herangezogen wird. Ist aber der älteste Bruder bereits verheiratet, so nimmt dessen Frau das *kwéza* an allen Brüdern vor; nicht umgekehrt aber der Mann einer Schwester an den anderen Töchtern. In diesem Falle bestimmt das *kurágura.* Eine verheiratete Schwester selbst aber braucht keinen besonderen *mwéza*; so auch der „Witwer", wenn er mehrere Frauen hat. Den *Kwéra*-Beischlaf führt er aber nur mit einer aus; im anderen Falle tut es die *mwéza.*

Darauf wird die ganze Nacht hindurch getrunken, gesungen, getanzt u. dgl.

Am Morgen bringt man die Milch zum *kutšúnda* herbei. Die Witwe mit dem *ńirarúme*, oder aber Witwer mit Kindern oder noch *abakazána* (Schwiegertöchter) mit Kindern schütten gemeinsam Milch in die *bisábo* und schaukeln auch ein paar Stöße gemeinsam; darauf übergibt man die *bisábo* den *báža*, welche das Buttern übernehmen. „Ihnen helfen Milch einschütten" heißt *kubabugániriza.* Ist die Butter hergestellt, so erfolgt das *kubáha amáta* durch den *ńirarúme*: die Familienangehörigen lecken eben mit der Zunge an der Buttermilch *(amáta y'amatšúnda).*

Am Morgen findet das *kušóra inka* (tränken Kühe) statt, eine Feierlichkeit, die nur zu Ehren verstorbener Männer vorgenommen wird:

hašólergwa abagáto bása.
Es wird getränkt für Männer alleinige.

---

[1] Von *kútira* kochen.

[2] Das Kopfhaar wird glatt geschoren resp. wieder abrasiert; *masúnzo* können somit erst nach einem Gesamtverlauf von drei bis vier Monaten hergestellt werden, also einschließlich *kwíratúru* und *kwéra.*

[3] Dieser Brauch ist der gesamten Feierlichkeit so wesentlich, daß, abgesehen von der etymologischen Bedeutung, das Wort *kwírabúra* stets die Idee von Enthaltung von Beischlaf weckt; *kwéra* (die Wiederaufnahme desselben).

Daraufhin bringt man alle Habseligkeiten des Verstorbenen herbei, speziell auch seine Kleider, und besprengt sie mit Kreideerde-Wasser; selbst die Hütte wird damit besprengt. Diese Zeremonie soll das *kuhumâna* verhüten. Auf meine Frage, ob dem Akte eine religiöse Bedeutung zugrunde liege, antwortete man mir negativ; ich fragte weiter, ob die Furcht vor dem *kuhumâna* denn nicht auf feindseligen Gesinnungen des *múzima* beruhe. Antwort: „Allerdings." Und auf meine Einwendung: „Also doch im Grunde religiöse Bedeutung", wußte man mir nichts mehr zu antworten, als bloß:

„*Ingwa n'impámvu y'ukwêra*
Kreideerde ist Mittel zum *kwêra*."

Man darf also wohl mit einigem Recht annehmen, daß unsere Eingebornen vielfach ihre Riten gedankenlos nach Herkommen halten.

Nachdem die Teilnehmenden sich noch gewaschen haben, geht alles nach Hause. Die Feier ist zu Ende.

Man zahlt aber noch Honorar aus, und zwar an die *ńirarúme*: Reiche einen Stier; Arme eine Hacke, ein Schaf; so auch an den *mwêza* und die *mušíki wâbo*.

Hatte der Verstorbene eine geschiedene Frau mit Kindern — Frau ohne Kinder nicht —, so muß diese zum *kwêra* herbeikommen; auch die Kinder kommen. Wenn der neue Gemahl seine Erlaubnis verweigert, so kommt ein *múse* und nimmt die Formalität mit der Frau im Hofe beim *mulínzi* vor: *yêrera mu mulínzi* (sie legt ab Trauer beim *mulínzi*). Jedenfalls kann der Mann den Kindern das Beiwohnen nicht versagen.

Hinterließ ein Mann männliche Nachkommen, so erbitten sich diese beim Nachbarn die *ínka y'umugángo* zum Schlachten und Aufessen (*umugángo* ist terminus technicus). Man verweigert dieselbe nie, mit dem Hintergedanken, daß man ja auch einmal in diese Lage kommen wird und die betreffende Familie dann den Einsatz einlöst. Während der besagten vier Tage wird sie aufgegessen; aber absolut ausgeschlossen sind die *atûzukura* (Enkel). Es ist nun Sitte hier, daß, wenn jemand schlachtet, alle Welt um einen Anteil am Fleisch bittet; hat bei dieser Gelegenheit aber jemand noch Vater und Mutter, so darf er nicht mitmachen.

Das Fell des Tieres ist für den *mutwâle* (siehe oben), also das neue Familienhaupt, bestimmt. Während der *kwírabûra*-Zeit kleidet er sich damit. Es darf aber keine Laus hinein, sonst sterben alle. Das Fellhaar wird also jeden Tag säuberlich untersucht und reichlich mit Butter getränkt, um dieser Fatalität vorzubeugen. Am *kwêra*-Tage wird diese Haut verbrannt und die Asche an einem entfernten Orte eingegraben, am liebsten unter einem vorstehenden Felsriffe; die *tarózi* könnten nämlich auch mit ihr Unheil anstiften.

2. **Frauen- respektive Witwentracht.** Zu Anfang wurde sie bereits erwähnt. *bútega*, *inígi*, *ibítare*, kurz alle Schmucksachen werden abgelegt oder selbst weggerissen, wenn sie, wie die *bítare* manchmal, nicht mehr abgestreift werden können; es bleibt also nur die *ińkánda*.

Proverbios, refranes y dichos anamitas.

Por el Fr. Serapio Gil, O. Pr., Quan Phuong, Nam Dinh, Tunquin.

(Continuación [1].)

61. Bé hạt tiêu, lớn chuỗi hạt.
No consiste en la cantidad, sino en la calidad.

62. Bé chẳng vin cả gẫy ngành.
Si de pequeño no lo domeñas, de grande lo romperás.

63. Bé thì ôm ấp lấy nhau; đến khi cả lớn ai giầu ấy ăn.
De pequeños todos se abrazan, ya grandes quien tiene lo come.

64. Béo gây, gầy tanh.
Los animales gruesos muertos huelen, los flacos heden.

65. Béo chê gầy, gầy chê tanh.
El grueso desprecia al flaco y el flaco desdeña al grueso.
Siempre hay manera de criticar al prójimo.

66. Bĩ cực, thái lai.
A la fatiga sucede el descanso.
Post tempestatem redit serenitas.

67. Biên cho chắc, nhớ cho lâu.
Las cosas anotadas se retienen mucho tiempo en la memoria.

68. Biết người biết mặt, chẳng biết laòng người ta.
En el hombre se conoce el exterior, más no el interior.
Se conoce la cara, más no el corazón.

69. Biết ngứa đâu mà gãi.
Díme donde te pica, si quieres que te rasque.
Quae vis aperias ut etiam persequar.

70. Biết thì thốt chẳng biết thì dựa cột mà nghe.
Si sabes habla, sinó siéntate y escucha.

71. Binh bì, thực tận.
Agotado el valor de las tropas, se acaban las provisiones.

72. Bơ bải chẳng bằng phải thì.
Anticipar las cosas es hacerlas mal.

73. Bổ chiên, thị nhục.
Más hacen las palabras en los sabios que los hazotes.

74. Bó lớn quá thì chẳng chặt.
Haz muy grande, poco apretado.
Quien mucho abarca poco aprieta.

75. Bới bèo ra bọ.
Revolviendo el *bèo* salen los insectos.

[1] Véase «Anthropos», I (1906), p. 88 y ss., 833 y ss.

Se dice de los que suelen descubrir las cosas ocultas. El *bèo* es una planta acuática *(lens palustris)* muy comun aquí, en casi todos los estanques se encuentra: la usan para alimentar los cerdos.

76. Bói rẻ còn hơn ngồi không.
Adivinar barato es mejor que permanecer sentado.

Es decir, que los adivinos que exigen poco por su arte sacan más que los que exigen mucho; por que á los primeros irán casi todos, dejando á los otros mano sobre mano.

77. Bối rối như bà sư đẻ.
Perplejo como una bonza que pare.

Las bonzas están obligadas á guardar castidad y en caso de infracción son castigadas muy severamente: de ahí el apuro.

78. Bòn nơi khổ bện, đãi nơi quần hồng.
Bobar al pobre, para hacer regalos al rico.

79. Bụng đói, đầu gối phải bò.
Hombre pobre todo es trazas.

La necesidad es madre de la invención.

80. Bụng làm, dạ chịu.
Lo que hace el estómago, el vientre lo paga.

81. Buông sào, cầm chèo.
Se abandona la pértiga, se coge el remo.

Aquí todas las barcas que cruzan los rios del interior tienen, además del remo, unas cañas largas, como pértigas, que las usan para empujar la barca en sitios de aguas bajas, pero llegando á sitios profundos no pueden usárlas y es necesario entonces el remo. El sentido moral es, que cuando se imposibilita uno para un oficio se coja otro.

82. Bụt nhà chẳng thiêng, lại đi cầu thích ca ngòai đàng.
El idolo de casa nunca es tan poderoso como el de afuera.

Nemo bonus propheta in patria sua.

83. Bụt trên toà, gà nào mổ mắt.
A qué idolo estando en su trono alguna gallina le ha sacado los ojos?

84. Bút xa, gà chết.
No está aun concluido el contrato y ya está muerta la gallina.

Aquí la mayor parte de los contratos se firman con un convite. Condena la precipitación.

85. Buồn nghủ, gặp chiếu manh.
Al soñoliente cualquier lugar le sirve de cama.

86. Cả vóc cả keo.
De gran subida gran caida.

Tanto es mayor la caida, cuanto se cae de más alto.

87. Cả bè còn hơn cây nícа?
Siempre es mayor el todo que la parte.

88. Cá nhảy, ốc cũng nhảy.
El pez salta, tambien el caracol quiere saltar.

Con que se reprende á los que hacen ostentación de cualidades que no les son propias. «Etiam ineptissimi valere praesumunt.»

89. Cá chẳng ăn muối thì cá ươn.
Pez que no se sala se corrompe.

90. Cả mô là đồ làm biếng.
Hacer todo de un golpe, es propio del perezoso.

91. Cây muốn lặng, gío chẳng đừng.
Los árboles desean la quietud, más el viento no se lo permite.

92. Cây vậy ghét mực tàu ngay.
El árbol torcido aborrece la regla.

El vicioso lleva á mal los consejos del sabio.

93. Cây khô xuống nước cũny khô, vận nghèo đi tới chỗ mô cũng nghèo
Un tronco seco arrojado al agua, seco se queda (no reverdece).

La mala suerte sigue á todas partes. «Natural y figura hasta la sepultura. Naturam expellas furca tamen usque recurret.»

94. Cải cựn tòng tân.
Renunciar lo antiguo y seguir lo nuevo.

95. Cây khoung gioùng khoung tiếe, con khoung đẻ khoung thương.
No siente uno el árbol que no ha plantado, ni el hijo que no ha engendrado.

96. Cái đầu su sụ như mụ ăn mày.
Los cabellos en desorden, como una vieja mendiga.

97. Cam khổ, dũ đồng.
Alegrarse con los que gozan y llorar con los que padecen.

98. Cắm sào khó nhổ.
Cuanto más se mete la pértiga tanto más cuesta sacarla.

99. Cạn ao bèo lêa đất.
Seco el estanque, hasta el *bèo* (planta acuática) se eleva sobre la tierra.

En tierra de ciegos el tuerto es rey.

100. Cần bất như chuyên.
La mediocre asiduidad es mejor que la diligencia interrumpida.

101. Cẩn tắc vô ưn.
Una cosa bien pensada no engendra solicitud.

102. Cận châu giả xiếh, cộn mực giả hẻe.
Cerca de la luz lúcido, cerca de la tinta negruzco.

103. Cao bằng, thấp vừa.
Grande con los grandes y pequeño con los pequeños.

Omnia omnibus esse.

104. Cao lớn tất hữn cao lớn trị.
Un grande hombre encontrará siempre otro que le supere.

105. Cao lễ dễ thưa.
Con ricos presentes se hace siempre buen memorial.

Aquí, por desgracia, en general, el obtener algun beneficio ó librarse de alguna desgracia está en razón directa de los presentes que se ofrezcan: estando la justicia por los suelos. Decía un mandarin que tenía la cualidad de ser franco y conocía muy bien á sus compañeros de oficio, que solo el rey no comía plata, pero que del rey para abajo todo eran trazas para enriquecerse á cuenta del prójimo. Los que estamos aquí, despues de algun tiempo, palpamos la experiencia de esto, el pueblo está bien persuadido de ello. Lo peor es que antes solo se oía que los mandarines indígenas se dejaban sobornar y eran peritos en el arte del cohecho; mas ahora ya la gente murmura que algunos funcionarios europeos tambien ván aprendiendo tan malas mañas. Por la razón indicada los negocios y pleitos se eternizan y muy pocas veces se ve que los juicios se hagan con escrúpulo y justicia.

106. Cặp cổ nồi không đổ thì vỡ.
Comprimiendo el cuello de la marmita, sino se vierte se rompe.
Por evitar un mal caer en otro mayor.

107. Căng ki căng táng guyết công.
Alabar sus obras es perder su mérito.

108. Càng gia càng giẻo càng giai.
Cuanto más viejo más correoso (más pellejo).

109. Có của thì có ngừới hầu, có bấc có rầu thì có ngừơi khêu.
Cuando hay riquezas hay servidores, cuando hay aceite y torcida hay quien espabile la lámpara.
Donec eris felix multos numerabis amicos.

110. Có thân thì có khó, có khó mới nên thân.
Las miserias son compañeras del hombre y camino para su perfección.

111. Có bọ nẹt, thì lại có giải cùi.
Si hay *bọ nẹt*, tambien hay *giải cùi*.

Giải cùi es una ave que come el *bọ nẹt* que es una especie de oruga; el sentido moral es: que existen siempre remedios opuestos á las enfermedades.

112. Có thiết thân, bất cổ liêm xỉ.
Abrumado de miserias y calamidades, se depone la vergüenza.
Paupertas impulit audax.

113. Cờ đến ai, ấy phất.
El que tenga la bandera que la agite.

114. Cổ công mài sắt có ngày nên kim.
Un pedazo de hierro constantemente machacado puede convertirse en una aguja.
Labor improbus omnia vincit.

115. Có của lấy của che thân; không của lấy thân che của.
Cuando uno es rico, las riquezas sirven al cuerpo; cuando pobre, el cuerpo es siervo de las riquezas.

116. Có đứt tay, mới hay thuốc.
La necesidad es madre de la invención.

117. Có hoa mừng hoa, có nụ mừng nụ.
Contentarse con lo que hay.

A falta de pan buenas son tortas.

118. Có không mùa đông mới biết; giàu khó bamươi tết mới hay.
Si tiene ó nó, el invierno lo dirá; si pobre ó rico, treinta *tết* lo descubrirán.

Tết es el primer dia del año anamita; en cuyo dia todo el mundo hace sus visitas, que siempre van acompañadas de presentes, los cuales dicen por su valor lo acomodado de cada uno. Quiere dar á entender que al fin y á la postre el tiempo todo lo descubre. «Dejarlo al tiempo.»

119. Có tật giật mình.
Del pecado nace el sobresalto.

120. Có nhà lính, lại muốn tính nhà quan.
Es casa de soldado y quiere que pase como de mandarin.

Querer pasar por lo que no es.

121. Có phúc thì có phần.
Si hay mérito hay premio (derecho al).

122. Có răng răng nhai, không răng lợi gặm chẳng sai miếng nào.
El que tiene dientes se sirve de ellos, el que nó de las encías, nadie pierde bocado.

123. Có tiếng mà không có miếng.
Tiene el nombre, pero no la realidad.

El oficio no el beneficio.

124. Có mới, nới cũ.
Cuando viene lo nuevo, se deja lo antiguo.

125. Có con không được đi đâu, có chồng chẳng được đứng lâu cùng ngươi.
La que tiene hijo no puede ir á ninguna parte; la que tiene marido no puede pararse con otro largo tiempo.

126. Có cây dây mới leo.
La planta trepadora no sube sino tiene otro (árbol) que la sostenga.

127. Cơ bất trạch thực, hàn bất trạch y.
Cuando se tiene hambre no se escogen los alimentos; y cuando frio los vestidos.

Al buen hambre no hay pan duro.

128. Có mỡ thì đỡ miếng vụn.
La manteca ayuda á pasar el bocado.

129. Có tích mới dịch nên tuồng.
Sin historia nueva no hay comedia.

130. Có ông tướng dở đỡ ông tướng hay.
Un jefe por inhábil que sea puede prestar algun servicio al más hábil jefe.

131. Có điểm phụng mới biết thức mây; không bủa lưới sao từng đáy nước.
El vuelo del águila hace conocer la altura de las nubes, como el hilo del pescador la profundidad del rio.

132. Có traong lòng thì mới thông ngoài miệng.
Del corazón se comunica á la boca.

De la abundancia del corazón habla la boca: irse la boca donde está el corazón. «Ex abundantia cordis os loquitur.»

133. Cóc đi guốc.
Hasta los sapos gastan zapatos.

Se dice por ironía como en latin «simius ocreatus» y en castellano «hasta los gatos quieren zapatos», con que se moteja á los que tienen pretensiones superiores á su capacidad.

134. Cốc mò cò ăn.
El *cốc* busca, el *cò* halla.

Cốc es una ave acuática llamada «mergo» ó cuervo marino, y *cò* otra ave de la familia de las zancudas. Se emplea principalmente en sentido moral, que es: servirse del trabajo y maquinaciones del prójimo para su propia utilidad.

135. Cóc kia lắt lẽo, lại đòi treo thang.
Un sapo que apenas puede andar y pretende subir una escalera.

136. Coi bằng mặt, chớ bắt bằng tay.
Se vé con los ojos, no con las manos.

Se vé pero no se toca.

137. Cơm treo mèo nhịn đói.
Guardar las sobras, consintiendo que el gato sufra el hambre.

Presentibus necesariis subditos indigere permittere.

138. Còn da lông mọc, còn chồi nên cây.
De la piel sale el pelo, del retoño el árbol.

139. Con cháu chẳng khôn ông vải.
Los nietos no son más prudentes que sus abuelos.

140. Cơn bệnh xây về đêm.
La enfermedad, de noche aumenta de gravedad.

141. Con dại cái mang.
El hijo, aunque loco y desleal, su madre carga con él.

Los superiores deben responder de los delitos de sus inferiores.

142. Con chị cõng con em.
El hijo de la hermana mayor debe cargar con el hijo de la hermana menor.

Los fuertes deben ayudar los débiles.

143. Con gái mười bảy tuổi bẻ gẫy sừng bò.
La muchacha á los 17 años puede romper un cuerno de buey.

144. Còn cha pha thì nốt.
No ahorrarse con nadie ni con su padre.

No se ahorra con su padre; se aplica á la persona que atiende solo á su propio interés y dice libremente su sentir, sin guardar respeto ni miramiento ni á su mismo padre.

145. Con hát mẹ khen hay.
La madre alaba la voz de la hija.

146. Con vua thì lại làm vua.
El hijo del rey será rey.

Los hijos siguen los oficios de sus padres.

147. Con sãi chùa lại quét lá đa.
El hijo del guardian de la pagoda barre las ojas del árbol *Đa.*

De estos árboles suele haber en casi todas las pagodas: los infieles lo llaman «arborem idoli». En sentido moral tiene la significación que el anterior.

148. Con cái nên danh phận, thì cha mẹ được ấm thân.
La buena fama y suerte de los hijos da calor á los padres.

Filius sapiens laetificat patrem.

149. Con gái là của người ta, con dâu mới thực mẹ cha mua về.
La hija es cosa de los extraños.

(Destinada á otro por el matrimonio) la nueva cosa que los padres compran para casa.

150. Con cãi cha mẹ trăm đường con hư.
Los hijos díscolos con sus padres tienen cien caminos de perdición.

151. Con cả sẩy là con cá lớn.
El pez que falta es siempre el más grande.

152. Con mèo xán vỡ nồi rang, con chó chạy lại nó mang lấy đòn.
El gato rompe la olla, á su ruido acude el perro y es azotado como delincuente.

153. Con vua mà lấy thằng bán than, nó đem lên núi cũng phải đi.
La hija de un rey que se casa con un carbonero debe seguirle hasta en el monte.

«La mujer del viñadero, buen otoño y mal invierno»; da á entender que la subsistencia y ocupación de las mujeres depende comunmente del oficio ú ocupación de sus maridos.

154. Con công chẳng giống lông thì giống cánh.
Un pavito sino se parece á sus padres en las plumas se parece en las alas.

155. Con gái cửa gài, khoanh đóng.
Una joven debe tener atrancada la puerta y echados los cerrejos.

156. Con gà sống gà mái thì con gà đỏ.
Con gallo y gallina se puede tener pollos.

157. Công cha như núi Thái-sơn; nghĩa mẹ như nước trong nguồn chảy ra.
El mérito del padre es grande como el monte *Thai-son*, la amistad de la madre es como una fuente de agua límpida que corre suavemente.

Thai-son es una montaña china que dicen tener una inconmensurable altura.

158. Công dục thiện kì sự tất tiền lợi kì khí.
El artifice que quiere hacer una obra perfecta comienza por aguzar sus herramientas.

159. Cú lại chê vọ rằng hôi; giải cùi chê khách dài đuôi vật vờ.
El *cú* reprochaba al *vọ* que hedía; y el *giải cùi* al *khách* que tenia la cola larga [1].

«Vae tibi, vae foedo, dicebat noctua corvo.» «Dijo la sarten á la caldera: Tírate allá culinegra; ó dijo la sarten al cazo: Quítate allá que me tiznas.» Caldarii fuliginem aspernator sartago: con que se reprenden á los que estando manchados con los mismos vicios y defectos ó mayores vituperan en los otros faltas menores.

160. Cũ ngừoi mới ta.
Un objeto que para uno es nuevo, para otro parece nuevo.

161. Của phù vân sớm hợp hôm tân.
Las cosas de poca monta, por la mañana se adquieren y por la tarde desaparecen.

Las cosas que con facilidad se ganan, con facilidad se pierden. «Los dineros del sacristán cantando se vienen y cantando se van;» tambien se usa para afirmar que los bienes mal adquiridos no aprovechan jamás.

162. Của gian của độc.
Mal robado, mal emponzoñado.

163. Của rẻ là của hôi.
Las cosas á bajo precio vendidas suelen estar corrompidas.

Lo que poco cuesta poco vale.

164. Của Thiên giả Địa.
Las cosas de *Thiên* el cielo las trasladó á *Địa*.

Dicen que este dicho trae su origen del hecho siguiente: Eran dos vecinos; uno se llamaba *Thiên* y el otro *Địa*: ambos á dos eran pobres, muy pobres. Viendo *Địa* que *Thiên* era muy despejado y prometía mucho le dijo: «Yo iré á trabajar para que tu puedas estudiar, despues cuando seas hombre te acordarás de mí y me ayudarás.» *Thiên* convino en ello y comenzó á estudiar sostenido por el trabajo de *Địa*. Despues de algun tiempo *Thiên* se presentó á los certámenes *(đi thi)* y obtuvo la nota de «superior entre todos». Esta nota le valió un mandarinato. *Địa*, estando arando en el campo, oyó la noticia y se alegró mucho. Inmediatamente condujo el búfalo con que araba á su dueño, le exigió el jornal y se fué á comprar alguna cosilla para ir á festejar á su vecino *Thiên*; mas cual no fué su dolorosa sorpresa al verse expulsado de la portería por orden de su mismo protegido *Thiên*. Desengañado y con el corazón destrozado de dolor y de rabia se volvió con los regalos que llevaba y sentado á orillas de un rio su puso á llorar su desgracia; en esto se le apareció el Sr. *Phật* y le entregó un barco diciéndole: «Permanece aquí para pasar los transeuntes de una parte del rio al otro; con esto ganarás con que comer y no tendrás necesidad de ir á ninguna parte.» *Địa* obedeció y desem-

[1] El *cú* y el *vọ* son dos especies de lechuzas; el *giải cùi* y el *khách* son dos aves que tienen las dos una cola muy larga.

peñó el oficio de barquero cosa de un año, ganando unicamente lo imprescindible para sostenerse, sin poder ahorrar una sola chapeca. Aproximándose el dia del aniversario de su padre no sabía como hacer, para en dicho dia ofrecer alguna cosilla á sus progenitores. En tal apuro, despues de pensar lo bien, se resolvió á no comer en tres dias, para que con los ahorros de esos tres dias comprar lo que necesitaba para los sacrificios de costumbre. Llegada la tarde del tercer dia que ayunaba pasó un gente á la otra parte del rio y cuando estaba de vuelta hacia el medio del rio vió que sobre el borde del rio estaba una joven de unos 20 años que le hacía señas para que volviese y la pasase al otro lado; *Địa* volvió y la pasó. Cuando llegaron á la orilla ya era de noche; entonces la joven dijo al barquero: «Ya es de noche, mi casa está muy lejos os suplico me concedais pasar la noche aquí.» *Địa* solo tenía una miserable choza y en ella un triste lecho; todo lo cual se lo cedió; durmiendo él sobre el triste y duro suelo. A eso de la media noche la joven se levantó, despertó á *Địa* y le propuso un casamiento. *Địa* al oir esto se quedó perplejo y no sabía qué responder. Entonces ella le dijo. «Jo estoy en el paraiso; porque eres hombre de mucha virtud, el cielo me ha enviado para que te ayude.» Dicho lo cual todo cambió por encanto. *Địa* se encontró en un hermoso palacio, lleno de riquezas y con muchas hadas que preparaban todo para el sacrificio de sus antepasados. Al amanecer del dia siguiente *Địa* se vistió muy elegantemente y fué á convidar á su antiguo é ingrato vecino *Thiên* que viniese á su casa, para tomar parte en el convite. *Thiên* al oirlo hizo un gesto de desprecio y con ironia le contesta: «Si desde aquí hasta tu casa estiendes petates de colores, es como consiento en ir á tu casa.» *Địa* se volvió y contó á su mujer la condición que *Thiên* le había puesto: su mujer hizo que en un momento dicho trayecto quedase cubierto de petates como *Thiên* había exigido: entonces *Thiên* no tuvo más remedio que aceptar é ir á la casa de *Địa*. Despues de haber bebido mucho, viendo *Thiên* que *Địa* tenía una mujer sin comparación hermosa, un palacio elegante y lleno de riquezas y preciosidades propuso á *Địa* cambiar la mujer con todo el palacio y él á su vez le cedía su dignidad de mandarin. *Địa* al oir esta proposición entró para consultar con su mujer, á la cual su mujer le respondió que si, que aceptase el contrato y cambiase. Las dos partes hicieron escritura de cesación mútua, la firmaron y cada parte guardí la escritura que le pertenecía. *Địa* se volvió inmediatamente á tomar posesión del palacio de *Thiên*. *Thien* víctima del vino y sueño se durmió, más al despertarse vió con espanto y estupefacción que la mujer, palacio y riquezas, con que había commutado, habían desaparecido como por encanto. Desde entonces *Thiên* se vió reducido á tanta ó más miseria que al principio; mientrás que *Địa* se vió colmado de honores y riquezas. Desde entonces trae origen el dicho: *Cưa Thiên giả Địa.*

165. Cực lòng nên phải biến đòi, lại phải một nơi cực lòng.
Mudar de lugar por librarse de un mal y caer en otro peor.
Incidit in Scyllam cupiens vitare charybdim.

166. Cừoi ngùoi chớ khá cừoi lâu.
Riete del prójimo, pero que no sea mucho tiempo.

167. Cần luyện thanh cương.
El trabajo porfiado todas las cosas vence.
Labor improbus omnia vincit.

168. Cứn nhất nhân, đắc vạn phúc.
Libra al poderoso y tendrás cargo honroso.

169. Cùng gia tắc biên.
El hombre demasiado oprimido vuelve las espaldas.

Ch.

170. Cha đưa mẹ đón.
El padre la conduce, la madre la impide.

Hace referencia: que en el matrimonio de las hijas el padre suele conducir la hija á casa del marido; empero la madre como más tierna y apegada á la hija hace lo posible para retener á su hija; poniendo obstáculos y prolongando el tiempo. Tambien he visto usar este refrán, en este otro sentido: que en el entierro del padre el hijo mayor sigue el féretro y en el de la madre lo precede, pero retrocediendo, para expresar que se siente más la pérdida de la madre y asi va delante retrocediendo, como para impedir el que se entierre á su madre; pero aquí en Tunquin tanto en los funerales del padre como en los de la madre el hijo mayor siempre va delante y retrocediendo.

171. Cha hát con khen.
El padre canta, el hijo alaba.
Refrán que significa que el amor de los suyos es ciego.

172. Cha sinh chẳng bằng mẹ dưỡng.
El mérito del padre que engendra al hijo nunca equivale al de la madre que lo sustenta.

173. Cha nào con ấy.
Tal padre tal hijo.

Tal para cual; refrán que significa la relación ó igualdad entre dos cosas despreciables: «Pares cum paribus facillime conjugantur.» Pascuala con Pascual: Pedro con Juan.

174. Cha truyền con nối.
El padre principia, el hijo continua; significa que el hijo sigue el oficio del padre.

175. Cha lập khoán, con bẻ măng.
El padre hace la ley; el hijo la quebranta.

176. Chưa vỡ bụng, cút đã tập bay bổng.
Aun no ha salido del cascarón y ya pretende volar.
Contra la gente joven que no tienen nada de experiencia y quieren ya parecer hombres.

177. Cháy nhà ra mặt chuột.
Encendida la casa salen á fuera los ratones.
La desgracia hace publicas las cosas ocultas.

178. Chạy voi chẳng xấu mặt nào.
El huir de un elefante á nadie causa oprobio.

179. Chân mình những cứt mê mê, lại còn cầm đuốc mà rê chân người.
Tener los pies enlodados y aun coger una candela para examinar los del projimo?

Ver la paja en el ojo ajeno y no la viga en el suyo. Videt festuculam in oculo fratris sui et trabem in oculo suo non videt: refrán que explica con cuanta facilidad reparamos los defectos más pequeños en el prójimo y no en los propios, aunque sean mucho mayores.

180. Châu chấu chống xe.
Una langosta que pretende detener un carro.

Figurative dicitur de inertibus ant sciolis qui potentissimis et doctissimis opponunt.

181. Châu chấu đá voi.
Impunemente hiere la langosta el pie del elefante.

182. Cháu chín đời hơn người dưng.
Uno emparentado en grado noveno, al extraño es preferido.

183. Chanh tối chanh sáng.
Los estremos se tocan.

184. Chẳng nên ngỏ cửa cho gió lọt vào.
No es lícito abrir la puerta para que el viento entre.

En sentido moral quiere decir que cualquier cosa indecorosa ó menos honesta que tengamos no conviene descubrirla, no sea que nos sea ocasión de vituperio.

185. Chẳng đẻ thì chẳng thương.
En sentido literal: nadie se compadece de la mujer estéril.

Es temible y fatal la ignominia que lleva la esterilidad entre los Tunquinos. Hacen mil disparates algunos casados por librarse de elle y tienen como un gran borrón y una deplorable ignominia. En otro sentido significa que nadie llora la perdida del pobre.

186. Chẳng tậu voi chung vuối đực ông.
No compres elefante en comun con uno más poderoso (no sea qué no puedas montarlo).

Los plebeyos, no conviene, que formen sociedad con los ricos. «Ditiori te ne socius fueris.»

187. Chẳng ai nắm tay thâu ngày đến tối được.
Nadie puede tener cerrado el puño todo el dia.

Significa que nadie puede estar sin pecado todo un dia.

188. Chem thắp đuốc tìm giàu, giàu chẳng thấy cầm gươm chém khó, khó theo sau.
Las riquezas huyen fugaces de los que las persiguen; los males persiguen veloces á los que los huyen.

189. Cheo leo như lái treo trên ngành.
Expuesto como una fruta á la punta de una rama.

190. Chẹt tay mới há miệng.
La necesidad hace hablar.

Hombre pobre todo es trazas.

191. Chim có tổ, ngừoi có tông.
Como el pájaro tiene nido, asi el hombre familia.

Entre estos Anamitas cada familia conserva escrupulosamente un registro, en donde inscriben los miembros de dicha familia, sobre todo de los antepasados; este registro, precioso documento para toda la familia, lo guarda el jefe de la familia, que entre infieles es el encargado de arreglar los sacrificios, que cada año los miembros de esa familia tienen que hacer por sus antepasados.

192. Chim đậu chẳng bắt, bắt chim bay.
Incapaz de coger un pájaro posado, ¿como pretender cogerlo volando?

Abandonar las cosas fáciles y emprender ias dificiles.

193. Chim sổ lòng còn trông chi giở lại.
¿Esperais que el pájaro libre de la jaula vuelva?

194. Chim khôn tiếc lông, ngừoi khôn tiếc lời.
El pájaro prudente guarda sus plumas; el hombre prudente mide bien sus palabras.

195. Chim quen cây, tớ quen Thầy.
El pájaro conoce su arbol, el criado su maestro.

196. Chính tại dữong dân.
Alimentar un pueblo es administrarlo.

197. Chiếu đất màn giời.
El cielo cubre los que la tierra lleva.

Tegit coelum quos terra vehit.

198. Chó cụp đuôi mà chạy.
Irse (el perro) con el rabo entre piernas.

Canem demissa cauda aufugere: significa quedar vencido y avergonzado.

199. Chó đốm đầu thì nuôi; đốm đuôi thì ăn thịt.
El perro con manchas en la cabeza criese; si en la cola mátese.

Los Anamitas se fijan mucho en las manchas y lunares que tienen los animales; ahora que muchas veces solo es efecto de mil supersticiones.

200. Chó gầy hổ mặt ngừoi nuôi.
El perro flaco y macilento es oprobio de su amo.

201. Chó cắn thì chìa con ra.
Librar el hijo al perro que amenaza morder.

In extremis ne suis parcere.

202. Chó nhà nào thì sủa nhà ấy.
Cada perro ladra por su casa.

203. Chở củi vào rừng.
Llevar leña al monte.

Ligna in silvam ferre: con que se moteja la indiscreción é imprudencia de los que dan alguna cosa á quien tiene abundancia de ella y no la necesita.

204. Chỗ ăn không hết, chỗ thiết không khẳm.
Ahora lo superfluo, despues ni lo necesario.

205. Chơi vuối con nít; con nít lòn mặt.
Jugar con los niños es enseñarles á faltar al respeto.

En otro sentido: «Quien con niños se acuesta sucio se levanta»; enseña que no debe uno fiarse de niños, de lo contrario se verá chasqueado.

206. Chọi vỏ dưa thấy vỏ dừa phải tránh.
La corteza de la sandia debe ceder el camino á la del coco.

Quiere decir, que conviene dejar el campo al más fuerte.

207. Chơi vuối con chó thì chó liếm mặt.
Juega con el perro y te lamerá la cara.

208. Chọn mặt gửi vàng.
Si tienes que enviar oro escoge bien el portador.

En sentido moral: Si tienes que encargar algun negocio de trascendencia procura elegir bien la persona.

209. Chưa tập bò, đã lo tập chạy.
Aun no se ha ejercitado en hacer el buey y ya sueña correr.

Hace referencia á los niños que antes de aprender á ir pos sus pies, van en cuatro patas como suele decirse. En sentido figurativo es: «Altiora se quaerere.»

210. Chưa đỗ, đã đe hàng tổng.
Aun no ha ganado la batalla y ya canta victoria.

211. Chưa làm xã, đã học ăn bớt.
Aun no ha hecho de «notable» y ya ha aprendido á sisar.

Como si dijera: Aun no sabe el oficio más si las mañas. Como aquí en Tunquin todos los pueblos gozan de una jurisdición particular y todos ó casi todos tienen, quien más quien menos, bienes comunales los cuales son administrados por los notables del pueblo, estos no son nada escrupulosos en la administración de dichos bienes, por lo cual raro es el notable que esté limpio de polvo y paja y que no pese sobre sí algunas injusticias. Por esta razón decía un Sr. Vicario Apostolico del Tunquin (que despues fué mártir), «que el cielo no estaba hecho para los notables (principales) del Tunquin».

212. Chùa rách mà có bụt vàng.
Pagoda miserable tiene idolo de oro.

213. Chung nhau thì giầu chia nhau thì khó.
La unión conserva la hacienda; la repartición la destruye.

En comun ricos, en particular pobres.

214. Chung nhi phục thủy.
El fin debe tener relación con el exordio.

215. Chuông khánh chẳng toàn ai, huống chimửơng chĩnh.
Lo que no pueden las campanas que no lo pretendan las ollas.

En sentido figurativo significa que lo que el sabio no puede en vano tienta el ignorante. Ubi potentes oneri impares inveniuntur quid infirmi et ignobiles.

216. Chuông chẳng đánh chẳng keu: đèn không khêu không cháy.
La campana que no se toca no suena; la lámpara que no se espabila no luce.

217. Chuột sa chĩnh nếp.
Ratón que cae en saco de arroz.

Đ.

218. Dạy con dạy thủơ còn tho; dạy vợ, dạy thủơ ban sơ mớivề.
Enseñad, corregid vuestro hijo desde la edad más tierna; enseñad, corregid vuestra esposa desde el dia siguiente de la boda.

219. Danh ó nan thục.
La fama una vez perdida dificilmente se recobra.

220. Dao sắc chẳng gọt dưởc chuôi.
El cuchillo por afilado que sea, jamás podrá tallar su mango.

221. Dầu mà chi thởang tơ mành, khéo câu thì đượơc cá kình biển đông.
Un buen pescador, aun con hilo puede pescar muchos peces.

Más quiere maña que fuerza: expresión que denota que se saca mejor partido de la suavidad y destreza que de la violencia y rigor. Ingenio magis quam viribus opus est.

222. Dạt rứơc mặt, gặt sau lưng.
Por delante invitación; por detrás detracción.

El gato de Mari-Ramos halaga con la cola y muerde con el rabo: expresión con que se detesta la malicia y bayeza de los que se muestran afables y corteses para hacer daño á otros más á su salvo. «Versutus sollicitationum dissimulator.»

223. Dĩ khiệt dữ cơ: dĩ học dữ ngư.
Comiendo se vence el hambre y estudiando la ignorancia.

224. Dốt đặc cán mai làu táu.
Ignorante como el mango de un azadón.

225. Dốt đặc hơn hay chữ lỏng.
El ignorante es prefessible al sabio à medias.

Cuentan que este dicho trae su origen de la historieta siguiente: En otro tiempo existía un señor muy rico, que temá dos hijas; la mayor la dió en matrimonio á un labrador y la menor á un estudiante. Un dia salió el padre con sus dos yernos á darse un paseo. De repente el padre oye la voz de un ganso y pregunta á sus yernos: ¿Porque el ganso tenía una voz tan grande? á lo cual el estudiante respondió: *Tràng rinh tác đại thanh*; el labrador á su vez respondió simplemente, que el cielo se la había dado. Habiendo caminado otro poco, el padre observó un pato que nadaba en un

estanque y volvió á preguntar: «porqué se sostenía sobre el agua»; el estudiante como muy pagado de su ciencia respondió con mucho énfasis *Da mao thiểu nhục tắc phù*; el labrador volvió à repetir sencillamente porque el cielo lo había hecho así. Vueltos á casa sentados ya á la mesa, el padre alabó al estudiante como hombre muy sabio é inteligente y despreció al labrador como hombre ignorante y que no sabía dar razón de las cosas: este último lo llevó muy á mal y algo amoscado repuso: Es verdad que yo soy ignorante; entonces dirigiéndose al estudiante le dice: Has dicho que el ganso tiene grande voz porque: *Tràng rinh tắc đại thanh* ¿qué significa? — Significa que el que tiene el cuello largo tiene grande voz. Entonces con mucha sorna el labrador le replica: El sapo *chão chuộc* bien pequeño tiene el cuello y la voz bien grande es[1]. Además has dicho que el pato se sostiene sobre el agua porque: *Đa mao thiểu nhục tắc phù*: ¿qué significa eso? — Significa que cuando hay muchas plumas y poca carne se sobrenada. — Los barcos, nadie puede negar, que se sostienen sobre el agua y ¿donde están las plumas? ¿donde la carne? No es mejor y más sabio decir que el cielo los ha hecho así? El estudiante, no sabiendo que responder, se calló corridísimo. Entonces el padre riéndose del desenlace en tono zumbón exclamó: «Ahora sé que es preferible un ignorante á un sabio á medias».

226. Du hữanh vô thật.
Tener el nombre sin la cosa.

227. Dữ bộ hành hơn lành ăn cướp.
Un mal viajero es mejor que un buen ladrón.

228. Dục tốc tắc bất đạt.
El apresuramiento impide el buen éxito.

229. Dui đánh đục; đục đánh ván.
El martillo hiere el cincel y el cincel la madera.

230. Dụng như hổ bất dụng như thử.
Cualquier cosa, por preciosa que sea, sino sirve para el uso por vil se reputa.

231. Dữong tử bất giáo như dữong lư; dữong nữ bất giáo như dữong trư.
Criar hijos sin educarlos es como criar asnos; criar hijas sin educarlos es como criar cerdos.

232. Đa hư bất như thiểu thật.
Tener mucho pero malo es como no tener nada.

233. Đãi cứt gà lấy tấm, ó đãi cứt sáo lấy hạt đa.
Examinar hasta los excrementos de la gallina para buscar algunos residuos de arroz. Se dice del miserable y avariento.

234. Đải tội lập công.
En purgar los crimines hay mérito.

---

[1] Contrasta la pequendez de este animalillo con su voz que es casi de tanta magnitud como la de un buey.

235. Đại ngư thực tiểu ngư.
Los grandes peces comen á los pequeños.

Al perro flaco todo son pulgas: expresión que da á entender que al pobre, mísero y abatido todos le combaten y procuran reducir á mayor miseria. «Quem fortuna deserit, omnes impetunt.» «Del arbol caido todos hucen leña.»

236. Đại phú do thiên, tiểu phú do cần.
Las grandes fortunas vienen del cielo, las pequeñas de la propia industria.

237. Đâm lao thì phải theo lao.
Metido en algun negocio hay que atenerse á las consecuencias.

238. Đạn ăn lên, tên ăn xuống.
La bala tiende á subir, la flecha à descender.

239. Đánh cửa trước, vào cửa sau.
Si se cierra la puerta delantera, se entra por la trasera.

Cuando una puerta se cierra otra se abre; reflexión con que se consuela á alguno en sus infortunios y desgracias; pues muchas veces trás un trance desdichado suele venir otro feliz. «Aqua Venus teucris, Pallas iniqua fuit.»

240. Đánh trống qua cửa nhà sấm.
Jactarse el tambor delante del trueno.

Se dice de los que suelen jactarse de alguna cosa delante de otros más peritos que ellos.

241. Đánh cho chết, nết cũng không chừa.
Heridlo hasta de muerte que no se corregirá.

«Natural y figura hasta la sepultura»; con que se explica que no es fácil mudar de genio. «Naturam expelles furca tamen usque recurret».

242. Đàng đi hay tới, nói dối hay cúng.
Los caminos tienen fin, las mentiras término.

Est modus in rebus.

243. Đàng rài hay sức ngựa, nước loạn biết tôi ngay.
El largo camino prueba las fuerzas del caballo, los tiempos turbulentos la fidelidad de los súbditos.

En la necesidad se conoce al amigo.

244. Đập bụi cho chúng ăn chồn.
Uno levanta la caza y otro la mata.

Quiere decir que hay algunos afortunados que por causalidad y sin trabajo, consiguen el fruto de los desvelos y fatigas de otros. «Sic vos non vobis.»

245. Đất sỏi cũng có chạch.
«In calculoso quandoque iuveniuntur angues.»

Cuando menos se piensa salta la lievre. «Stultus subinde sapit.»

246. Đầu đi, đuôi lọt.
Por donde pasa la cabeza penetra la cola.

En sentido moral significa: que cuando los superiores consienten tambien los inferiores.

247. Đau chóng, đã chày.

Las enfermedades vienen prontamente y los remedios lentamente.

Las enfermedades vienen á caballo y se marchan á pie.

248. Đau chôn thì há miệng.

El tormento hace confesar el delito.

249. Điều chẳng có cánh, điều hay bay.

Las palabras aunque no aladas vuelan.

250. Đói thì ăn rau má chớ ăn quấy quá mà chết hư thân.

En tiempo de hambre come el *rau má*; pero ten mucha atención de no confundirla, no sea que mueras.

El *rau má* (calamintha) es el calamento ó yerba gatera, que se suele encontrar en todos los caminos, y solo en las grandes hambres suelen comerla para alimentarse á falta de otra cosa: En las grandes hambres no obstante que abunda mucho, desaparece bien pronto.

251. Đói thì đầu gối phải bò.

Durante el hambre no se tiene reparo en humillarse y abatirse hasta hacer de animal.

«Esuriens ad laborem cogit.» Aquí es bastante frecuente entre los pobres que tienen que hacer algun campillo tirar ellos del arado enver de los animales: uno ó dos van delante y otro detrás dirigiendo; á veces hasta las mujeres hacen ese trabajo. Las primeras veces que se les vé impresiona mucho y muese á grande compasión.

252. Đói ăn rau, đau uống thuốc.

Cuando hay hamber se come yerba: cuando dolor se toma medicina.

253. Đói nằm co.

Cuando se tiene hambre se apreta el vientre.

254. Đói cho chết, ngày tết cũng no.

Aun los pobres que no tienen donde caerse muertos; en el primer dia del año *(ngày tết)* tienen hasta para hartarse.

En el primer dia del año estos Anamitas por nada de este mundo quieren trabajar; y si por una necesidad muy urgente tienen que travajar lo tienen por un mal agiiero, se creen ya infelices para todo el año: este tonto presagio ya va desapar eciendo poco á poco.

255. Đông the, hè kép.

Vestirse en invierno con telas simpres y du verano con dobles.

Se aplica á los raros en el vestir y conversar que no signen á los demár.

256. Đứa khôn thì nói không lại; đứa dại nói không cùng.

A un sabio no se sabe qué responder: á un loco no hay medio de convencerla

357. Đức trọng qui thần kinh.

Una grande virtud pone en espanto al mismo diablo.

258. Đừng chờm có ngày chẩn móng.

No faltarán penas donde more la insolente audacia.

259. Đừng thái quá, chớ bắt cập.
Los extremos se han de evitar.

260. Được mùa sãi chùa cũng no.
En los años de buena cosecha hasta los bonzos están hartos.

Por los sacrificios que tendraín de lo cuales se mantienen.

261. Được cá quên nơm.
Cogido el pez se olvida la nasa.

262. Đứt tay hay thuốc.
La necesidad hace maestro.

Con que se da á entender que la precisión de un riesgo ó el librarse de algun mal hace ejecutar con habilidad y destreza lo que parece que no se sabia «Quivis sapit necessitate magistrâ» ó «Necessitas hominem acuit».

263. Được bữa nào, quào bữa ấy.
Comida ganada, comida gastada.

264. Được chẳng mừng, mất cũng chẳng lo.
Se pierde sin pena lo que se gana sin alegria.

265. Ep quả thì nước chảy ra.
Exprimiendo la fruta corre el liquido.

Expresión con la cual se da á entender que con las vejaciones y tormentos se arranca el dinero á los infelices que se encuentran en tales apuros.

(Se continuará.)

The *Mengap Bungai Taun,*

the "Chant of the Flowers of the Year", a sacred chant used by the Sea-Dyaks on the occasion of a sacrificial feast to invoke a blessing on the fruits of the field.

By the Very Rev. E. DUNN, Prefect Apostolic, Kuching, British Borneo.

(Continuation.)

(Four stanzas are here omitted being for the most part repetitions of the above.)

XLVII. The guests on their finery.

759. *Tebang lingkan*	759. Cut down the lingkan,
brangan ujan.	brangan ujan.
Sadoh tuboh bradu ngepan[1].	They now put on their finery.
760. *Nyau di blit ka Salangkang Kirai sirat tating*	760. Then Salangkang Kirai wound on his cloth, fringed with bells,
bening ning	tinkling
munyi naning[2]	like nanings
mling lobang.	about their hole.
Nyau di blit Pulang Gana sirat paia	Then Pulang Gana wound on his paia
ka bria	with butterflies [cloth
tabor kelembambang.	sprinkled.
761. *Di blit Salangkang Kirai sirat luai*	761. Then Salangkang Kirai wound on his fine waist cloth,
lebai lebai	that so well
melempai di krigai	became
rusok marang.	his shapely form.
Nyau di blit ka Salangkang Kirai labong lalong	Then Salangkang Kirai wound on his head-dress
baka singkilong	like the cobra,
tedong tiang.	that encircles a pole.
Nyau di blit ka kekulau	He wound on
labong pakau	his head-dress
baka likau	like the shining scales
nabau mlintang.	of the boa.
762. *Di adu*	762. He put on
ka katapu malaiyu	his malayan cap
tap bulu	with the kenyalang[3]
burong kenyalang[3]	feathers,
tempuga	a shapely
ngena	plume
nakang lingkiang.	like lingkiang branches.

[1] [The following strophes are in many points almost identical with the strophes 161 to 169. Conf. also strophes 239—241.]

[2] The insect *Vespa cincta*, FAB.

[3] *Kenyalang = Buceros rhinoceros.*

763. *Nyau di pasok ka baju bludu*
baka bulu
kak[1] *dindang.*
Di pasok ka baju bok
tenun sulok
Lauwai bekajang.

763. He put on his dark shining coat
like that
of the noisy crow.
He put on his coat
of goat's of Sulu hair
wrought by the trading Malays.

764. *Di pasok ka baju sekelat*
mansau puchat
berambor nyang.
Di pasok ka baju bika
baka dada
tupai bekarong.
Di pasok ka baju buri
nyelai agi niti
awak ruang blakang.

764. He put on his woolen coat
of bright
red colour.
He put on his bika coat
like the breast
of the bekarong squirrel.
He put on his sea- shell coat,
with shells
in rows down the back.

765. *Nyau di lempai ka Salangkang*
Kirai dandong lumbai
nda brupai
rega pengorang;
dandong[2] *landong*
ara betong
surik kendauang,
dandong Buga
linga linga
nepan di tandan bau nukong;
sitor itor
nyabor chudor
sepengundor
intu bala nyerang,
ajap tajam baka lempusut ikan nandang.

765. On his shoulder he folded the
neat dandong[2]
that was cheaply
bought for a slave;
a flowing dandong
the colour
of the striped kendauang,
a Bugis dandong
so gracefully
draped from his shoulder;
and buckled
on the long straight sword
against
the threathening foe,
its keen edged blade white as the gut
of a fish.

XLVIII. The Women dress themselves.

766. *Tebang melebu kaiyu*
pumpong ponggo.
Sadoh tuboh ngepan ka indu.

766. Cut down the melebu
and lop off its branches.
The women now put on their finery.

767. *Nyau di pasok ka bringga kain*
bidang[3].

767. They put on the skirt so neat
and trim.

---

[1] *Kak = corvus compilator.*
[2] *Dandong*, a long skirt of tin worn by Malays.
[3] This strophe appears to be considerably shortened and therefore much in disorder.

768. *Di adu ka rawai*[1] *ringai*
lebai lebai
melempai di krigai
rusok marang.
Di adu ka sabit[2] *mit*
bendit ndit
baka labit
madu midang.

768. They adjust the shining rawai[1]
that gracefully
cling
to the shapely waist.
They adjust
the slender sabit[2]
with gracefull lines
like the empty honey comb.

769. *Entelu landu*
baka iku
kekalau kumpang.
Di adu kungkong rekong
baka singkilong
tedong tiang.
Tinsang pending
kaling kaling
baka mata bekaleh midang[3].

769. They adjust the beadworked cloth
like the tail
of the hornbill.
They adjust their necklaces
like the cobra's
circling folds.
They adjust
the golden earring
like the glint of the setting sun.

770. *Di adu tumpa kiba*
linga linga
gading tulang.
Di adu ka tali ujan
benjan ujan
niti awak ruang blakang.

770. They adjust
the left hand bracelet
of ivory pure and shining.
They adjust the long beaded string
that falls away
down the back.

XLIX. They arrange their hairs.

771. *Tebang simpor*
bechampor baur.
Sadoh tuboh betunda sanggol[4].

771. Cut down the simpor,
bechampor baur.
They prepare to make the sanggol[4].

771*A*. *"Nti sanggol orang Sakarang nda tau di tunda oleh kita, bangat nyerengang*
sepenandok rusa.

771*A*. "The sanggol used at Sakarang you must not imitate, for it sticks out
like the horns of a deer.

771*B*. *Nti sanggol orang Kanowit nda tau di tunda oleh kita, selang-tang anak, bangat chechegit*
ngiku kra.

771*B*. The sanggol used at Kanowit you must not imitate, my children, for it sticks up
like the tail of a kra[5].

---

[1] *Rawai*, small brass rings threaded on cane and worn in circlets to the number of 30 or 40 round the body from breast to hip.

[2] *Sabit*, strings of very small brass wire twirled spirally, also worn round the waist.

[3] Seems to be in disorder.

[4] *Sanggol*, the form into which women make their hairs.

[5] *Kra*, species of monkey.

771C. Nti sanggol orang Entabai
nda tau di tunda oleh kida, selantang anak, bangat lelai
sepenangkai jawa[1].

771C. The sanggol used at Entabai
you must not imitate, children, for it has no shape
like an ear of jawa[1].

771D. Nti sanggol orang menoa ulu
nda tau di tunda uleh kita, selantang anak, bangat nyeregu
baka bulu
landak temuda.

771D. The sanggol of up river people
you must not imitate, children, for it all bristles up
like the quills
of a porcupine.

771E. Nti sanggol orang menoa ili
nda ta di tunda uleh kita, selantang anak, bangat melampi
di punjong pala."

771E. The sanggol of down river people
you must not imitate, children, for it falls flat
over the head."

772. "Nti pia sapa sanggol rintor tau di tunda?
Nti pia sapa sanggol rintor tau di ka sema?"

772. "Then whose sanggol shall we imitate?
Whose sanggol shall we follow?"

772A. "Sanggol anggol orang umpu rumah
tau di tunda uleh kita, nyampau [pemanah
baka buah
tuchong kechela.

772A. "The sanggol used in this house
you must imitate, how gracefull it is
like the fruit
of the kechela.

772B. Sanggol orang ditu
tau di tunda uleh kita lingu lingu
baka gentu
tisi temuda."

772B. The sanggol used here
you must imitate, so graceful it sits
like the gentu
at the edge of the wood."

773. Suli ka lepi sanggol lintang,
sanggol rintor baka menaul angkat ngindang.

773. Now deftly they wind the sanggol
like the out-spread wings of the hawk.

774. Di adu dunjong rinjong rinjong
baka remauong
madong lubang.
Di adu ka ensuga bada
baka selila
tali tengang.

774. They adjust the towering comb
like a tiger
in its hair.
They adjust the strings of beads
like long drawn
threads of tengang.

775. Udah simpor
bechampor baur.
Tembu lambu betunda sanggol.

775. Having felled
the bechampor baur,
we have finished winding the sanggol.

[1] *Jawa*, an edible seed planted by Dyaks.

L. The curses of Ibu Sa Kuku Kinang.

776. *Tebang pinsi*
tundan tinggi.
Sadoh tuboh nganjong gari.

776. Cut down the pinsi
from the high ladder.
We put our soiled clothes away.

777. *Angkat Bujang*
Gliga tandang
sambai Bejampong;
di gentudi Pangkas
remauong raras
kelili ponjong.

777. Then up rose Bujang
Gliga the crested
bird Bejampong;
then followed Pangkas
the leopard
with long winding whoop.

778. *"Gari ke jai*
engkah di rumah Ini
Jejambu Alang.
Gari ke basah
engkah di rumah Jerah
Kumpang Seladang.
Gari sida ke indu
engkah di rumah Ibu
Sakuku Kunang."

778. "Our soiled clothes
let's place in the house of Ini
Jejambu Alang.
Our wet clothes
let's place in the house of Jerah
Kumpang Seladang.
The women's clothes
place in the house of Ibu
Sakuku Kunang."

779. *Lalu ninga, keno, Ini Sakuku Kunang ia lalu nyaut, lalu nyumpah*[1].

779. Hearing this, they say, the old Sakuku Kunang answered with a curse.

780*A*[2]. *"Nti siduai nyumpit,*
akan, ngiga bejit
bejelakit
pamjai brang,
busong ipoh
siduai nda mumoh.

780*A*. "When with the blow-pipe,
my sons, you hunt
the long armed
monkey,
may your poison
fail to kill.

780*B*. *Nti siduai ninja ngiga salanggai ruai*
lalang,
busong di tinggang
batang
ponggo laboh.

780*B*. When you go, my sons, to snare
the argus
pheasant,
may dead bows
fall
on the snare.

780*C*. *Nti siduai ngiga jelu ngantok nlintang,*
busong udok
tepejoh jauh.

780*C*. When you go to hunt the wild
in its lair, [boar
may the dogs
stray far away.

[1] I have not succeeded to find out the real arrangement of this strophe.

[2] I suppose that the whole series of lines from here to *"Nti pia uchu, nadai kitai busong"* forms one strophe which is characterized by the rhyme *oh* of the last verse of its divisions; in the three first divisions a rhyme on *ang* has been confounded with varying other rhymes.

780*D*. *Nti siduai ngempang*
ka batang Rajang,
busong di segang
pasang
ai menoh."

780*D*. When you go to poison
the fish at Rajang,
may fresh and tide
swell
the river."

780*E*. *Nuan pia ga, Ini, nti siduai ngembun,*
busong ambun
nda nurun
nyaia laboh.

780*E*. And when you, old dame, expose you your cotton,
may the night dew
fail
to descend[1].

780*F*. *Nti siduai ngakar, Ini,*
busong cherebok
nyaia tesioh.

780*F*. And when you prepare your
may the spool [cotton
turn over and fall.

781. *Nti pia uchu, nadai kitai busong ngelangah gunong.*
Nti pia, uchu, nadai kitai tulah ngelangah tanah.

781. In that case, children, these curses reach not beyond the hills.
In that case, children, our curses reach not beyond the earth.

782. *Pia jako Ibu Sakuku Kunang,*
Pia jako Ini Jejambu Alang,
Pia jako Jerah Kumpang Seladang.

782. Thus spoke Ibu Sakuku Kunang,
thus spoke Ini Jejambu Alang,
thus spoke Jerah Kumpang Seladang.

LI. Pulang Gana teaches his children.

783. *Nya baru bejako Sa Pulang ngajar anak ia.* [Gana

783. At length Pulang Gana began to teach his children.

784. *"Nti ruji di betis,*
selantang anak, tinggang unggau selong sa klingkang. [kawat
Nti ruji di lengan,
selantang anak, tinggang unggau penampang umang. [rangki
Nti ruji di krigai,
tinggang unggau rawai aning di kingkang.
Nti ruji di pegu,
tinggang unggau lepe sanggol lintang.
Nti ruji di dada,
selantang anak, tinggang unggau leka plaga gitang[2]*."*

784. "If you are hurt in the shin,
my children, cover it up
with your brazen rings.
If you are hurt in the arm,
children, cover it
with your sea-shell armlets.
If you are hurt in the side,
cover it
with your coloured rawais.
If you are hurt in the neck,
cover it
with your graceful sanggol.
If you are hurt in the breast,
children, cover it
with your strings of agate stone."

[1] Dyak women expose their new spun cotton for several nights that the night dew may fall upon it.

[2] [In the first two and in the fourth parts of this strophe an interior rhyme seems to be wanting; the exterior rhyme seems to be on *i-ang*, only in the second part we have *u-ang*.]

LII. Pulang Gana continues his teachings.

785. *Tebang ensumbar*
kaiyu lumpak rejar.
Pulang Gana ngabang sadoh tuboh
beajar ajar.

785. Cut down the brittle ensumbar tree.
Pulang Gana again prepares to teach.

786*A*. *"Nti glanggang,*
anang merening unggau suloh mata nentang,
unggai ka di kumbai bala pengabang
bisi ari limpang
ngiga selinggau manok lelaki.

786*A*. "You must not look at the fowl coops with curious eyes,
lest the guests should think you have come to look for fowls.

786*B*. *Nti pencharan,*
selantang anak, anang merening suloh mata kanan,
unggai ka di kumbai bala pengabang
bisi ari limpang
ngiga babi.

786*B*. You must not look at the pigstys, children, with curious eyes,
lest the guests should think you have come to look for pigs.

786*C*. *Nti sadau,*
anang merening unggau suloh mata ninjan[1],
unggai ka di kumbai bala pengabang
bisi ari nyarau
ngaok padi.

786*C*. You must not look up at the loft with curious eyes,
lest the guests should think you have come to look for padi.

786*D*. *Nti baka,*
salantang anak, anang merening unggau buling mata meda,
unggai ka di kumbai bala pengabang
bangat deka
indu nyimbi.

786*D*. You must not look at the baskets with curious eyes,
lest the guests should think you want the women to dry padi.

786*E*. *Nti orang bedagang,*
salantang anak, anang merening unggau buling mata nentang,
unggai ka di kumbai bala pengabang
bisi ari limpang
ngarau bebli.

786*E*. You must not look at the traders, children, with curious eyes,
lest the guests should think you have come to trade.

786*F*. *Nti kaiyu,*
salantang anak, anang merening unggau suloh mata melintu,
unggai ka di kumbai bala pengabang
bangat rindu
nungkun api.

786*F*. You must not look at the firewood with curious eyes,
lest the guests should think you want to light a fire.

[1] Here a rhyme on *au* should to be expected.

786*G*. *Nti priok*
anang merening unggau buling mata ngantok,
unggai ka di kumbai bata pengabang bangat gauk
rindu brapi."

786*G*. You must not look
at the pots with eager eyes,
lest the guests should think
you want to cook."

787. *Udah ensumbar*
kaiyu lumpak rejar.
Tembu lambu udah beajar.

787. Having cut down
the ensumbar lumpak rejar.
We have finished the lesson.

LIII. Order of precedence.

788. *Tebang reteh*[1]
tundan tesandeh.
Numbau kitai, akan, sadoh tuboh begeleh ripeh.

788. Cut down the reteh
with the leaning ladder.
Enough that we prepare to order our ranks.

789[2]. *"Aku dulu, akan," pia ko jako*
Salangkang Kirai
Sa Rajah Sua,
Merum Pengibai
Sa Pulang Gana.

789. "Let me go first, children," said
Salangkang, &c.

790. *"Aku nangkan nuan, aya," pia Merekubu [jako*
ntis Bulu
Burong Katapong.

790. "I follow you, Uncle," said
Merekubu, &c.

"Aku nangkan nuan, buat," pia jako
Bragai
apai Chelegai
Rarek Lampong.

"I follow you, friend," said
Bragai, &c.

"Aku nangkan nuan, buat," ko
Nendak
bejulok Tukak
Betalun Ladong.

"I follow you, friend," said
Nendak, &c.

"Aku nangkan nuan, buat," jako
Bujang
Gliga Tandang
Sambai Bejampong.

"I follow you, friend," said
Bujang, &c.

"Aku nangkan nuan, buat," ko
Pangkas
Remauong Raras
Kelili Panjong.

"I follow you, friend," said
Pangkas, &c.

[1] *Reteh*, species of cane.
[2] Confer to the following strophes the strophes 602 ff.

"Aku nangkan nuan, buat," jako
Membuas
burong badas
Bekungkong rekong.
"Aku nangkan nuan, buat," jako
Klabu
Puntul Iko
Papau nyenabong.

"I follow you, friend," said
Membuas, &c.

"I follow you, friend," said
Klabu, &c.

791. *"Aku nangkan kita, uchu," pia*
Durong [jako
bejulok Lumpong
Tibang Bebaring.
Tekang Getah
Berandah
Puting tinting.

791. "Then I follow you, children,"
Durong, &c. [said

792. *"Aku nangkan nuan, apai," pia*
Chenanum Tuai [ko jako
magoh ka tatai
lobang nyuang.
Kadua nama Mluda Rajah besai
magoh ka tuchong Rabong Remingang.
"Aku nangkan nuan, apai," jako
Lembu
Tuai di batu
dinggai dingai. [gibai[1].
Kadua nama Meta Rajah Tuai Pen-

792. "I follow you, father," said
Chenanum, &c.

His other name, &c.

"I follow you, father," said
Lembu, &c.

His other name, &c.

793. *Udah reteh*
tundan tesandeh,
tembu lambu udah beripeh.

793. Having felled the reteh
with the leaning ladder,
we have set in order our ranks.

LIV. They recognise the voices of their hosts.

794. *Tebang ubah,*
sugi, gelanyah. [rumah.
Bala pengabang ngerara jako ari

794. Cut down the ubah,
sugi, gelanyah. [the house.
The guests for the feast hear talk from

795. *"Ngi sapa jako ke tetaiing,*
apai?"
"Nya jako unggal nuan Kling
unggau Bunga Nuing
nusi tunjok jari beting
pedua taring
uting
ngelong ngelingkang."

795. "Whose high sounding voice is
father?" [that,
"That is the voice of your cousin Kling
talking with Bunga Nuing,
about dividing
the wild boar's tusks
so curved
and long winding."

[1] This whole strophe seems to be in disorder and there is wanting the final verse rhyming on *ang*.

796. *"Ngi sapa jako inggar gemetar nyaris di dinga*
nya, apai?"
"Nya jako unggal nuan Lau Moa
nusi tungok jari tiga
pedua bonga
sesangga tepang."

796. "Whose echoing voice is that so loud, resounding, father?"
"That is the voice of your cousin Lau Moa who speaks of dividing
the charm
for an evil eye."

797. *"Ngi sapa jako inggar nda jejena*
nya, apai?"
"Nya jako unggal nuan Pongga
nusi tunjok jari lima
pedua tandok rusa
bepriga lima
bepampang."

797. "Whose shouting voice is that, father?" [so loud,
"That is the voice of your cousin Pongga who speaks of dividing
a charm, the deer's horn
with five
wide spreading branches."

798. *"Ngi sapa jako be lobah landai*
nya, apai?"
"Nya jako unggal nuan Nglai
nusi tunjok jari tigai
pedua batu pengembai
kena bejimbi di bidai
besai pakan plintang."

798. "Whose voice is that so soft and slow, father?"
"That is the voice of your cousin Nglai
who talks of dividing
the pengembai charm
for drying rice
on the large pakan mat."

799. *"Ngi sapa jako taiing taiing*
nya, apai?"
"Nya jako unggal nuan Tutong
nusi tunjok jari ujong
pedua batu tenong
kena beruntong
menang bedagang."

799. "And whose is that howling voice, father?"
"That is the voice of your cousin Tu-
who talks of dividing [tong
the charm tenong
for gain
in successful trade."

800. *"Ngi sapa jako dram dram*
nya, apai?"
"Nya jako unggal nuan Ringgan
nusi tunjok jari kanan
pedua batu jadian
kena besimpan
nda kala puang."

800. "And whose is that low, base voice, father?"
"That is the voice of your cousin
who talks of dividing [Ringgan,
the charm jadian
for a store
that can never fail."

801. *"Ngi sapa jako nyampau pen-*
nya, apai?" *[geragak*
"Nya jako unggal nuan Pandak Se-
regatak
nusi tunjok jari anak
pedua serepak
buloh temiang."

801. "And whose is that loud noisey [voice,
father?"
"That is the voice of your cousin Pandak Seregatak,
who talks of dividing
the pieces
of bamboo charms."

802. *Udah ubah,*
sugi, gelangah.
Bala pengabang udah
ngerara jako ari rumah.

802. Having cut down the ubah,
sugi, gelangah.
The guests have ceased
to note the voices.

LV. Generous reception of the guests.

803. *Tebang punsi*
tundan tinggi.
Pulang Gana ngabang sadoh tuboh
bradu niki.

803. Cut down the punsi
with the high ladder.
Pulang Gana prepares to enter the
house.

804. *Bujang Sa Pulang Gana peloh*
sebla tuboh nurun dada,

lembut di kukut jari rinda,
ukai nda ikak lelak ngererak kota
tingkera
anak mensia
ke sedia
nadai ka timpang.

804. Then the brave Pulang Gana was
drenched with sweat o're body and
breast,
his hands fell limp to his sides,
and was wholly spent in breaking
through the fence of good things
prepared
by the sons of men
without stint.

805. *Bujang Salangkang Kirai peloh*
sebla tuboh nurun krigai

lembut di kukut jari chunggai
ukai nda ikak lelak ngererak kota
rendai
sepemongai
jelumpang tumbang.

805. Then the brave Salangkang Kirai
was drenched with sweat o're body
and side,
his hands fell limp to his sides,
and was wholly spent in breaking
through the white rendai
like fallen
jelumpang flowers.

806. *Salangkang Kirai peloh sebla*
tuboh nurun kechiak,

lembut di kukut tunjok anak,
ukai nda ikak lelak ngererak kota
tuak
telimbak
benong menaga bujang.

806. Then Salangkang Kirai was dren-
ched with sweat o're body and
armpits,
his hands fell limp with fatigue,
and was wholly spent in breaking
through the fence of wine
that flowed
from the briming jars.

807. *Salangkang Kirai lembut di ku-*
kut tunjok ujong,
peloh sebla tuboh nurun patong,

ukai nda ikak lelak ngererak kota
jindong jindong, [tepong
di ranggong
mansau pisang.

807. The hands of Salangkang Kirai
fell limp to his side with fatigue,
from his body the sweat rolled down
to the knees,
and he was wholly spent in breaking
his way through cakes
of flour
and sweet pisang.

808. *Salangkang Kirai peloh sebla tuboh niti lengan,*
lembut di kukut jari kanan,
ukai nda ikak lelak ngererak kota penyaram mlam
baka bulan
perenama rumpang.

808. Then Salangkang Kirai was drenched with sweat o're body and arms,
his hands fell limp to his sides
and was wholly spent in breaking through the mlam mlam cakes,
as round
as the full grown moon.

809. *Sapulang Gana peloh sebla tuboh maioh beterutu,*
lembut di kukut tunjok indu,
ukai nda ikak lelak ngererak kota ai raru,
palu indu
bekembai brang.

809. Then from Pulang Gana the sweat fell down in showers,
his hands fell limp to his side,
and he was wholly spent to break the fence of wine,
prepared
by stout armed women.

LVI. The women of the house welcome the guests.

810. *Tebang bu*
menalu nusu.
Sadoh tuboh main bealu alu.

810. Cut down the bu
so knotted.
We prepare to meet our guests.

811 *A. Angkat Jawai Mensangai Kumang,*
suli ka lepi sanggol lintang,
dujong
rinjong rinjong
baka gantong
Seregandi manang,
rawai rinyai
lebai lebai
melimpai di krigai
rusok marang,
beseraiong
unggau sekundong
batang Semunggang,
ngalu Sa Pulang Gana ke mansang nandang nandai ngabang.
Lalu di binching tuak telimbak di benong menaga bujang,
lalu di biau unggau selinggau manok menang.
Di telan
unggau geman
dabong begerantang,
di irup
unggau mulut

811*A*. Then uprose Jawai Mensangai Kumang
and deftly put up her hair,
with a high
back comb
like the charmed box
of the witch Seregandi,
with shining rawai
fitting close
to her shapely
waist,
swathed
in a beautiful cloth
from Semunggang's stream,
she goes forth to meet Pulang Gana as he entered the festive hall.
And she held out her sweet rice wine drawn from a costly jar,
whilst over his head she waved the shapely cock.
He swallowed down
a long,
deep drought
he drank
with the strength

ai Undup
bebatak pasang.
Dia Pulang Gana
belanjang sengkenyang
jimbak jimbak.

of Undup's
ebbing tide.
Then the sengkenyang
plumed Pulang Gana swayed
to and fro.

811*B. Angkat Lulong*
ngalu Katupong,
suli ka lepi sanggol tuchong;
bedimbam
unggau seram
batang sekundong,
di binching tuak telimbak di benong
tajau lempauong,
di biau unggau selinggau manok
dabong.
Dia Katupong
mantai ka jako gagong:
"Setak setak."

811*B.* Then up rose Lulong
to meet Katupong,
and deftly put up her hair;
she was wrapped
around
with a rich coloured cloth,
and she held out her sweet rice wine
drawn from a costly jar,
whilst over his head she waved the
winning cock.
Then Katupong's
sounding cry burst out:
"Setak setak."

811*C. Angkat Jawai*
ngalu Bragai,
suli ka lepi sanggol silai,
ujak trenak paung bongai,
di binching tuak telimbak di benong
tajau rawai,
di biau unggau selinggau manok
ijau ensuluai.
Dia Bragai
mantai ka jako landai
lekak lekak.

811*C.* Then uprose Jawai
to meet Bragai,
and deftly put up her hair,
and put in a sprey of pretty flowers
and she held out her sweet rice wine
drawn from a costly jar,
whilst over his head she waved the
grey fighting cock.
Then the soft,
low voice of Bragai
burst into laughter.

LVII. The virtue of Pulang Gana's charms.

812. *Dabang dabang*
kaiyu menoang.
Orang ke ari rumah ngerera pen-
gabang.

812. Cut down
the menoang tree.
The men of the house take note of
the guests.

813*A. "Lapa ambin kitai nyau tebe-*
rebas jong tebererak?"
Badu nda Pulang Gana mai batu
pengerumpang mpang.
"Lapa rumah kitai nyau begaiang
jong begaiak?"
Badu nda, Pulang Gana mai batu
sepenguang tiang.

813*A.* "Why do our baskets burst open
and fall to the ground?"
No wonder for Pulang Gana brings
charms to break down a fence.
"Why does our house thus rock and
sway to and fro?"
No wonder for Pulang Gana brings
charms to level the poles.

813*B*. *"Lapa orang ke buta nyau tau meda pula menchelak?"*
Badu nda, Pulang Gana mai batu perchi pinyang.
"Lapa orang ke kait nyau tau bejalai jingkak jingkak?"
Badu nda, Pulang Gana mai batu sepengunjor tulang.

813*B*. "Why do our blind now see the light again?"
No wonder for Pulang Gana brings the charm called perchi pinyang.
"Why do our lame begin slowly to walk again?"
No wonder for Pulang Gana brings a charm to straighten the bones.

813*C*. *"Lapa orang ke isu nyau tau bejako nyampau pengeregak?"*
Badu nda, Pulang Gana mai batu pasak pemigi baiang.
"Lapa orang ke tuai nyau pulai biak?"
Badu nda, Pulang Gana mai batu kupak melaban umbang.

813*C*. "Why do our dumb begin to talk and chatter away?"
No wonder for Pulang Gana brings the charm of pemigi baiang.
"Why do our old men begin to get young again?"
No wonder for Pulang Gana brings the charm called melaban umbang.

LVIII. Preparation of cock fighting.

814. *Tebang kelemunting blakang tinting.*
Pulang Gana ngabang dulu bebanding.

814. Cut down the kelemunting behind the hill.
Pulang Gana compares the fighting cocks.

815*A*. *Bebanding ka ijau saman ijau*[1] *tang siko nyelai agi, bisi bebulu mansau, kuning, redam.*

815*A*. He compared the grey with the grey but there was some difference, some were more red, or yellow, or dark.

815*B*. *Bebanding ka kunchit saman kunchit, tang siko nyelai agi, bisi ngelit kampi enseriban.*

815*B*. He compared the kunchit with the kunchit, but there was a difference, there was of enseriban. a mixture

815*C*. *Bebanding ka bering saman biring, tang siko nyelai agi, bisi bebulu kuning, nyerenang, redam.*

815*C*. He compared the red with the red, but there was a difference, some were more yellow, some deeply red.

815*D*. *Bebanding ka labang saman labang, tang siko nyelai agi, bisi betugang ijau jelaian.*

815*D*. He compared the white with the white, but there was a difference, some part ijau jelaian.

[1] *Ijau, kunchit, enseriban, biring, labang, jelaian, bekuak,* are names of different kinds of fighting cocks distinguished by the colours of their feathers. Cock fighting frequently takes place at a Dyak feast. The guests put their birds against those of the hosts.

815*E*. *Bebanding ka bekuak, saman bekuak,*
tang siko nyelai agi, bisi printik di baroh kuman.

815*E*. He compared the cream with the cream,
but there was a difference, some were under the brest. [speckled

816. *Udah kelemunting blakang tinting.*
Tembu lambu udah bebanding.

816. Having felled the kelemunting at he back of the hill.
We have finished comparing.

LIX. The speech of welcome.

817. *"Lalu kitu ka nuan, Aya Salangkang Kirai, anang ngerindang nda bejalai.*
Uji nginsit mimit kita, unggal wai, nguing ka bukai
awak ka tu jalai Salangkang Kirai.
Dudok ka pujo tanju tinggang teretu ujan nelesai.
Bebanding ramping tuboh besai
unggau Nglai
tuai di rinjai
Ranjor Nakang!
Bepampang ka rendai
sepemongai
jelumpang tumbang.

817. "Then come up here, Uncle Salangkang Kirai, don't waste your precious time.
Now move aside, my friends,
just turn a little this way, [Kirai.
make way for the great Salangkang
Now sit down here at the tanju beneath the dripping eaves.
Fitly indeed does your figure match
with Nglai
the chief of Rinjai
Ranjor Nakang!
Sit near the white rendai
like fallen
jelumpang flowers.

818. *Lalu kitu ka nuan, Aya Sa Pulang Gana.*
Uji nginsit mimit kita unggal
nguing ka krigai rusok rinda,
awak ka tu jalai Pulang Gana.
Dudok ka pugo tanju tinggang ka terutu ujan seleka.
Bebanding peramping ka tuboh rinda
unggau Lau Moa
aka Dara
Lantang Sekumbang!
Bepangkang ka tingkera
ngi anak mensia ke sedia
nadai ka timpang.

818. Now come up here, o Uncle Sa Pulang Gana.
Now move aside, my friends,
just turn a little this way
and make way for Pulang Gana.
Now sit down here by the tanju beneath the dripping eaves.
Fitly indeed does your figure match
with Lau Moa
the brother
of Lantang Sekumbang!
Sit near this goodly feast
prepared by the sons of men
without stint.

819. *Lalu kitu ka Pulang Gana, nang rindang rindang tembu merening.*
Uji nginsit mimit kita unggal jong nguing,
awak ka tu jalai Pulang Gana.

819. Come here, o Pulang Gana, don't waste your precious time.
Now move aside, my friends, a little out of the way,
and make way for Pulang Gana.

Dudok ka pugo tanju tinggang terutu ujan bekerning.
Besindi ka isi rusok nginjing
unggau Kling
aka Chernaning
Burai Maiang!
Bepangkang ka brau kuning
begenchering
mandang lumpong.

Now sit by the tanju here beneath the dripping eaves.
Sit right by the side
of the famous Kling
the brother of Chernaning
Burai Maiang!
Sit near the glittering
yellow rice
that decks the split bamboo[1].

820. *Lalu kitu ka nuan Aya Pulang Gana anang telunga diau dia.*

Uji nginsit mimit nguing ka kiba,
awak ka tu jalai Pulang Gana.
Dudok di pugo tanju tinggang terutu ujan nyala.
Bebanding ka tuboh bla
unggau Pongga
aka Sebela
Daun Isang!
Bepangkang ka ai jawa
linga linga
di benda rusa
beukir ngena
melabat nyintang.

820. Then come up here, Uncle Pulang Gana, don't waste your precious time.
Now move aside to the left,
make way for our Pulang Gana.
Now sit by the tanju here beneath the dripping eaves.
How well does your figure match
with Pongga,
the brother of Sebela
Daun Isang!
Sit near this jawa wine
so clear and fine
from the rusa jar
so beautifully
figured.

821. *Lalu kitu ka nuan, Aya Pulang Gana, anang diau dia dudok nyerungkong.*
Uji nginsit mimit mulai ka krigai rusok rimbong,
awak ka tu jalai Pulang Gana,
ka pugo tanju tinggang terutu ujong ngerunong.
Bebanding ka rembing tuboh lempong
unggau Tutong
Ulup Demong
Lemandau Gindang!
Bepangkang ka tepong
jindong jindong
di ranggong
mansau pisang.

821. Then come up here, Uncle Pulang Gana, don't waste your precious time.
Just move a little more this way,
make way for our Pulang Gana,
to the tanju's edge beneath the dripping eaves.
How well does his lightsome figure match
with Tutong
Ulup Demong
Lemandau Gindang!
Sit near those pointed
flour cakes
which cover
the ripe pisang.

[1] Rice mixed with safran boiled in a section of bamboo, the sections are split open when put before the guests.

822. *Lalu kitu ka nuan Aya Pulang Gana, anang tembu rindang maioh leman.*
Uji nginsit mimit mulai ka krigai rusok rinjan,
awak ka tu jalai Pulang Gana.
Dudok di pugo tanju tinggang leka terutu leka ujan.
Bebanding ka peramping tuboh gang-unggau Ringgan [gam
Tetap Nanam
Rambar Jerungkang!
Bepangkang ka penyaram
baka bulan
perenama rumpang.

822. Then come up here, Uncle Pulang Gana, don't waste your precious time.
Now move a little away, a little aside,
make way for our Pulang Gana.
Sit here at the tanju beneath the dripping eaves.
How well does his sturdy figure match with Ringgan
Tetap Nanam
Rambar Jerungkang!
Sit near those cakes
round
as the full grown moon.

823. *Lalu kitu ka Aya Pulang Gana anang rindang bejako ragak.*
Uji nginsit mimit mulai ka krigai nguing ka spiak,
awak ka tu jalai Pulang Gana.
Dudok ka pugo tanju tinggang terutu ujan beketepak.
Ka bebanding ka peramping tuboh unggau Pandak Seregatak, [biak
datai ari urat nyintak
padong anak
urar kendauang!
Bepangkang ka ai tuak
telimbak
di benong menaga bujang.

823. Then come up here, Uncle Pulang Gana, don't waste your precious time.
Now move aside, my friends, just move a little this way,
make way for our Pulang Gana.
Sit by the tanju here beneath the dripping eaves.
How well does his youthful figure with Pandak Seregatak, [match
who comes from the root
whence hangs
the nest of the kendauang snake!
Sit near this sweet rice wine
from the small
menaga jar.

824. *Lalu kitu ka nuan Pulang Gana anang rindang maioh jako*
Uji nginsit mimit nguing ka pegu,
awak ka tu jalai Pulang Gana ka pugo tanju.
Bebanding ka peramping tuboh gamu
unggau apai Migo
datai ari monggo
Klampai tibu
ngelumbang batang
bepangkang ka ai raru
palu indu
nuyan merangang.

824. Then come up here, Pulang Gana, don't waste your precious time.
There, move and turn a little aside,
make way for Pulang Gana to the tanju's edge.
His portly figure compares so well with apai Migo,
who comes from the hill
of Klampai
with its hollow trunk
and sit near this sweet palm wine
pressed out
by our women.

LX. The chanters praise the chiefs.

825. *Tebang ubah*	825. Cut down the ubah,
sugi glanyah,	sugi, glanyah,
Ninggang batang ponggo klampai.	let them fall on the klampai tree.
Nda aku tulah[1]	No curse[1]
ngelanggah tanah	will I incur
aku ninjang kita ke tuai.	singing the praises of our chiefs.
826. *Nyadi spiak tu Lau Moa,*	826. On this side sits Lau Moa,
spiak tu Pulang Gana.	on that side Pulang Gana.
Ga dudok	They calmly
seminok	recline
di tikai sapar tiga,	on the mat sapar tiga,
bepangkang	
ka kelimbang	near the kelimbang
baku jelapa,	pinang box
becharek	they tare
chebik	in half
sireh bonga,	the sireh leaf[2],
bekachit	cutting
ka sit	in pieces
pinang seleka,	the betul nut,
bepalit	whereto
ka enklait	they add
uleh ngambi di bukit	a gambier leaf, fetched
pagi ari raia,	from a hill at dawn,
beinsum	adding
ka piun	a piece
semakau jawa,	of jawa tobacco.
Ga serta kita ngabang gawa raia,	Thus coming to our harvest feast
Nuan betemu unggau Lau Moa	you meet with Lau Moa,
siduai Pulang Gana.	with Pulang Gana.
Ga jari kanan	With your right hand
nerima batu jadian	receive the jadian charm
kena besimpan	to be used
di moa tibang bepuncha,	when filling the large padi store;
jari kiba	with your left hand
nuan nerima	receive a deer's horn
tandok rusa bepanga	with its three
pampang tiga.	spreading branches.
Angka ka dudi ari ka ila ia	For perhaps it may chance one day
nuan nandang ka tuboh rinda,	that you take yourselves to the wars,
di ulu ka Pelesultan Tuan Rajah	led on by our great Rajah

[1] *Nda aku tulah.* The chanter walking along the line of chiefs fears no curse for he sings their praises.

[2] Here is described the mixing together of the various ingredients used by betul nut eaters.

nyerang menoa ngagai Kaian Pila,
di anjong Katupong siduai Bragai bisa,
ga nuan buleh ulun dua berambau mansang.
Pemulai nya nuan ngempong

pauong burong gaga,
nanam jeluan padi nyala,
nerenak
ka tambak
takang sengkenyang rinda.
Ga umpai
tanti ka kitai
tembu nyeput jekuai
tangkai padi rara,
ndor nyau datai
Lauai Panggai
ari Brunei, ari Rupa,
mai ka nuan benong lempauong tajau
serta dua [menaga,
sama sa pasang.

to invade the Kaians of distant Pila,
helped on by the birds Katupong Bragai,
when you will surely win a fine young slave.
Returning thence you will bring along some omen sprigs
to plant
with the padi nyala,
and likewise
plant
some stalks of sengkenyang.
And even
before you
have plucked the yellow
ears of corn,
the Malays
who trade
from Brunei, from far Rupa,
shall bring you rare menaga jars,
two in all,
a goodly pair.

827. *Nyadi spiak tu Nglai*
tuai di runjai
Nuchong Upang,
nyadi spiak tu Salangkang Kirai.
Dudok
seminok
di tikai siku ensiluai
bepangkang
ka klimbang
baku lenguai
bekachit
ka sit
pinang tuai
becharik
ka chebik sireh bongai,
belunju
ka kapu

krubong krai[1],
bepalit
ka enklait

827. On this side sits Nglai
the chief
of Nuchong Upang,
on that side Salangkang Kirai.
They calmly
recline
on the mat siku ensiluai
close up
to the klimbang
pinang box,
cutting
in pieces
the betul nut,
taring
in half
the sireh leaf,
which they smirch
with burnt
shell lime[1],
whereto
they add

[1] *Belunju ka kapu krubong krai.* Lime is made by Dyaks from shells burnt in an earthen furnace.

uloh ngambi di bukit	the gambier leaf fetched
sapagi rangkai	from the hill at dawn,
bejeput	they add
ka segup	a pinch
semakau nyamai.	of Saba tobacco.
Ga sertai kitai ngabang nandang nandai	Thus coming to our harvest feast
nuan betemu unggau Salangkang unggau Nglai.	you meet with Salangkang Kirai, with Nglai.
Ga jari kanan	With your right hand
nuan nginggam batu jadian	grasp the jadian charm
kena besimpan	to be used
di moa tibang mengkabai;	when filling the padi store;
jari kiba	with your left hand
nuan nerima	receive a deer's horn
tandok rusa bepanga	with its spreading
bepampang tigai.	branches.
Angka dudi ari taun ka umpai	For perhaps it may chance one day
kita di ulu ke Pelesultan Tuan Rajah Tuai	you are called to the wars by the great Rajah Brooke
ka batang Rajang Kaian Mah Timai,	to attack the Kaians Mah Timai in upper Rajang
di anjong katupong, di bai bragai,	helped on by the birds katupong, bragai,
ga nuan buleh ulun tuai.	when you will surely win a full grown slave.
Pemulai nya nuan ngempong	Returning thence you will gather
pauong burong	the omen sprigs
bragai	of Bragai
nanam jeluan padi indai ubai,	to plant with the padi indai ubai,
nerenak	and likewise
ka tambak	plant
takang sengkenyang tuai.	some stalks of sengkenyang.
Ga umpai	Thus even
tanti kitai	before you
tembu nyeput jinkuai	have plucked the yellow
tangkai padi jerai,	ears of rice,
ga datai	the Malays
Laut Lauai	who trade
ari Brunei	from Brunei will come
mai ka nuan benong lempauong tajau rawai	and bring you a couple of costly jars
betutop ka bebindai	covered
betali rantai	with a shallow gong
beburong rindang.	with a fine bird chain.

(No. 828, 829, 830, 831 are omitted, being almost entirely repetitions of the above.)

LXI. They praise the women.

832. *Tebang ubah*
sugi, glanyah,
ninggang batang ponggo melebu.

Nda aku tulah
ngelangah tanah
aku ninjang kita ke indu.

832. Cut down the ubah,
sugi, glanyah,
Let them fall on the stem of the melebu tree.

No curse
will I incur
singing the praise of our women.

833. *Nyadi spiak tu Ndu Pantang Maiang Mra*
Ndu Tikal Rimar Serebaia.
Nyadi spiak tu Ndun Serintum
Tanah tumboh
garoh garoh
tengah menoa
Daiang
Kemelang
tanggi penoh lulong ensuga.
Dia kita dudok
seminok
di tikai sapar tiga
tisi
di ungki
unggau gelamit benang stra,
ponggang
rindang rindang
lantak ketupang
mau ngemala,
tengah
nyampau pemanah
di engkah
ka selintah
berimbai tiga.
Bepanpkang
ka kalimbang
baku jelapa,
becharik
ka radek
sireh bonga,
bekachit
ka sit
pinang seleka,
bejeput
ka sigup
semakau jawa.

833. On this side sits, &c.

On that side, &c.

There you calmly
recline
on the mat sapar tiga
its border
embroidered
with silken thread,
its ends
all shining
with gold
and precious stones,
its center
so handsomely
worked
with three leaches
sidy by side.
Close up
to the kalimbang
sireh box,
taring
in half
the sireh leaf,
cutting
in pieces
the betul nut,
adding
a pinch
of java tobacco.

Ga sertai kita ngabang gawa raia,
jari
bejeluti
nginggam perekat ubat penyangah nyawa,
ngambi ginchingan tunjok jari rinda
ngi nuan tau nacha
paia beria
tabor kelebembang.

Thus when you come to attend our your eager [feast!
fingers
will grasp the charm penyangah nyawa,
that will make your shapely fingers
to weave [able
the butterfly
sprinkled blanket.

834. *Nyadi spiak tu Lulong Gindong indu*
di bangkong Penyambang Tauang.

834. On this side sits Lulong Gindong
from the land of Bangkong Penyambang Tauang.

Nyadi spiak tu Ndu Kaul Katapu Daiang Chang Kachuyu.
Ga kita dudok
seminok
di tikai kubor api;
ponggang
rindang rindang
lantak ketupang
maú tuchi,
tengah
nyampau pemanah
di engkah
ka gajah
dua bediri,
bepangkang
ka kalimbang
baku bekaki,
bepakai
ka kechundai
uleh ngambi di ragai
tebilian wi,
bekachit
ka sit
pinang penguji,
belunyu
ka kapu
rebur Ndu
Daiang Teruni,
bejeput
ka sigup
semakau China api. [padi
Ga sertai kita ngabang nandai ai

On that side, &c.

Thus you calmly
recline
on the mat kubor api;
its shining
ends
are fringed
with purest gold,
its centre
handsomely
worked
with two elephants
standing,
close up
to the kalimbang
sireh box,
eating
the wild sireh leaf
brought
from a bilian stump,
cutting
in pieces
the betul nut,
using
the lime
burnt by Ndu
Daiang Teruni,
adding
a piece
of tobacco from China api. [wine,
Thus as you feast on our sweet rice

dia tangan	your hands
nuan	are grasping
nginggam ubat pengnge rawang ati,	the charm pengnge rawang ati,
ngambi tunjok ujong jari	that your shapely hands may be able
ngi nuan tau negi	to weave
rebor api	the rebor api
ke betisi	with light
mansau nyang.	red edge.

(No. 835, 836, 837 are repetitions of the above.)

LXII. The hosts ask the news.

838. *Tebang ka nara*	838. Cut down the nara
lebau di bonga.	heavy with bloom.
Sadoh tuboh nanya ka brita.	We prepare to ask the news.
839*A*. *"Lapa nuan bangat lobah laun datai ka ngabang nandang nandai*	839*A*. "Why did you arrive so late to join our feast?
ngagai menoa raia kami, di batang Rajang landai?	in this our native land in Rajang's spreading stream,
di baroh singka niga ngeledai,	beneath the rolling clouds,
di baroh takang bintang tigai,	beneath the three star cluster,
di baroh senauwah bulan mingkai?"	beneath the full grown moon?"
839*B*. *"O tumu aku kamari serumba tepekok manok ijau enseluai,*	839*B*. "I started early yesterday at the crown of the cock ijau enseluai,
serumba seluah babi ngelampai.	the awaking of the great tusked boar.
Tang datai kami di saka pampang jalai,	But when I came to the parting of the ways,
dia aku betemu unggau Minggat apai Runai,	I happened to meet Minggat the father of Runai,
unggau Nyegang nama Meringai,	together with Nyegang called Meringai,
nusi diri pulai nandang ka tebaiang tuboh besai	who told how they were then returning from the war
ari Kaian Mah Timai[1]*,*	with the Kaians of Mah Timai[1]
buleh ulun tuai	buleh ulun tuai
pengandai tulang."	pengandai tulang."
840*A*. *"Lapa nuan bangat lobah laun datai ka ngabang nandang nandai ai beganja,*	840*A*. "Why did you arrive so late to feast on our sweet wine,
deh! Aya Pulang Gana[2]*?"*	o! Uncle Pulang Gana[2]?"

[1] *Kaian Mah Timai.* A Kaian tribe living above the Rajang Rapids whose chief was *Mah Timai.*

[2] [The first half of this strophe is incomplete, the second half of the strophe it making clear that there was a rhyme on *a*, which appears still in the one word *beganja.*]

840*B*. *"O tumu aku kamari, akan,*
serumba tepekok manok banda,
serumba seruah babi menoa.
Tang datai aku di saka jalai râia,
dia aku betemu unggau Orang Kaia
siduai Buah Raia[1]*, [Nyuah*
nusi diri baru pulai nandang ka
tebaiang tuboh rinda
ka batang Kaian Pila[2]*,*
buleh ulun darah
berambau mansang.
Pemulai ia ari nya, nusi diri pulai
belelang ari ponggang langit jira,
begilik ka tasik ngumbang Singapura,
buleh di benong
lempauong tajau menaga
serta dua
sama sapasang."

840*B*. "T'was early when I started at
the crow of the cock banda,
at the awaking of the pigs.
But coming to the parting of the ways,
I happened to meet with Orang Kaia
and Buah Raia[1], [Nyuah,
who told how they were just returned
from the war
against Pila in the Kaian stream[2],
winning a female slave
in her maiden bloom.
Returning thence, how they had wan-
dered to the distand land,
returning by sea through Singapore,
where they had bought some fine
menaga jars
two in all,
a goodly pair."

841*A*. *"Lapa nuan bangat lobah laun*
datai ka ngabang nandai nindong
deh! Aja Pulang Gana?
Ngagai menoa raia kami di batang
Rajang lepong,
di baroh singka niga begelong,
di baroh takang bintang begantong,
di baroh senauwah bulan kembong?"

841*A*. "Why did you come so very
late to join our merry feast,
o! Uncle Pulang Gana?
In this our native country in Rajang's
flooding stream,
beneath the curling clouds,
beneath the pendant starry clusters,
beneath the full grown moon?"

841*B*. *"O! tumu aku kamari, akan,*
serumba tepekok manok tuntong,
serumba seruah babi kampong.
Tang datai aku di saka jalai betun-
tong,
dia aku betemu unggau niang Tedong
siduai Moari Lintong.
Nusi diri baru pulai nandang ka
tebaiang tuboh lempong
ari batang Rajang lepong[3]*,*
ga Kaian Mah Selong

841*B*. "I started early yesterday, my
child, at the crow of the cock tuntong,
the awaking of the great wild boar.
But when we came to the crossing
of way,
there did I meet with the late Tedong
with his frind Moari Lintong.
They told how they had just arrived
from the war
up Rajang's flooding stream[3],
where the Kaians Mah Selong

[1] *Orang Kaia siduai Buah Raia.* Most of the Dyak chiefs mentioned in this Chants were pirate chiefs subdued by Sir James Brooke and his successor Sir Charles Brooke, the present Rajah of Sarawak, between the years 1850—1870, during which time the Brooke's, aided by the British Navy, stamped out piracy along the Northwest Coast of Borneo.

[2] *Kaian Pila.* A tribe living above the Rajang Rapids.

[3] *Batang Rajang lepong*, a long stretch of deep still water just above the Rajang Rapids inhabited by the Kaian tribe *Mah Selong*. The Kaians are the hereditary enemies of the Dyaks and feuds were constantly breaking out between them.

bebadi pumpong,
badu bepago ka lumpong
pantu kerarang.
Nyadi pemulai ia ari nya akan, ia nusi diri begilik ka tasik ngumbang tanjong Kadurong,
dia siduai ia akan ngibai di benong tajau lempauong rinjong
betudong ka gong
umbas ka tutop pedar tibang."

all lost their heads
and none were left
to work the wild sago tree.
And when they returned from there, my child, they told how they returned by sea round by Kadurong point,
it was here, my child, they bought a fine handsome jar
with its covering gong,
as big as the lid of a padi bin."

842*A*. *"Lapa nuan bangat lobah laun datai ka ngabang nandai ai jawa?*
Ngagai menoa raia kami,
di baroh singka niga ngelinga,
di baroh takang bintang bekedara,
di baroh senauwah bulan lima,
di menoa raia batang Rajang kiba?"

842*A*. "Why have you come so very late to feast on our rice wine?
To our native land,
beneath the scudding clouds,
beneath the bright star clusters,
beneath the shining fifth moon,
to our land on the left of Rajang's stream?"

842*B*. *"O! tumu aku kamari, akan, serumba tepekok manok lia,*
serumba seruah babi mesai pala.
Tang datai kami di jalai pampang lima
dia aku betemu unggau apai Lempa
siduai apai Juna.
Nusi diri baru pulai nandang ka tebaiang tuboh bla
ari batang Kaian kiba[1],
ga sida Kaian kiba
bebadi lela,
badu meringa lemanta
pantu krarang.
Pemulai ari nya ia, akan, begilik ka tasik ngumbang Saba.
Datai din siduai saman ngibai di benong lempauong tajau rusa
beukir ngena
melebat nyentang."

842*B*. "I started early yesterday, my child, at the crow of the lia cock, the awaking of the little pigs.
But when we came to the five cross road there we were met by apai Lempa and his friend Juna.
They told how they had just arrived from the war
on the left of the Kaian stream[1],
and how the Kaians
were all wiped out,
and none were left
to work the sago tree.
Returning thence, my child, they went round by sea to Saba.
Whilst there they both obtained some handsome rusa jars
of the pattern
melebat nyentang."

843*A*. *"Lapa nuan bangat lobah laun datai nandai ka ngabang ai chiping?*
Gagai menoa raia kami, di batang Rajang nungging,
di baroh singka niga bebanding,

843*A*. "Why have you come so very late to feast on our sweet rice wine?
To our native land in Rajang's rapid stream,
beneath the towering clouds,

[1] *Batang Kaian Kiba.* Probably the Balungan river flowing out on the East Coast of Borneo.

di baroh senauwah bulan mesai tering,
di baroh takang bintang begenyeling?"

beneath the shining crescent moon,
beneath the clusters of glissening stars?"

843*B*. *"O! tumu aku kamari serumba tepekok manok biring,*
serumbah seruah babi anak uting.
Tang datai kami di saka jalai di tinting,
dia aku betemu unggau Limping siduai Juing,
nusi diri baru pulai nandang ka tebaiang tuboh kring
ari Kaian Ping[1],
ga Kaian Ping ambis tepelanting
di tunang lembing
simbing penulang.
Pemulai ia ari nya siduai begilik ka tasik ngumbang Bebuling,
datai din siduai saman mli di benong tajau panding,
bebulu kuning
begencharing
mansau pinang."

843*B*. "I started so early yesterday at the crow of the cock biring,
as soon as the pigs began to move.
But when we came to the crossing on the hill,
there I met with Limping
and his friend Juing,
who told how they had just come back from the war
against the Piengs[1],
how the Piengs were quite smashed
and sent to wed [up
with ghosts in hades.
On their return from there they went round by sea to far Bebuling,
arriving there they both bought a panding jar,
of yellow tinge,
like the shining
ripe pinang."

844*A*. *"Lapa nuan bangat lobah laun datai ka ngabang nandai ai padi?*
deh! Aja Salangking Kirai.
Ngagai menoa raia kami, di batang Rajang degi,
di baroh singka niga ngeledi,
di baroh takang bintang peredani,
di baroh senauwah bulan pegari?"

844*A*. "Why have you come so very late to feast on our padi wine,
o! Uncle Salangking Kirai?
to our native land in Rajang's rapid stream,
beneath the rolling clouds,
beneath the clustering morning stars,
beneath the rays of the rising moon?"

844*B*. *"O! tumu aku kamari akan agi pagi dini ari,*
serumba tepekok manok lelaki,
serumba seruah anak babi.
Tang datai kami di jalai betumboh maio mati,
dia aku betemu unggau Jawi siduai Moari
nusi diri baru pulai nandang ka tebaiang tuboh lelanji
ari batang Kaian tisi,

844*B*. "I started early yesterday, my child, for it was scarcely dawn,
at the crowing of the fighting cock,
when the pigs began to move.
But when we came to the crossing of many a way,
there did I meet with Jawi
and his friend Moari
who told how they were just returned from making war
on the Kaian borders,

[1] *Kaian Ping*. The Piengs are a Kaian tribe inhabiting the upper waters of the Kotie river, Dutch Borneo.

ga sida Kaian tisi
ambis lesi,
badu betanam ka ubi
kantok dagang.
Pemulai siduai ari nya, akan, la
nusi diri belelang ka ponggang
langit laki,
dia siduai saman ngibai di benong
lempauong tajau guchi,
beukir ubi
sepanyari
nadai timpang."

and how the border Kaians
were blotted out,
and none were left
to plant tapioka.
On their return from there, my child,
they told how they had wandered
far and wide,
and both had been able to buy a
costly guchi jar,
with figures
so perfect
without a flaw."

845*A*. *"Lapa nuan bangat lobah laun*
datai ka ngabang nandai ai bram
deh! Aya Pulang Gana?
Ngagai menoa raia kami di batang
Rajang rinjan,
di baroh singka niga besimpan,
di baroh takang bintang malam,
di baroh senauwah taring bulan?"

845*A*. "Why did you come so very
late to feast on our sweet rice wine,
o! Uncle Pulang Gana?
to our native land on Rajang's rapid
stream,
beneath the threatening clouds,
beneath the clustering stars of night,
beneath the crescent moon?"

845*B*. *"O! tumu aku kamari, akan,*
agi petang lamlam,
serumba tepekok manok jelaian,
serumba seruah babi mesai lengan.
Tang datai aku di saka jalai bepam-
pang nam,
dia aku betemu unggau apai Lamban
siduai manang Unggam.
Nusi diri baru pulai nandang ka
tebaiang tuboh ganggam
ari batang Badang Pleran,
ga sida batang Badang Pleran[1]
ambis danjan
badu unggau orang
betanam ka blaian
pantu semadang.
Nyadi pemulai siduai ia ari nya, si-
duai begilik ka tasik nanga Labuan,
din siduai saman
ngibai di benong lempauong tajau
ke rementam [plauan
aras panggang."

845*B*. "I started early yesterday, my
child, before the light of dawn,
at the crow of the cock jelaian,
as soon as the pigs began to move.
But when we came to the crossing
with branches six,
there did I meet with apai Lamban
and his friend manang Unggam.
They were telling how they had just
returned from the war
in Pleran's stream,
and how the Badangs of Pleran's[1]
were all cut up [stream
and none were left
to plant the young
sago tree.
And on their way back from there they
came round by sea past Labuan
and there they both
obtained some plauan jars
so broad and fine
on their stand."

(To be finished.)

[1] *Badang Pleran.* A tribe of Kenyah's of Upper Rajang.

Education et instruction en Madagascar[1].

Par le P. PAUL CAMBOUÉ, S. J., missionnaire du district de N. D. de Lourdes d'Ambohibeloma, Madagascar Central.

Quand j'ai écrit, au cours de ces notes, que, jusqu'à l'arrivée à Madagascar des missionnaires de la religion et de la civilisation, il n'y avait pour l'enfant hova ni éducation ni instruction, j'ai eu soin de faire observer qu'il s'agissait d'éducation et d'instruction proprement dites, systématique et pédagogique, telles que nous les entendons dans nos pays de la vieille Europe. Et, si j'ai ajouté que l'enfant croissait, au sein de la famille malgache, un peu comme le petit veau ou la génisse du troupeau, cela doit s'entendre d'un jeune veau ou d'une génisse ayant, en plus de l'instinct animal, intelligence et volonté.

Nos premiers missionnaires de l'Imérina, tout en disant, eux aussi, que — «l'enfant hova manquait d'éducation et de formation sous le toit paternel où il grandissait avec ses qualités et ses défauts naturels sans que rien le contraignit, à peu près comme les boutons du rosier ou du chardon sauvages s'épanouissent aux rayons du soleil sur les bords d'un grand chemin» —, constataient néanmoins que cet enfant était assujéti, au sein de la famille, à des obligations et à des lois qu'il pouvait difficilement enfreindre, toute famille hova formant dans l'état une sorte de petit état avec ses lois propres et possédant le droit de se régir selon les ordonnances des ancêtres transmises oralement. Ces règlements traditionnels étaient comme un code domestique auquel on ajoutait des articles conformément aux besoins, mais dont on ne retranchait rien. L'une de ces lois, par exemple, donnait au père de famille le droit de rejet contre tous ses enfants légitimes, naturels ou adoptés; et, de bonne heure, l'enfant hova apprenait que cette loi du rejet le livrerait à la honte, peut-être à la misère, s'il refusait d'adopter les vues et l'esprit de la communauté familiale. Si par son inconduite il s'attirait la malédiction paternelle, il n'ignorait pas qu'il serait considéré comme un objet d'universelle réprobation dans l'esprit de ses concitoyens[2].

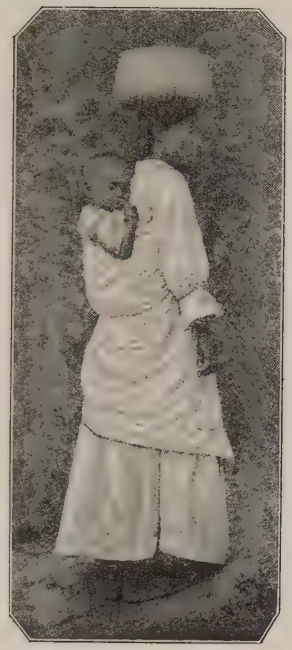
C'est donc dans la vie de l'enfant hova en famille que nous rechercherons plus particulièrement les facteurs de l'éducation et de l'instruction malgaches.

Au sein de la mère, d'abord, l'atavisme éduque le *foetus*, si je puis m'exprimer ainsi, en le prédisposant aux qualités physiques et morales de la race dont les principales sont, si je ne me trompe, l'endurance et la patience. Jusqu'à la veille, parfois même jusqu'au moment de sa naissance, le petit être peinera avec sa mère, soit aux travaux des champs ou du ménage, soit aux longues marches par monts et par vaux, à travers torrents et rivières. Rentrant, un soir, d'une tournée de mission, on m'appela pour voir et assister,

---

[1] Voir P. CAMBOUÉ: «Enfance», «Anthropos», II (1907), p. 981—989; «Les dix premiers ans de l'enfance», IV (1909), p. 375—386; «Jeux des enfants malgaches», VI (1911), p. 665—683.

[2] Le roi *Andriampoinimerina*, qui peut être considéré comme le fondateur de l'hégémonie *hova* dans la grande île africaine, ordonna que les enfants légitimes qui désobéiraient gravement à leurs pères et mères seraient vendus comme esclaves.



P. Camboué, S. J.

Un enfant sur le dos maternel.

Vêtement des enfants.

Anthropos X—XI.

Un enfant sur le dos maternel.

dans un hameau voisin, une mère qui venait d'enfanter sur le chemin, au cours d'un long voyage qu'elle effectuait. Une simple halte; et la mère et l'enfant reprenaient le cours du voyage!

Ces qualités de la race se développent chez le nouveau-né restant si longtemps enserré sur le dos maternel, durant ses premières années; rudement secoué, tantôt au grand soleil, dans l'eau des rizières pendant le *fanetsana* (transplantation des plants de riz) ou sur le *famoloana* (aire à dépiquer), tantôt au grand air, sur les *tanety* (collines et plateaux dénudés) pendant que sa mère va puiser la provision d'eau au *fantsakana* (source ou fontaine) ou bien arrache le *bozaka* (plantes herbacées) qui serviront de combustible *(kitay)*[1] pour cuire le frugal repas de la famille, au retour à la case[2].

Puis, dès que l'enfant peut se mettre sur son séant (*zaza mitoetra irery*; mot-à-mot, peut se poser seul) il est soumis à une vie de privations et d'incommodités journalières, soit sous le chaume de la case paternelle où il n'est pas toujours à couvert de la froide brise du *ririnina* (hiver) et des ondées du *fahavaratra*[3] (saison des orages, été), sur sa mince natte de paille étendue par terre; soit dans les occupations qui lui incomberont de bonne heure, comme la garde des troupeaux aux champs, par tous les temps, par le chaud, le froid, la pluie, le vent, l'orage; les longues marches à la suite de la parenté, souvent chargé de lourds fardeaux; nourri de moins encore que le «brouet noir du Spartiate», d'un peu de riz cuit à l'eau, parfois même de racines de manioc ou de patates; n'ayant pour tout vêtement qu'un mauvais morceau de toile pour le garantir de la froidure mordante des hauteurs centrales de l'île[4].

---

[1] Voir «Anthropos», IV (1909), p. 385.

[2] Durant la période de la vie de l'enfant qu'on peut appeler de développement plus particulièrement sensitif, l'éducation du bébé malgache est, si je ne me trompe, supérieure en quelque façon à celle des bébés européens. — «La marche de l'enfant, ou pour parler plus exactement, la progression à terre, dit le Dr. BOUQUET dans son ouvrage sur l'évolution psychique de l'enfant, emprunte ses mouvements nécessaires aux bras comme aux jambes, au début, et l'enfant progresse, suivant l'expression courante, à quatre pattes bien avant que de marcher. Cette progression toute instinctive est une excellente préparation à la marche telle qu'elle devra être pratiquée plus tard, et ce genre d'exercice est à recommander plutôt qu'à défendre. L'enfant s'y fait, en effet, une éducation motrice qui lui est indispensable et qui sera ainsi considérablement réduite lorsqu'il lui faudra apprendre à marcher correctement, en station bipède.» — Or, tandis que le bébé européen est couché dans son berceau, porté délicatement dans les bras maternels, ou s'exerce à marcher au moyen d'appareils perfectionnés, le bébé malgache est, de bonne heure, déposé à terre ou sur la natte de la case où il s'exerce librement et à loisir au salutaire exercice de la «progression à quatre pattes».

[3] Voir «Anthropos», IV (1909), p. 378.

[4] Jusqu'à l'âge de cinq ou six ans, et même plus encore, la toilette du bambin malgache ne faisait pas, généralement, de fortes brèches au budget de la famille. C'était assez tard qu'on donnait au garçonnet le *salaka* (bande de toile assez longue passée entre les jambes et autour des reins) et aux fillettes le *sikina* (pièce de toile couvrant le corps, des seins aux genoux). — Un missionnaire interrogeait, un jour, un ancien esclave sur la date précise d'un détail de l'histoire hova: «Oh! Je m'en souviens très bien, répondit celui-ci; je ne portais pas encore le *salaka*!» — Avant cette époque, solennelle comme celle où le bambin européen étrenne sa première culotte, le marmot malgache n'était vêtu, dans l'intérieur de la case que de la fumée epaisse mais légère du foyer, et, au dehors, d'un coin du *lamba* maternel ou du *lamba-kamboty* («lamba» ou vêtement de l'orphelin, du pauvre), pittoresque expression par laquelle les Malgaches

Aussi voit-on, en Imérina, de jeunes enfants, tant filles que garçons, pouvant impunément rester à jeun jusqu'à une heure avancée de l'après-midi, ayant cependant fourni, depuis les premières heures de la journée, une somme considérable de travail ou d'effort.

Que de fois j'ai pu constater cette endurance de nos enfants hovas!

Il y a quelque temps, je devais me rendre dans une chrétienté éloignée, à environ quinze kilomètres d'Ambohibeloma, le chef-lieu de mon district, pour y célébrer le saint Sacrifice de la messe et faciliter ainsi aux néophytes l'accomplissement du devoir pascal. Selon l'usage, un petit palefrenier ou *deka* devait m'accompagner. De bon matin, avant de partir, je lui dis d'aller manger quelque chose, pendant que mon mulet triturait son picotin; car nous ne rentrerions sans doute que vers le soir. Il refusa, disant qu'il tenait à faire la sainte communion à la messe. Le voilà donc, suivant, à jeun, ma monture, peu fringante il est vrai, par les mauvais chemins qui mènent à l'*Onibe* (la grande rivière). Nous voici sur le bord. Pas le moindre pont; mais un mauvais gué sablonneux. Dans l'eau froide et assez profonde l'enfant tire la bride du mulet qui se fait prier pour passer à l'autre bord de la rivière; mais l'endroit a été mal choisi, et voici que l'animal, s'engageant dans des sables mouvants *(fasi-polaka)*, commence à s'enlizer. Ce n'est qu'après de longs et pénibles efforts que nous parvenons à le dégager et que nous pouvons continuer notre route. Le soleil était déjà haut sur l'horizon. Nous arrivons enfin à la chrétienté: confessions, sainte messe, instruction. Il est près de deux heures après-midi quand tout est fini. Mon petit *deka* est toujours à jeun. Il faut songer au retour: Encore une quinzaine de kilomètres, mais, cette fois sans enlizement; et ce n'est que vers cinq heures que nous arrivons à Ambohibeloma où l'enfant pourra enfin faire cuire son riz!

Nos enfants hovas marchant pieds nus, il arrive souvent qu'ils se blessent aux aspérités pierreuses des chemins. Que de fois, en soignant ces blessures, j'ai admiré leur patience à supporter sans sourciller les pansements très cuisants à l'alcool camphré pur ou à la teinture d'iode appliqué sur le vif! — Un jour, le feu avait pris à la petite forêt qui couvre, au nord, le piton d'Ambohibeloma: C'étaient des enfants gardant leurs troupeaux qui l'avaient allumé par mégarde. L'un d'eux fut pris par les flammes et n'en fut tiré qu'à moitié consumé, le corps tout entier couvert d'affreuses brûlures. J'allais voir le pauvre petit que l'on pansait sur sa natte, et qui n'avait plus que quelques instants à vivre. Pas une plainte, pas un cri, au milieu de ses atroces souffrances. Quand je le quittai, s'adressant à moi d'une voix ferme: «Père, me dit-il, ce n'est pas moi qui ai mis le feu à la forêt; c'est mon camarade X... qui avait des allumettes!» Il savait que le gouvernement inflige une amende assez forte aux

---

désignent parfois le soleil! — Quand le marmot a «suivi les murs» *(manara-drindrina)*, qu'il a «poussé bras et jambes» *(ary tánana aman-tongotra)* et qu'il «peut courir seul dans le village» *(mahary tanána)*, on lui fait généralement, aujourd'hui, une chemisette qui, parfois, se termine à l'endroit où elle devrait commencer à couvrir les membres du bambin, lequel, d'ailleurs, semble s'en soucier fort peu. Mais, même à l'heure actuelle, on rencontre encore, dans la brousse, des enfants qui ne sont habillés que d'un petit cordon avec perles ou verroteries, autour du cou ou du poignet.

auteurs d'incendies de ce genre, et il ne songeait qu'à en préserver sa famille! Quelques instants après il expirait!

* * *

Au foyer paternel, l'enfant hova a commencé à entendre et à bégayer quelques mots de langage, prémices d'une éducation et instruction d'un degré supérieur. Petit à petit il écoute plus attentivement et comprend davantage les conversations familiales que sa mémoire retient d'autant plus fidèlement que, nous l'avons déjà dit plus haut, l'écriture inconnue des Hovas avant son introduction relativement récente en Imérina, cette faculté est tout particulièrement développée chez lui par atavisme.

Ce sont les traditions des ancêtres, traditions orales (*lovantsofina*, de *lova* héritage et *sofina* oreille; mot-à-mot «héritage de l'oreille»), les *fady*[1], les *ohabolana* (proverbes, adages), les *angano* et *tantara* (fables, contes, légendes, histoires), qui vont être les éducateurs et instituteurs de l'enfant hova, et qui lui apprendront bien des choses vaines ou superstitieuses, il est vrai, mais lui suggériront aussi de bons conseils, des idées sages, sensées et moralisatrices[2].

Les *fady*, par exemple, lui diront bien que s'il joue du chalumeau *farara*[3] avant que la récolte du riz ne soit rentrée, il sera cause de famine; et que si la petite fille s'amuse à la poupée *tsindriandriana*[4], la nuit, elle causera le même malheur; que s'il ne crache pas quand il fait des éclairs ou qu'il mange du manioc cru, il attirera la foudre; que s'il mange des rognons, du poisson avec du lait, s'il écrase un pou sur une pierre, il deviendra lépreux; que s'il boit du *ranovola* (eau bouillie dans la marmite après la cuisson du riz), il aura des cheveux blancs; que s'il pile de la terre, il causera la mort de sa grand'mère; que s'il indique du doigt le soleil, il mourra d'une mort précoce; que s'il porte une sauterelle *tsindrano* (*Paracinema tricolor*, Th.) mâle dans la case, il fera casser le *sinibe* (grande jarre où on conserve la provision d'eau); que s'il jette dans le foyer le résidu de la canne à sucre après l'avoir sucée, ses dents tomberont; que s'il travaille une rizière le jour *alakamisy*[5] (jeudi), elle ne produira pas; que s'il plante du maïs quand il a faim ou sans prendre avec lui du chiendent, son maïs ne fructifiera pas; que s'il mange de la peau de quelque chose, il sera enclin à la colère. Balayer la case avec un balai usé lui attirera grande misère *(mifafa trano amin'ny mondron-kofafa, mahafadiranovana)*. Planter des arbres hâtera sa mort (*mamboly hazo, maty haingana*, etc. etc.). Toutes observances vaines et superstitieuses évidemment.

Mais d'autres *fady* recommanderont à l'enfant hova de ne pas manger trop de sucre, des viandes mal cuites, des fruits verts, s'il veut se bien porter.

---

[1] Voir «Anthropos», II (1907), p. 984.

[2] Ces traditions des ancêtres avaient une grande autorité. Encore aujourd'hui, la citation d'un proverbe ou dicton des «anciens» est un puissant argument à l'appui d'une discussion malgache.

[3] Voir «Anthropos», VI (1911), p. 669.

[4] Ib., p. 665.

[5] Voir «Anthropos», II (1907), p. 986.

Il ne doit pas jouer avec de la boue, ne pas salir la source où l'on va puiser l'eau, ne pas boire l'eau sale qui reste au fond du *sinibe* (la grande jarre où l'on conserve la provision d'eau). S'il passe ses mains sur sa figure quand il transpire, gare aux boutons ou pustules *(misafo tarehy raha tsemboka, mahabe mony)*. S'il se passe la langue sur les lèvres, en hiver, elles se crevasseront *(milela-molotro ririna, mahavakivaky azy)*. S'il prend sa nourriture courbé, il fera diminuer le volume de sa poitrine *(homa-miondrika, mahakely tratra)*. Qu'il ne mange pas dans une assiette ou avec une cuillère qui ont servi à un lépreux, il deviendrait lépreux lui-même. Qu'il ne se serve pas d'une natte, d'un matelas, de l'oreiller d'un mort; mais qu'il les brûle. Qu'il ne courre, ne marche vite, ne s'abrite au pied d'un arbre, ne batte du fer, ne traîne l'*angady* (bêche malgache) quand il tonne, il attirerait la foudre. Qu'il ne s'empare pas des petits des oiseaux. Qu'il ne regarde pas tuer les animaux, çà le rendrait cruel. Qu'il se garde de rire à propos de rien; de se moquer de quelqu'un qui tombe. Manger, marcher, parler, se laver les mains avant ses père et mère ou ses aînés; regarder son aîné porter un fardeau sans lui venir en aide; donner un coup de pied à sa sœur; passer devant un ancien sans lui demander permission de passer; toutes choses qui le feraient mourir jeune. Changer ou modifier les usages des ancêtres, manger quelque chose sans partager avec les autres, etc. etc., porte malheur. Injurier ses père et mère, anéantit la postérité *(manompa ray aman-dreny, mahalany fara sy dimby)*. Faire un faux serment ruine la lignée *(mively rano tsy to, mahakizo fara)*. Commettre un vol est la perte de la famille *(mangalatra, mahavery vady aman-janaka)*. La tromperie se retournera contre son auteur *(mamitaka, todin'ny atao)*. Mentir détruit ou altère l'amitié *(mandainga, maharatsy fihavanana)*, etc. etc. Toutes observances, celles-ci, qui ne peuvent que contribuer à instruire et éduquer l'enfant hova en quelque manière.

* * *

Puis le seront les proverbes des anciens *(ohabolàna* ou *ohabolan'ny ntaolo)* si nombreux (quatre mille environ ont été relevés ou recueillis jusqu'ici[1]), si usités jadis chez les Hovas, qui apprendront à l'enfant ses devoirs

[1] MM. W. E. Cousins et Parrett en ont publié un recueil par ordre alphabétique, à Tananarive, en 1885 *(ny ohabolan'ny ntaolo)*, qui en relate exactement trois mille sept cent-quatre vingt dix. M. J. A. Houlder en a donné traductions et commentaires en langue anglaise dans la Revue «*The Antananarivo Annual*», no. XX et ss. — Le dictionnaire malgache-français des RR. PP. Abinal et Malzac (1888) en contient un grand nombre traduits en français. — Plus récemment la Revue «Notes, reconnaissances et exploration» de la colonie de Madagascar a publié une série d'articles sur «l'Esprit des Malgaches d'après leurs proverbes et dictons populaires» (1900), où se trouvent le texte malgache et la traduction française de bon nombre de ces proverbes et dictons. (Voir «Anthropos», II [1907], note de la p. 981.)

Les proverbes publiés dans ces divers ouvrages ayant été relevés ou recueillis avec l'aide et le concours d'indigènes, j'ai pris le texte malgache de ceux que je donne ici dans les dits ouvrages; et j'en ai fait la traduction française le plus exactement que m'a permis une expérience de près de trente années de Madagascar; non toutefois sans m'être aidé de traductions autres et des lumières d'indigènes éclairés et instruits de la langue française. Néanmoins je suis loin de vouloir donner ma traduction comme rendant toujours d'une façon adéquate le sens ou l'idée du malgache.

Autrefois Premier Salanka.

P. Camboué, S. J. Anthropos X—XI.

Aujourd'hui — Première robette et première «culotte».

envers Dieu, envers ses semblables, envers lui-même et l'instruiront de bien des choses utiles ou profitables.

* * *

En voici quelques-uns qui disent à l'enfant malgache l'existence d'un être suprême créateur et seigneur *(andriamanitra*[1], *zanahary, andriananahary)* et ses devoirs envers lui:

Texte hova.	Traduction française.
Andriamanitra tsy any irery.	Dieu est partout et en tous[2].
Avo fijery ny andriamanitra, ka mahita ny takona.	Eminent (ou élevé) est le regard de Dieu; il voit ce qui est caché.
Aza ny lohasaha mangingina no heverina, fa andriamanitra no ambonin'ny loha.	Dans la vallée qui nous semble la plus solitaire, Dieu est au-dessus de notre tête.
Andriamanitra tsy tia ratsy.	Dieu hait (ou n'aime pas) le mal.
Haitraitra an'olombelona; fa ny didy an'andriamanitra.	L'homme propose, Dieu dispose[3].
Manao andriamanitra tsy hisy; ka mitsambiki-mikimpy.	Nier l'existence de Dieu; et sauter les yeux fermés. — C'est-à-dire: courir aveuglément à sa perte en faisant comme si Dieu n'existait pas.
Ny didin'andriamanitra tahaka ny masoandro avy any andrefana; mitsidika isam-baravarana.	La loi de Dieu est semblable au soleil quand il darde ses rayons de l'ouest; chaque porte en reçoit la petite visite[4].
Aleo meloka amin'olombelona. Toy izay meloka amin'andrimanitra.	Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes[5].
Andriamanitra tsy andrin'ny maika; andriko hiany.	Celui qui est pressé ne sait pas attendre Dieu; moi je l'attends. — C'est-à-dire: sachons attendre l'heure de Dieu.
Andriamanitra tsy omen-tsiny, zanahary tsy omen-pondro; fa amalona aman-drano ny olombelona ka be siasia.	Ne blâmons pas Dieu, ne faisons point de reproches au créateur; ce sont les hommes qui, eux, sont comme les anguilles dans l'eau, inconstants, changeants, bizarres.
Vody varin'andriamanitra ny olona; izay tiany halaina no alainy,	Les hommes sont pour Dieu comme les talons de la paille du riz, que le

[1] Voir «Anthropos», II (1907), note de la p. 983. Le mot *andriamanitra* que le Hova emploie pour dire Dieu, et que l'on fait venir de *andriana* (souverain, seigneur) et *manitra* (parfumé, odoriférant), ne pourrait il pas venir plutôt de *andriana* et *lanitra* (ciel). Le souverain ou le seigneur du ciel?

[2] Littéralement: Dieu n'est pas en ou à un seul (ou isolé, ou solitaire).

[3] Littéralement: Le caprice à l'homme; l'ordre à Dieu.

[4] Les portes des cases malgaches sont quasi toutes exposées à l'ouest.

[5] Littéralement: Il vaut mieux être coupable envers les hommes qu'être coupable envers Dieu.

ary izay tiany havela no avelany.

moissonneur prend ou laisse (c'est-à-dire coupe) à son gré; il les prend ou les laisse ici bas, selon sa volonté.

Tsy mety raha manao andriamanitra azoko am-po.

N'abuse pas de la bonté de Dieu.

Andriamanitra no atahorana.

Crains Dieu.

Et, pour terminer, quatre gracieuses comparaisons dont le sens, à peu près équivalent, est qu'il faut élever son regard et son cœur vers Dieu pour le remercier de ses grâces ou de ses dons grands et petits; et remercier aussi les bienfaiteurs:

Akoho misotro rano; ny eto an-tany jerena, ary ny any an-danitra andrandraina koa.

La poule qui boit regarde bien la terre; mais elle élève aussi son regard vers le ciel (ou «remercie»).

Akohokely nisotro rano; ny kely azo enti-miandrandra.

Le petit poussin quand il a bu sa goutte d'eau, élève sa tête vers le ciel (ou «remercie»).

Ataovy sotro ranon'akoho; kely azo, andrandraina; be azo, andrandraina.

Agis comme la poule qui boit; qu'elle ait bu peu ou beaucoup, elle élève ses yeux vers le ciel (ou «remercie»).

Ny akohokely misotro rano; ny andriamanitra no andrandrainy.

Agis comme le petit poulet quand il boit; il élève son regard vers Dieu.

Beaucoup plus nombreux que les proverbes ou dictons qui apprennent à l'enfant malgache l'existence d'un être suprême, créateur et seigneur et ses devoirs envers lui, sont ceux qui lui apprennent la conduite à tenir à l'égard de ses semblables et de lui-même. Citons-en quelques uns:

Aza mahalala roa (ou *folo*) *ho an-tena, ka tsy mahalala iray ho an'olona.*

Ne sois pas egoïste[1].

Aza ataonao fitia rano-trambo, be fihavy, ka mora ritra; fa ataovy tahaka ny rano am-pasika; tsy nampoizina hisy, ka nahazoana.

Que ton amitié ne soit pas comme l'eau des pluies d'orage, grosse et subite, mais qui s'écoule rapidement et passe vite; qu'elle soit comme l'eau des sables, cachée mais réelle et persistante.

Aza atao fitia varavarana; tiana hiany ka atositosika.

L'amitié ne doit pas être une amitié de porte; on aime bien sa porte, mais on la pousse et repousse.

Aza atao fitia mangahazo; tiana hiany ka akapokapoka.

N'ayez pas une amitié de manioc, que l'on aime, mais que l'on bat[2].

[1] Littéralement: Ne sache pas ou n'aime point deux (ou dix) pour toi, tandis que tu ne sais ou tu n'aimes pas même un pour les autres.

[2] On bat la racine ou tubercule de manioc, afin de la peler plus facilement.

Ataovy, fihavanam-bava sy tánana: raha marary ny tánana, dia mitsoka ny vava; ary raha marary ny vava, dia misafo ny tánana.

Que votre amitié (ou parenté) soit comme bouche et main: quand la main est malade, la bouche la soulage de son souffle; quand la bouche est malade, la main la frictionne.

Ny havana aza hadinoina; toy ny kitapo, nahafahana entana.

N'oubliez pas vos parents (ou vos amis); ils sont comme la besace qui allège le fardeau.

Ny manjokozoko aza kapoina; ny mandady aza vonoina.

Ne frappez pas celui qui tombe ou chancelle; n'achevez pas celui qui est tombé ou par terre.

Ny toko no tsy atao maranitra, ny vilany no atahorana ho vaky.

Ne soyez pas cassant (ou soyez doux), envers votre prochain[1].

Zarazarao ny ny raharaha: ny ny tapa-tánana miandry ondry; ny tapa-tongotra mitoto vary.

Partagez bien les offices ou emplois: Que celui qui est estropié de la main, garde les moutons; que celui qui est estropié de la jambe ou du pied, pile le riz.

Ao anatin'ny mangidy ny mamy.

C'est dans l'amer que se trouve le doux.

Aleo matoky tapany, toy izay mangovitra erany.

Préférez jouir de la moitié en paix que du tout avec peur (ou tremblement).

Izay miringiringy no potraka; izay mioty manta no léony.

Celui qui monte trop haut, tombe; celui qui mange des fruits cueillis avant maturité, en est indisposé, ou en a des nausées. — C'est-à-dire: celui qui s'exalte, sera humilié; et qui trop se hâte, se lasse.

Aza mitomany hena momba ny famaky.

Ne soyez pas ladre[2].

a) Aza manome vato hatoraka ny tena.

a) Soyez prudent[3].

b) Aza mananika andry malama.

b) Ne montez pas, ou ne grimpez pas, à un pilier glissant.

c) Ataovy toy ny dian-tana, jerena ny aloha, todihina ny aoriana.

c) Marchez ou avancez, comme le caméléon qui regarde ce qui est devant lui, et aussi ce qui est derrière.

Atody tsy miady aman-bato.

L'œuf ne se bat pas avec la pierre.

a) Mita be tsy lanin'ny mamba.

a) L'union fait la force[4].

---

[1] Littéralement: Les trois pierres qui constituent le trépied de la marmite, au foyer, ne doivent pas être pointues, de peur de la casser.

[2] Littéralement: Ne pleurez pas la viande qui reste adhérente à l'instrument qui la coupe (à la hachette).

[3] Littéralement: Ne donnez pas la pierre pour vous lapider.

[4] Littéralement: Quand on est nombreux à passer l'eau, on n'est pas dévoré par les crocodiles.

b) Ny akanga irai-dia tsy vakin'alika.

Ny hatsaram-panahy no ravaky ny vehivavy.

Tsy mety raha ny akanga tsara soratra no takalozana akoho tamantrano.

Mandry tsy matory ny mpitrosa.

Mpanan-karena mahihitra maty vao misy mpilanja.

Ny ain'ny olombelona aloka amanjavona; mihelina dia lasa.

b) Les pintades qui vont groupées ensemble sont impénétrables au chien.

Les vertus sont les joyaux de la femme.

Ne soyez pas volages. — Ne troquez pas un bien solide et sûr pour un leurre brillant mais trompeur[1].

Celui qui a des dettes se couche mais ne dort pas.

Le riche qui est avare attend sa mort pour se payer des porteurs de palanquin.

La vie de l'homme est comme l'ombre et le brouillard; elle passe rapidement et disparaît.

Des interprétations à double sens peu moral viennent malheureusement altérer les sages enseignements des proverbes et dictons populaires malgaches, qui, d'ailleurs, même au sens propre, ne sont pas tous aussi moralisateurs que ceux que nous venons de lire; tels, par exemple:

Ny mandainga tsy misy, fa ny mivadi-bolana be hiany.

Ny lehibe no manaiky, ny henatra; ny kely no manaiky, ny tahotra.

Omby mahia tsy helafin'ny namany[2].

Il n'y a pas de mensonges, mais bien des paroles à double face.

Le motif de l'obéissance des grands est la honte; celui de l'obéissance des petits, la peur.

Les bœufs maigres ne sont pas léchés par les autres. — C'est-à-dire: les pauvres n'ont pas d'amis.

L'enfant malgache trouvait aussi un enseignement moralisateur dans les coutumes, histoires, légendes d'autrefois, qui se transmettaient de génération en génération dans la famille, selon le mot typique qui désigne ces traditions anciennes, *lovantsofina* (héritage de l'oreille).

* * *

Il y aura bientôt quelque trente ans, nouvellement arrivé à Tananarive, je rencontrai, sur l'une des rampes conduisant au *rova*[3] (palais royal), un convoi de porteurs d'eau précédé d'un héraut armé d'une sagaie qu'il brandissait en criant: *Mitanilá! Mitanilá! Mitanilá!* (Rangez vous de côté! Rangez

[1] Littéralement: Il ne faut pas troquer la poule habituée de la maison pour une pintade au beau plumage.

[2] Aux proverbes et dictons des «anciens» d'autres plus récents se sont adjoints; et aujourd'hui encore les malgaches trouvent matière à dicton dans les circonstances nouvelles. C'est ainsi que l'introduction récente de la puce pénétrante ou «chique» a donné cours à ce dicton tout nouveau: *Loza izany lahy! Kely be sisika ohatry ny Parasin'Africa ka mamoinana vao tsinjo*, pour dire qu'un malheur arrive à l'improviste.

[3] Voir «Anthropos», IV (1909), p. 375—385.

vous de côté! Rangez vous de côté!) Et, tout le monde, de céder au convoi le milieu du chemin, de se ranger sur les côtés et de se découvrir. Je demandai pourquoi ces marques de respect; et j'appris qu'elles s'adressaient à la reine Ranavalona II, représentée par sa provision d'eau que les gens du convoi venaient de puiser à la source royale d'*Ankatso*[1] et lui portaient au *rova*. D'après une coutume datant du règne d'Andriampoinimerina qui l'avait établie, tout malgache, grand ou petit, devait, au passage des *entana* (paquets, provisions, bagages) destinés au souverain, se ranger et saluer en eux comme une parcelle de la Majesté royale! Quelle leçon vécue et permanente de respect pour l'autorité!

Et cette autre «leçon de choses» donnée par le même monarque à son peuple pour lui montrer les effets funestes de l'alcool. Ayant fait amener un fort et vigoureux taureau, il le fit gorger de rhum. Le taureau ne tarda pas à s'abattre. Alors le monarque ordonna de le dépecer et de lui en porter le foie qui était tout ratatiné. Puis s'adressant à la foule réunie: «Voyez, ô mes sujets, les effets de l'alcool sur un vigoureux taureau! Les mêmes effets funestes se produiront, à plus forte raison, en vous si vous vous adonnez à cette boisson[2]!»

Leçon vécue aussi, et se continuant encore aujourd'hui, que cette histoire *(tantara)* dont j'emprunte aussi le texte malgache au *Tantaran'ny andriana*:

Texte malgache.	Traduction française.
Fahiny, hono, nisy lehilahy anankiray nanan-janaka roa lahy, ka ny iray nilatsaka ho mpangataka, ary ny iray kosa tonga mpangalatra.	Autrefois, dit-on, il y avait un homme père de deux enfants dont l'un devint mendiant et lautre voleur.
Nanan-karena tamin'ny halatra nataony ny anankiray, nefa tamin'ny farany dia voasambotra, ary notsaraina, dia nohelohina ho faty.	Le voleur s'enrichit par ses rapines; mais finalement il fut pris, jugé, et condamné à mort.

[1] C'est aux femmes qu'incombait ordinairement, à Madagascar, le soin d'aller puiser l'eau, la boisson ordinaire du Malgache, du souverain comme du plus pauvre de ses sujets, et de la porter sur la tête, dans le *siny* (espèce de cruche, de forme sphérique, en terre cuite). Mais à des hommes seuls et à des hommes de choix *madiotanana* (littéralement: aux mains pures), nom générique des officiers de bouche du palais royal, était confié le soin d'aller puiser et de porter l'eau destinée à la table royale. Les *siny* ou cruches qui contenaient cette eau étaient renfermées dans de grandes corbeilles *(sobika)* tressées avec des *rindra* (écorce de *zozoro*, *Cyperus aequalis*); et elles étaient portées, non plus sur la tête, mais au moyen d'un *bao*, gros bâton de bambou ou de *rofia (Sagus Raphia)*, dont le milieu appuie sur l'épaule du porteur, tandis que la charge est attachée aux deux extrémités.

La source d'*Ankatso*, située non loin de Tananarive, vers l'orient, était absolument réservée à l'usage du souverain; nul profane ne pouvait en approcher, même à distance respectueuse. Il me souvient encore que, sous le règne de *Ranavalona III*, étant un jour en excursion scientifique dans cette région avec un de mes confrères, nous nous attirâmes les foudres du gardien de la source, pour avoir franchi tant soit peu les limites de la zône défendue ou prohibée.

[2] Voir l'ouvrage *Tantaran'ny Andriana* du R. P. Callet l'un de nos premiers missionnaires de l'Imérina qui recueillit et publia en langue hova les traditions de l'histoire ancienne de Madagascar qu'il se faisait raconter par les vieillards. Les premières éditions étant fort rares, une édition nouvelle en a été donnée dernièrement par le R. P. Malzac, S. J., missionnaire à Tananarive. — Voir «Anthropos», VII (1912), p. 194: Un «Sahagun» pour l'ethnologie du peuple malgache de l'Imérina.

Nalahelo tamin'izany loza lehibe izany rangahy, ka dia namory ny fianakaviana, ary nandahatra nanao hoe: «Hitanareo, anaka, ny loza miandry an'izay mandika ny lalána. Nanan-karena tamin'ny halatra iny zaza iny, ary izao indro izy fa voaheloka hovonoina. Koa ambarako aminareo fa raha taranako no tsy mba mangataka tahaka ilay zanako tsara fanahy, fa mangalatra tahaka ilay fohehatra, dia aza manam-bariraiventy! Vereza fananana!» Fa tsarovy ny ohatry ny razana manao hoe: «Ny mangala-mahafaty, fa ny mangata-mahavelona.»

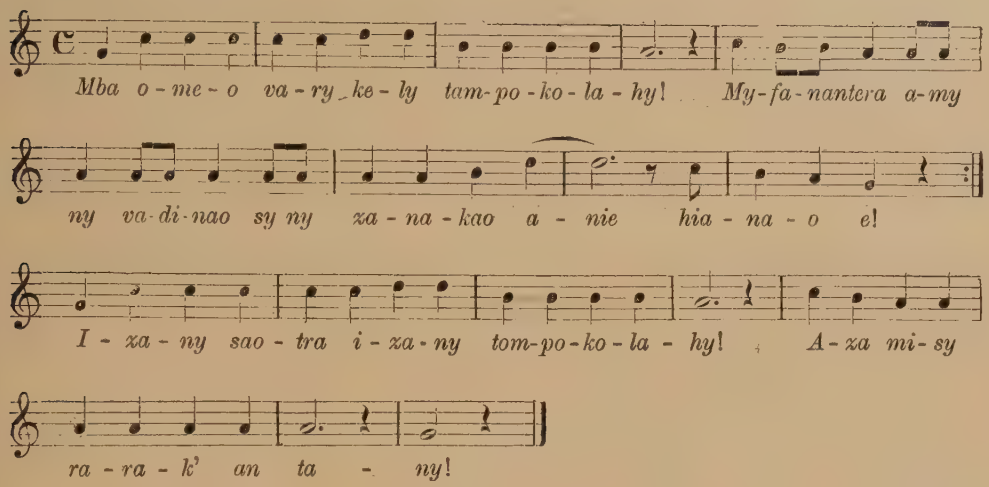
Le père, très attristé de cette sentence, réunit tous les membres de la famille et leur adressa ces paroles: «Vous voyez, enfants, le malheur qui atteint notre parent transgresseur des lois. Il s'est enrichi par ses rapines, et voici que maintenant il est condamné à mourir. Dès lors, je vous le déclare aujourd'hui, si mes descendants ne se font pas mendiants comme le premier de mes deux enfants, mais se livrent à la rapine, comme ce malheureux second, qu'ils perdent tous leurs biens!» Qu'ils ne parviennent pas à posséder le plus petit morceau d'argent! Souvenez-vous du proverbe des anciens: «Voler mène à la mort, mais demander mène à la vie.»

Noho izany fanozonana izany, dia nanampo fa raikitra anjara ho mpangataka ny taranak'io lehilahy io. Na ny mpanan-karena amin'izy ireo na ny mahantra, dia nisy fotoana telo fangatahany, dia amin'ny fararanom-bary aloha sy amin'ny fararanom-bakiambiaty ary amin'ny fandroana. Amin'ireo fotoana telo ireo, dia niainga ny isam-pianakavia na, nitafy lamba maloto, nitety vohitra sy nitety tsena ka nangataka. Ny lehilahy matanjaka dia tsy sahy nanao kitoatoa hangataka satria tsy nisy nanome azy na inona na inona. Fa niandry izay haza azon'ny zaza amim-behivavy sy ny antidahy no nataony hitondra azy mody, na hivarotra azy eny anisena. Raha nandeha lavitra izy dia nanao izay hahafalifaly ny olona ny mahay mihira, ka nanao kalokalo mahonena.

De par cette malédiction, les descendants de cet homme se crurent tenus à mendier. Et, trois fois par an, au temps de la première moisson du riz, au temps de la seconde moisson, et à l'époque de la fête du «Bain» des représentants de chaque famille de la descendance se revêtaient d'un «lamba» sordide et parcouraient les villes, bourgs, villages et marchés en mendiant. Les hommes jeunes et forts ne se livraient pas à cette mendicité simulée, prévoyant qu'on ne leur donnerait rien. Ils attendaient le retour des enfants, des femmes et des vieillards qui devaient leur apporter le produit de la quête en nature ou son prix de vente. Dans leurs excursions lointaines ceux des mendiants qui savaient chanter, cherchaient à divertir et à attendrir les gens par leurs complaintes.

Tout dernièrement encore, après plus de douze années d'occupation française, j'entendais les descendants du maudit de cette histoire, devenus la riche et grande caste des *Androrosy*, chantant leur complainte en demandant l'aumône, près des établissements de la mission catholique à Tananarive.

Cette histoire est si bien gravée dans l'esprit des enfants malgaches, que mon petit monde d'*Ambohibeloma* a pu me donner tout de suite, quand je les ai demandées, et les paroles et l'avis de la complainte des mendiants *Androrosy*. Les voici:



Donnez moi un peu de riz, mon maître!
Plaise à Dieu vous faire vivre longtemps, vous, votre femme et vos enfants! Eh!
Que ce souhait, ô mon maître!
Ne soit pas perdu pour vous[1]!

C'est aussi à des enfants de mon école d'*Ambohibeloma* que je me suis adressé pour avoir des spécimens d'*angano* (contes, fables, légendes) d'autrefois conservés dans leur jeune mémoire. Je transcris le texte malgache et donne une traduction interlinéaire française mot à mot de deux *angano* qui m'ont été ainsi racontés; l'un par un garçon de onze à douze ans, l'autre par son aîné âgé d'environ treize ans:

I°

Nandeha, hono, ireto zanak'andriana mirahalahy nankany an-
Allés, dit-on, ceux-ci enfants de nobles frères s'étaient dirigés vers là

efitra mba hitady vola. Dia nifanena tamin'ny goaika[2] *an-*
bas pays désert afin que chercheront argent. Et se rencontrèrent avec le corbeau un

ankiray izay nangataka hanina taminy. Dia nomeny faralahy ta-
qui demanda nourriture à eux. Et donné par «dernier-garçon» (cadet) sur

min'ny vatsiny. Fa andrimatoa
la provision de voyage (viatique) de lui. Mais «seigneur aîné-garçon» (monsieur l'aîné ou

kosa dia mpiavonavona ka tsy mba nanome.
l'aîné) au contraire et dédaigneux en sorte que non afin que donnât.

[1] Littéralement: Ne soit pas répandu à terre!
[2] Corbeau à plastron blanc (*Corvus scapulatus*, DAND.).

Dia lasa ilay goaika nankany amin'ny tompony, nitondran'ny hanina
Et parti ce corbeau se dirigea vers le maître de lui, porté par lui nourriture
nomeny faralahy azy. Dia nanontanian'ny tompony izay nanome
donnée dernier-garçon (cadet) à lui. Et interrogé par le maître de lui qui donna
azy izany hanina izany. — Faralahy no nanome ahy, hoy ny
à lui cette nourriture celle-là. — Dernier-garçon (cadet) a donné à moi, dit le
goaika, fa andriamatoa tsy mba nanome. Dia nomen'ny
corbeau, mais «seigneur aîné-garçon» (l'aîné) non aussi donna. Et gratifié par le
tompony hala vola mivady ilay goaika ho entiny
maître de lui araignées argent couple (mâle et femelle) le corbeau à être portées par lui
ho any faralahy. — «Fahano, isan-kariva, izy hoy ny
pour à «dernier-garçon» (cadet). — «Soient faites manger, chaque-soir, elles dit le
goaika tamin'ny faralahy, dia hiteraka volafotsy sy volamena ma-
corbeau à le dernier-garçon (cadet), et produiront argent et or bril-
mirapiratra ao an-tranonao.»
lants là dans maison à toi.»

Dia tonga nanan-karena, hono, faralahy; fa
Et parvenu «possesseur de richesses» (riche), dit-on, «dernier-garçon» (cadet); mais
andriamatoa, kosa dia nahantra.
seigneur aîné-garçon (l'aîné), au contraire, et fut pauvre.

Morale de la légende.

Manomeza dia homena.
Donne et on te donnera.

II°

Nandeha, hono, ireto zanak'olona telo mirahavavy, ramatoa, rai-
Allés, dit-on, ces enfants de quelqu'un trois sœurs, l'aînée, la ca-
vo, rafara, mba haka voanana. Tsy mba tian'izy roa,
dette, la «dernière-née», afin que prendre (cueillir) fruits de morelle. Non aussi aimée d'elles deux,
hono, rafara; ka ny manta no nasainy nalainy.
dit-on, la «dernière-née»; et les non mûrs furent ordonnées par elles pris (cueillis) par elle.

Nony nody, dia hoy rafara: «Asehoy hoe izato
Quand revenue, alors dit la «dernière-née»: «Soient montrées s'il vous plait ceux
anareo.» Dia nasehony, ka masaka ny azy roa. — «Mba andraso
les vôtres.» Et montrés par elles, mais mûrs les à elles deux. — «Que soit attendue
aho, ryzareo, mba haka ny masaka, hoy rafara.»
moi, vous autres, afin que prendre les mûrs, dit la dernière-née.»

Dia lasa naka rafara; ka tratrany Trimobe. «Ho
Alors partie prendre ou cueillir la «dernière-née»; et atteinte par *Trimobe*[1]. «Tu seras
zanako, rafara sa hohaniko, hoy Trimobe.» — «Ho zanakao aho, hoy
ma fille, *rafara*, ou seras dévorée par moi, dit *Trimobe.*» — «Serai ta fille moi, dit
rafara.»
rafara.»

[1] Monstre fabuleux à figure humaine avec un corps de bête.

Dia nentiny Trimobe, nody any amiñy, rafara; ka novokisany
Alors amenée par *Trimobe*, revint là bas avec lui, *rafara*; et gorgée par lui de
hanina tsara mba hatavy (fa nokasainy hohanina rahefa matavy).
nourriture bonne afin que engraissera (parce que résolu par lui être dévorée quand grasse).
Nony voky rafara, dia lasa Trimobe nitady hanina tsara indray.
Lorsque rassasiée *rafara*, alors parti *Trimobe* chercher nourriture bonne encore.

Dia nivoaka, hono, ity totozy kely be saina: «Tsipazo vary
Alors apparut, dit-on, celle-ci souris petite grande intelligence: «Jette riz
kely aho, hoy izy taminy rafara, dia hotoroako hevitra hianao.»
pou à moi, dit elle à *rafara*, et alors seras enseignée par moi idée à toi.»
— Dia notsipazany rafara vary. — «Ento ny fantaka, ny atody, ny vato»,
— Alors lui fut jeté par *rafara* riz. — «Emporte le pieu, l'œuf, la pierre»,
hoy ny totozy taminy rafara. Dia nentiny rafara ireo.
dit la souris à *rafara*. Alors emportés par *rafara* ceux-là.

Nony nody Trimobe ka tsy nahita any rafara tao an-tranony dia
Lorsque revint *Trimobe* et non vit à *rafara* là dans maison de lui alors
nanambolo ka nanenjika any rafara; fa nikasa hihinana azy.
flaira la piste et courut après à *rafara*; car résolu à devorer elle.

Nony tamy Trimobe, dia natsatoky rafara ny fantaka, ka
Quand sur le point d'arriver *Trimobe*, alors fiché par *rafara* le pieu, et
hoy izy: «Raha andrian-dray andrian-dreny aho, ataovy tonga alabe
dit elle: «Si noble de père noble de mère moi, soit fait devenu grande forêt
mikitroka tsy afaky Trimobe, ity fantaka ity!» — Dia tonga ala to-
touffue non franchée par *Trimobe*, ce pieu celui-ci!» — Alors devenu forêt cer-
koa, hono, ny fantaka. Nefa nokapainy Trimobe tamin'ny ram-
tainement, dit-on, le pieu. Cependant coupés les arbres par *Trimobe* avec la queue
bony, ka afaky hiany.
de lui, et franchie quand même.

«Ataovy tonga ranobe ity atody ity, hoy rafara!» — Nefa no-
«Soit fait devenu eau grande cet œuf celui-ci, dit *rafara*!» — Cependant bue
sotroiny Trimobe ny rano. — «Ataovy tonga avobe ity vato ity hipe-
par *Trimobe* l'eau. — «Soit fait devenu très élevée cette pierre celle-ci afin
trahako, hoy rafara!» — Dia tsy afaky Trimobe intsony.
de m'y placer dessus, dit *rafara*!» — Alors non franchie par *Trimobe* désormais.

Dia nandalo, hono, ny vorondreo[1] *ka hoy rafara: «Ry vorondreo ry!*
Alors passa près, dit-on, le *vorondreo* et dit *rafara*: «O *vorondreo* o!
Mba ento aho ho any amin'ikaky sy neny, fa fenoiko voahangy
Que soit portée moi là-bas chez papa et maman, et rempli par moi des pierres pré-
ny volonao!»
cieuses les plumes de toi!»

Dia nentin'ny vorondreo izy, ka nateriny tany aman-drainy aman-
Alors portée par le *vorondreo* elle, et conduite par lui là-bas chez son père et sa
dreny. Dia nofenoiny rafara voahangy ny volon'ny vorondreo.
mère. Alors fut rempli par *rafara* des pierres précieuses le plumage du *vorondreo*.

[1] Oiseau de Madagascar (*Leptosomus discolor*, HERM.)

Ary ny tánan'izy roa dia notapahina, fa tsy tia námana.
Et les mains de elles deux[1] alors furent coupées, car non aimé le prochain.

J'ai déjà traité précédemment[2] des jeux et divertissements qui ne sont pas sans contribuer en quelque façon à l'éducation de l'enfant malgache. Mais j'ai réservé, pour en dire quelques mots, ici, un des jeux ou divertissements qui m'a semblé avoir une part plus grande dans le développement mental de l'enfant: C'est le jeu de *hainteny* (allusion) et de *eson-teny* (épigramme ou satire); comme qui dirait nos «jeux d'esprit».

On raconte qu'au Groënland, — je l'ai lu dernièrement quelque part, — «lorsqu'un habitant du pays a été offensé par un de ses compatriotes, il compose une satire contre son adversaire. Puis il annonce publiquement qu'il désire se rencontrer avec son ennemi dans un endroit qu'il désigne. La rencontre a lieu; l'offensé chante sa satire en s'accompagnant d'une espèce de tambour, et ses amis font chorus avec lui. Il lance force épigrammes contre son adversaire et cherche à faire rire le public à ses dépens. — L'autre a ensuite son tour. Il essaie de prendre sa revanche en mettant les rieurs de son côté; ses partisans ne manquent pas de l'applaudir, chacun parle plusieurs fois, et l'assemblée finit par donner raison à celui qui s'est montré le meilleur poète et le plus piquant».

Au jeu de *haiteny* et *eson-teny* nos enfants malgaches en agissent à peu près de même. Les petits joueurs étant en présence, chacun des adversaires lance son mot, épigramme ou satire. En voici quelques specimens:

Le premier adversaire:

«*Atsy, avara-tanánan-dry dada, misy ketsa kely roa volovoloina;*
«Là-bas, au nord du village de papa, il y a semis de riz petit deux défectueux;
avotana tsy azo, ongotana manalin'andro. Na hotapaka
qu'on les arrache pas possible, pour les déraciner retarde longtemps. Quoique soit cassé
aza ny antsetra, na ho folaka aza ny angady, raha mbola velona koa
même le sarcloir, quoique soit brisée même la bêche, si encore vivant aussi
ny aiko, tsy maitsy hifandazo isika roalahy.»
le souffle de moi, il faut être flétris nous deux mâles.»

Le second adversaire:

«*Lohasaha fandria-moka, sakeli-drano fandria-mamba, valabe fan-*
«Vallée lit du moustique, affluent lit du crocodile, grande rizière lit de
driam-bary zato, kitrambero fandriam-bary folo. Izaho kely hiany, fa
mesures de riz cent, petite rizière lit de mesures de riz dix. Moi petit même, mais
fandrian'ny saina!»
lit de l'intelligence!»

---

[1] Les deux sœurs aînées.

[2] Voir «Anthropos», VI (1911), p. 665 ssq.: On a pu y remarquer qu'une certaine moralisation n'y faisait pas défaut. Au jeu du *Tsiombiomby* (jeu du Zébu), par exemple, quand un des joueurs vient à tomber en feignant la poursuite du Zébu simulé, il ne doit pas être frappé: *Aza manao tsindrio fa lavo. Aza manenjika resy.* N'opprimez pas celui qui est tombé. Epargnez le vaincu: recommande le dicton malgache. (Voir photographie du jeu du Zébu *[Tsiombiomby].*)

Enfants malgaches pilant du riz.

P. Camboué, S. J. Anthropos X—XI.

Enfants malgaches jouant au Tsiombiomby.

Le premier adversaire:

Tery anosy tery nisy ketsa kely maitso dia maitso; alaina
Là-bas à l'île là-bas il y avait semis de riz petit vert très vert; les prendre
tsy azo; avela mahamanina.
ne se peut; le laisser cause du regret.

Le second adversaire:

Fary manga, famangan'ny lavitra; fary fotsy, fanala
La canne à sucre bleue, bleu du loin; la canne à sucre blanche, désalté-
hetaheta; haniko ny lohany maimbo lanitra, haniko ny vodiny
rante; mangée par moi la tête sent le ciel, mangée par moi la base
maimbo tany. Ary haniko ny tenatenany anantenako ny soa
sent la terre. Donc mangée par moi le milieu d'elle qui me fait espérer le bien
mbola ho avy.
encore à venir.

Enfin les leçons précoces du travail en plein air et du grand livre de la nature ne contribuent pas peu à une certaine instruction et éducation de l'enfant malgache. Son esprit d'observation s'exerce et se développe surtout durant les longues heures qu'il passe aux champs ou à la garde facile de son troupeau, et en fait bientôt un petit «naturaliste», sachant spécifier, soit en botanique, soit en zoologie, mieux peut-être, parfois, qu'un savant «cum libro» en histoire naturelle. Ce n'est pas lui qui, interrogé sur une plante, un insecte de son pays, vous répondra comme tant d'enfants de notre Europe: C'est une «herbe». C'est une «petite bête». Il donnera, en effet, un nom spécifique bien adapté aux plantes et aux animaux de la région qu'il habite.

Montrant, naguère, l'image d'un héron à un enfant de mon district rural d'Ambohibeloma, je lui dis: «Vois c'est un *vanobe* (nom malgache d'une espèce d'*ardea*).» «Non, me répondit-il, c'est un *fizarambano* (nom malgache d'une espèce différente, du même genre *ardea* ou voisin).»

Sur le sauvageon de l'instruction et de l'éducation malgaches les missionnaires de la religion et de la civilisation sont venus récemment greffer l'instruction et l'éducation pédagogique et systématique de notre Europe. Il ne sera peut-être pas sans quelque intérêt ethnologique de montrer, ici, deux «coupes» faites sur des sujets greffés, en reproduisant les devoirs scolaires d'un garçon et d'une fille «hova»:

a) Devoir du garçon.

Vous avez détruit un nid de cardinal[1]. Racontez vos actes et vos impressions.

Au sommet d'un eucalyptus très élevé se perchait un nid de cardinal. Il était fait avec de la mousse bien arrangée et avait la forme d'un bol. De petites branches s'entrelaçaient dans cette tendre mousse et soutenaient le nid. Six petits œufs contenus dans ce nid brillaient comme de l'or.

Pendant que je me promenais avec mon petit frère dans le jardin, j'aperçus le nid et j'envoyai tout de suite mon frère prendre une échelle. Je montai, mais le vent soufflait très fort et je grimpai péniblement.

[1] *Fody*, l'oiseau «cardinal» (fondia madagascariensis).

— Descends, me dit mon frère, tu te casseras la jambe.

— Comment, lui répondis-je, moi, un garçon de douze ans, je reculerai devant un si petit danger?

Un quart d'heure après, j'arrivai près du nid et à l'aide de mon canif je coupai les branches qui le soutenaient. La mère se tenait sur une branche voisine et regardait tristement ce nid dérobé.

Combien ai-je été content alors! Ces œufs, me disais-je, seraient des cardinaux qui mangeraient les épis.

Mais quand j'eus bien réfléchi, je me suis repenti de les avoir pris. Combien ma mère serait triste si on m'enlevait tout petit de ses bras. N'ai-je pas fait autant à ces petits oiseaux? Et puis, je ne songeai pas que les cardinaux font la chasse aux chenilles qui dévorent les feuilles. Depuis lors, je résolus de ne jamais dénicher les petits oiseaux, car je vois qu'ils rendent de très grands services et ne prennent que ce qui leur est nécessaire.

b) Devoir de la fille.

Leonie est toujours de bonne humeur et Melanie toujous de mauvaise humeur[1].

Développement.

Leonie est une enfant toujours de bonne humeur. En classe, si la maîtresse la corrige, elle ne murmure jamais parce qu'elle pense que si on ne lui parle, elle ne devient jamais plus sage. Ses compagnes l'aiment parce qu'elle est douce, patiente et, quand les autres élèves se moquent d'elle, ne dispute jamais avec eux. Dans sa maison ses parents l'aiment beaucoup parce qu'ils ont une fille de bonne humeur. Si elle fait une petite faute et sa mère la corrige, elle écoute bien les paroles de sa mère et ne murmure jamais. Leonie est une enfant studieuse et travailleuse. Mais Melanie au contraire. Elle n'aime pas ses compagnes et elle se dispute toujours avec elles. Si la maîtresse la corrige, elle murmure toujours et jamais elle n'obéit. Elle cause toujours en classe et pour ça la maîtresse parle, mais elle n'écoute pas. Elle est aussi paresseuse Melanie parce que si on lui donne un ouvrage, au lieu de le faire, elle joue.

* * *

Quelle sera, après maturité, la qualité des fruits que donnera le sauvageon greffé? L'avenir le dira. Espérons, et nous en avons déjà de consolantes prémices, que les produits seront de bonne tenue, malgré le dicton des anciens Malgaches: *Ny osy, na mitsangan-tandroka ho omby aza, na mibarareoka ho ondry aza, na midingin-drambo ho alika aza, na maniry somotra ho olona aza, tsy miala, fa osy hiany.* (La chèvre, dresserait-elle ses cornes comme celle du zébu, bêlerait-elle comme la brebis, raidirait-elle sa queue comme celle du chien, aurait-elle même la barbe d'un homme, demeure et reste chèvre.)

[1] Faites le portrait de ces deux enfants.

Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee).

Von P. Friedr. Hees, M. S. C.

(Schluß.)

F. Teufelserzählungen.

1. *La bolo la taua.*

Egite la bolo magegese la bolo la taua.

Eia helehele moli sotalo te la lalu, la mulila.

Eia goio tilo la bauba, la tahalo isa hari loio laoa.

Mulimuli la tahalo isa sulia, la valua usu goio suli egirua, egite laoa, egite miriroboa la bolo.

Egite kisia la vahala, la maisula, egite tolo la tabule, la tahalo ilua bolea, la tahalo ilua koli egirua, egite bau roboa, egite ve mago: „Egite laoti isa la bolo!“

Mulimuli egite vagolumea, egite talua, balea — eia kokovu.

Egite ga lihoa, eia kokovu moli, egite mago: „La bolo kokovuti, egite balea, eia kokovu moli la tabule!“

Egite mago: „La bolo la taua, etatou lao bububu molia!“

Egite vepupuputu moliti, kaluvuti.

1. Das Teufelsschwein.

Erzählt von *E Tautele* aus *E Makasili.*

Die roten Schweine sind Schweine des Bösen.

Es flieht nur hinunter ins Wasser, seine Wohnung.

Geht es in das Netz hinein, eilt von drüben ein Mann herbei, es zu ergreifen.

Dann hilft ihm ein anderer Mann, viele Männer gehen hinüber beiden zu helfen, sie ergreifen es (das Schwein) und sie umjauchzen das Schwein.

Sie binden seine Füße und seine Schnauze, hängen es an einen Tragstock, zwei Männer tragen es auf der Schulter, zwei andere Männer wechseln mit beiden ab, sie umsingen das Schwein und sagen: „Sie haben ein Schwein ergriffen!“

Dann bringen sie es nach Hause, werfen es ab, hängen es über das Feuer und — es verschwindet.

Die, welche gesehen haben, wie es auf einmal verschwand, sagen: „Das Schwein ist verschwunden, man hat es über das Feuer gehängt und es ist auf einmal am Tragstock verschwunden!“

Sie sagen: „Es war ein Schwein des Bösen, wir haben es ganz umsonst ergriffen!“

Sie sprechen untereinander noch darüber, und es ist fertig.

2. *E Barema.*

E Barema pou olau la mago, eia la tahalo la kabilila uru sesele.

2. *E Barema*[1] flieht vor den Teufeln.

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisar.*

EBarema saß am Meeresufer, er war ein Mann mit einem sehr großen Bauch.

[1] *La barema* = die Nippa-Palme. *E* ist der Artikel für Personen, Orte und Gegenden, der sonstige Artikel ist *la.*

Eia masagea ubi la ia, eia pou oio te la sasalo[1].

Eia loloa, egite la hituhitu egite hari solau, egite sivua.

Egite ve gagia: „E tatou ge gove? Etatou gotalo gabuto!“

La tahalo E Barema lolo egiteu, egite ve gagia orivo mai te la mahuma.

Eia karutu maigo: „Egite omaitie tegeakue!“

Egite tahia E Barema: „Em'ere solauele?“

Eia ve mago: „Eau E Barema!“ Eia toi la isala.

Egite ve mago: „Aká! Eme ge hele gagie! Amiteu ge alime gagie!“

Mulimuli E Barema puru la mago, puru, puru, goio la mata la gauru tegiteu la valua E Barema.

Mulimuli eia goluma, eia goilo te la parava, toa, eia veagiteu la hituhitu: „Amutou putua la kaikai!“

La hituhitu veiala: „Eme kama sukuta! Amiteu g'ali kasekatime!“

E Barema ve mago: „Gaisa louge? Au heletiá!“

Eia goluma la luma, egite sao la vahala, egite lapua.

E Barema sohatoto, eia goilo la luma tetala.

Egiteu kakea la havi, egite ve mago: „Eme lo vamiteu la havi!“

E Barema ve maié: „Ge gomabiamutou!“

Er wollte Fische fangen und saß dort an dem Fischzaun.

Er hörte, wie die Teufel zum Meere eilten und „Sivua“[2] riefen.

Sie sagten untereinander: „Wo sollen wir hin? Laßt uns versuchen, da hinunter zu gehen!“

Der Mann E Barema hörte sie, wie sie in einer Entfernung wie zur Pflanzung hin untereinander sprachen.

Er sagte erschrocken: „Sie sind hier bei mir!“

Sie fragten E Barema: „Wer bist du am Ufer da?“

Er sagte: „Ich bin E Barema!“ Er nannte seinen Namen.

Sie sagten: „Aká! Willst du dich gleich scheren! Wir essen dich auf der Stelle!“

Darauf schwamm E Barema durch das Meer, schwamm und schwamm bis zur Wegöffnung der Leute des E Barema.

Dann ging er nach Hause, ging in die Untiefe des Ufers, trat auf den Boden und sagte den Teufeln: „Brecht den Ausleger[3]!“

Die Teufel sagten ihm: „Du kommst nicht heran! Wir würden dich roh auffessen!“

E Barema sagte: „Wann wohl wieder? Ich bin geflohen!“

Er ging nach Hause ins Haus, sie ergriffen seinen Fuß und zogen daran.

E Barema trat aus, und ging in sein Haus hinein.

Sie baten um Feuer und sagten: „Gib uns Feuer!“

E Barema sagte: „Kommt es euch holen!“

---

[1] Das in der Vorbemerkung beschriebene *la sasalo*.

[2] *Sivua!* Der Ausruf beim Erblicken des Meeres.

[3] Bedeutet: Nun flötet euch was, ihr könnt mir gestohlen sein!

Egite masagea selu la luma t'E Barema, E Barema vetouagiteu la havi.

Egite tuga, egite goio la muligiteu.

Sie wollten das Haus des E Barema anzünden, aber E Barema verweigerte ihnen das Feuer.

Sie gingen fort und gingen zu ihrer Wohnung hinüber.

3. *La hitu la vahala kakali.*

La tahalo isasa ubi la ia la paga logo.

Egite loio sibitala, eia goio tuga.

— La tahalo masagea, eia ge goluma la mautu —.

Egite la hituhitu lololau meramera, la tahalo goata moli te la hova la obu.

Egite la hituhitu ve mago: „La basi tegatou malia, he ma, la basi tegatou malia!“

Egite vitotilo.

Isasa la hitu la vahala kakali, eia makapipila, eia sotalo kilili sotalo la magasa.

Egite vitotilo, vitotilo, vitotilo, egite goata te la tahalo.

La hitu isa masagea abi la basi tegiteu, la tahalo abi la gata, eia goma ubi isa la hitu.

Eia mago: „Ü, au vilua, otalo, otalo, muga sotalo, etatou vilua!“

Egite boru sotalo, egite boru, boru sotalo la magasa, egite borutalua la tahalo isauru kapipila, la vahala kakalio, egite borutalua la vahala ale kakalio, eia ve mago: „Eau, la vahagu, Eau, la vahagu! Amutou igoti au maveie?“

Egite gotalo magiri otalo la magasa.

3. Der Teufel mit der Fußwunde.

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora.*

Ein Mann fing nachts Fische.

Sie (die Teufel) kamen von drüben daher, er ging eben weg.

Der Mann wollte nach Hause zum Gehöft gehen.

Während die Teufel vom Ufer her mit einander sprachen, ging der Mann gleich in einem hohlen Baum hinauf.

Die Teufel sagten: „Unser Wildbret duftet[1], *he ma*, unser Wildbret duftet!“

Sie stellten sich einander auf die Schulter.

Ein Teufel mit einer Fußwunde war sehr groß und stand zu unterst unten auf der Erde.

Sie stellten sich einander auf die Schultern wieder und wieder, und sie kamen hinauf zu dem Manne.

Ein Teufel wollte ihr Wildbret holen, der Mann nahm einen Speer, und sobald er herankam, speerte er den einen Teufel.

Der sagte: „Ü, ich bin getroffen, unten, unten, schnell hinunter, wir alle sind verloren!“

Sie fielen hinunter, fielen und fielen unten auf die Erde, fielen auf den ungeheuer großen Mann mit der Fußwunde, fielen auf die Fußwunde, und der Mann sagte: „O weh, mein Fuß, o weh, mein Fuß! Was richtet ihr mich so zu?“

Sie gingen hinunter unten auf die Erde stehen.

[1] Der Mensch gehört zu den *la basi* der Teufel.

Egite ve mago: „E tatou ge gomave la basi tegatou?“

La tahalo la vahala kakalio, eia sosotalo lou, egite vitotilo, egite vitotilo, vitotilo goata tetela.

Eia ubi egiteu la gata, egite sotalo borutio, egite ve mago: „Ü, etatou igoti maveie? Otalole, otalole, mutou, motou sosivo!“

Egite boru, boru, borutalua la tahalo uru la vahala kakali.

La kakali oio la vahala mali mavulu.

Egite vitotilo lou, la tahalo uru la vahala kakali, eia sosotalo lou.

Egite vitotilo, vitotilo, egite goata te la tahalo, egite kamutavua la tahalo. — La tahalo ubi egiteu la gata.

Egite sotalo borutio, egite mago: „Etutou igoti maveie?“

Egite boru, boru, borutalua la tahalo uru la vahala kakali, la vahala gasoso, eia mago: „Eauuó, eau la vahaguo! Amutou igotiau maveie! Eauuo, eau la vahaguo!“

La paga mamaga, e kou tali.

La tahalo ve mago: „Tamutoutio talitio?“

Egite loio mago: „Taume taiti talitio?“

Eia loio ve mago: „Tegeakuuti talitiele!“

La paga mamagati, eia ve agiteu la hituhitu: „Tegeakuuti talitiele, la paga mamagatiele!“

Egite hele, ale la tahalo uru kapipila, la vahala kakalio, eia gotalo moli te la vahu la obu.

Sie sagten: „Was sollen wir mit unserem Wildbret tun?“

Der Mann mit der Fußwunde war wieder ganz unten, und sie stellten sich einander auf die Schultern wieder bis zu ihm hinauf.

Er speerte sie mit dem Speere, sie fielen hinunter und sagten: „Ü, wie sind wir zugerichtet? Unten, unten, ihr, ihr, klettert hinunter!“

Sie fielen, fielen und fielen auf den großen Mann mit der Fußwunde.

Die Wunde dort an seinem Bein roch übel.

Sie stellten sich einander wieder auf die Schultern und der große Mann mit der Fußwunde war wieder ganz unten.

Sie stellten sich einander auf die Schultern und stellten sich einander auf die Schultern, kamen zu dem Mann hinauf und ergriffen den Mann. — Der Mann speerte sie mit dem Speere.

Sie fielen hinunter und sagten: „Wie sind wir zugerichtet?“

Sie fielen, fielen und fielen auf den großen Mann mit der Fußwunde, sein Fuß blutete, und er sagte: „O weh, o weh, mein Fuß! Was richtet ihr mich so zu! O weh, o weh, mein Fuß!“

Es wurde hell und der Kletter-vogel schlug.

Der Mann sagte: „Für euch hat der da gesungen?“

Sie von drüben sagten: „Für dich hat der da gesungen?“

Er von drüben sagte: „Für mich hat er gesungen!“

Als es hell war, sagte er den Teufeln: „Für mich hat er gesungen, und für mich ist es hell geworden!“

Sie flohen, nur der ungeheuer große Mann mit der Fußwunde ging hinunter zum Fuße des Baumes.

La hitu ule la poda.

La tahalo ubia la gata, eia ve mago: „Ü, amutou igobaratiau maiele?“

Eia sivo sotalo, ubia la poda.

Mulimuli eia bolea soluma, mulimuli eia goluma isua la havi, eia abia la poda, taua te la havi, mulimuli la poda eia go, eia kahuko moromoro.

Kaluvuti.

Der Teufel nahm die Gestalt eines dürren Baumes an.

Der Mann speerte ihn mit dem Speere und sagte: „Ü, ihr habt mich so bedrängt?“

Er stieg hinunter und speerte den dürren Baum.

Dann trug er ihn auf der Schulter nach Hause, dann zündete er zu Hause Feuer an, nahm den dürren Baum, legte ihn in das Feuer, der dürre Baum brannte und verkohlte ganz und gar.

Es ist fertig.

4. *E Buata m'e gulikiliki.*

Egite e gulikiliki maobe.

E tilagiteu, e tamagiteu egite gorivo tomi, egite moli e gulikiliki oluma, egite maobe.

Egite guvi lolau, egite goluma la mautu.

La valua gorivo kaluvu, e hatavivile egite gorivo kaluvu, E Buata moli oluma poupou.

Egite goio la mautu, egite babahagiteu mago: „Amutou! Isasa goio taleagatou la havi!“

Isamoli eia goio kaka E Buata: „Lovamiteu bakisi la havi!“

Eia mago: „Goiloto!“ Eia goilo.

E Buata abi e gulikiliki vagoiloa la kela, eia ukati gemamaie.

Egite mago: „Eia tala la havi, eia tabato soioto! Isa goio gauto!“

Eia goio kaka: „Lovamiteu bakisi la havi!“

4. *E Buata* und die Knaben.

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora*.

Die Knaben fischten mit dem Handnetze.

Ihre Mütter und ihre Väter waren alle zusammen in der Pflanzung, nur die Knaben waren zu Hause und fischten mit dem Handnetz.

Sie waren vom Strande gekommen und nach Hause zum Gehöft gegangen.

Die Männer waren alle in der Pflanzung und die Frauen waren alle in der Pflanzung, nur E Buata saß zu Hause.

Sie gingen zum Gehöft hinüber und schickten sich gegenseitig so: „Ihr! Einer gehe uns allen Feuer holen!“

Nur einer ging zu E Buata hinüber bitten: „Gib uns ein wenig Feuer!“

Sie sagte: „Geh' hinein (ins Haus)!“ Und er ging hinein.

E Buata nahm den Knaben und tat ihn in einen Korb aus Kokosblättern hinein, daß er nicht mehr zurückkam.

Sie (die Knaben) sagten: „Er holt Feuer, aber er bleibt aus! Ein anderer gehe einmal hinüber!“

Er ging hinüber bitten: „Gib uns ein wenig Feuer!“

E Buata ve mago: „Goiloto!“
Eia goilo, eia abi molia e gulikiliki, eia tau te la kela.
Egite ve mago: „Eia tala la havi, eia tabato! Isa tuga gauto!“

Eia goio kaka: „Lovamiteu bakisi la havi!“
Eia goio abi moli e gulikiliki, eia taua soilo te la kela.
Egite ve mago: „Eia tala la havi, tabato! Isa tuga gauto, goio taleagatou la havi!“
Eia kakea: „Lovamiteu bakisi la havi!“
E Buata ve mago: „Goiloto!“
Eia abi moli e gulikiliki, taua te la kela.
Egite mago: „Eia tala la havi, eia tabato! Isa tuga gauto!“

Isa goio tuga, goio kakea, eia mago: „Lovamiteu bakisi la havi!“
E Buata ve mago: „Goiloto!“
E gulikiliki goilo, eia abia vagoiloa la kela. Isasa moli ogala, eia goio kaka la havi, eia mago: „Lovagu bakisi la havi!“

La hali eia sogomua.

E Buata pigia soilo la kela.

E Buata gugutu kaluvu, eia tuga gorivo.

E gulikiliki abi la hali, eia goio koroa la kela.

Egite valipagege, egite hele, sae soata te la poe.

E Buata lorivo eia goio hilolalai egiteu, egite kokovu, eia ve mago: „La basi tegeaku gove kaluvuti?“

E Buata sagte: „Geh' hinein!“
Er ging hinein, sie aber nahm ihn gleich und tat ihn in den Korb.
Sie sagten: „Er ist Feuer holen, aber er bleibt aus! Ein anderer gehe fort!“
Er ging hinüber bitten: „Gib uns ein wenig Feuer!“
Sie aber nahm sogleich den Knaben und tat ihn in den Korb hinein.
Sie sagten: „Er ist Feuer holen, und bleibt aus! Ein anderer gehe hinüber uns Feuer holen!“
Er bat: „Gib uns ein wenig Feuer!“

E Buata sagte: „Geh' hinein!“
Und sie nahm gleich den Knaben und legte ihn in den Korb.
Sie sagten: „Er ist Feuer holen, aber er bleibt aus! Ein anderer gehe fort!“
Einer ging hinüber bitten und sagte: „Gib uns ein wenig Feuer!“
E Buata sagte: „Geh' hinein!“
Der Knabe ging hinein, sie nahm ihn und tat ihn in den Korb hinein. Nur einer war noch draußen, und auch er ging um Feuer bitten und sagte: „Gib mir ein wenig Feuer!“
Dieser hatte eine Perl-Muschelschale verschluckt.
E Buata warf ihn in den Korb hinein.
Als E Buata fertig gekocht hatte, ging sie fort in die Pflanzung.
Der Knabe nahm die Perl-Muschelschale und schnitt den Korb durch.
Sie strömten heraus, flohen und kletterten hinauf auf einen Zitronenbaum.
E Buata, von der Pflanzung zurück, sah einmal nach ihnen, und da sie verschwunden waren, sagte sie: „Wo ist mein ganzes Wildbret hingekommen?“

Eia goio papa egiteu, eia mata soio la halalala me la gelula poe.

Egite oata la poe poupou.

Eia lihovutia egiteu, eia ve mago: „Amutou polove?“

Egite ve mago: „Amiteu sae moli soata!“

E Buata sae, egite veiala: „Eme, harepalala!“

Egite lulua la poe, eia harepalala, egite pigia soio la ilola la poe, egite goio pigia soilo la ilola, egite goio pigia lou soilo la ilola la poe, eia peho.

Egite gotalo sohea.

Kaluvuti.

Sie fing an, sie zu suchen und sah hinüber zu den Ästen und der Spitze des Zitronenbaumes.

Sie saßen oben auf dem Zitronenbaum.

Sie erspähte sie und sagte: „Wie seid ihr da hinaufgekommen?“

Sie sagten: „Wir sind nur heraufgeklettert!“

E Buata kletterte, sie sagten ihr: „Öffne den Mund!“

Sie pflückten Zitronen, sie öffnete den Mund, sie warfen Zitronen in ihr Inneres, sie warfen und warfen Zitronen in ihr Inneres, daß sie starb.

Sie stiegen hinab, um auf sie zu treten.

Es ist fertig.

5. Der Teufel und die beiden Jäger.

Erzählt von *E Tautele* aus *E Makasili.*

La tahalo ilua egirua vemamusi, egirua ubi la bolo, egirua bolea.

La tahalo isasa oloa oata la obu (la luma tegirua oata la gelu la obu), la tahalo isa vamusi lou, la isala E Kilo.

La tahalo isa, la basolo, sibitala, eia mago: „Ere oata ololo la bolole?“

Eia mago: „Eau!“

„Eme abiagu isa la vahala!“

Eia pigiala sotalo, eia so gomu molia, mulimuli eia ve mago: „Abiloagu isasa la vahala!“

Eia abiala isasa la vahala, eia sogomua.

Eia mago: „Abiloagu isasa la karusurusula!“

Eia abiala, eia sogomua.

Eia pigia la tamusila, eia sogomua.

Zwei Männer jagten mit der Meute, speerten ein Schwein und trugen es an einer Stange.

Der eine Mann zerteilte es oben auf einem Baum (das Haus beider war oben auf der Spitze des Baumes), der andere Mann, namens E Kilo, ging wieder mit der Meute jagen.

Ein anderer Mann, ein Teufel, kam daher und sagte: „Wer zerteilt ein Schwein da oben?“

Er sagte: „Ich!“

„Gib mir einen Schinken!“

Er warf ihn ihm hinunter, er verschluckte ihn sofort und sagte dann: „Gib mir noch einen Schinken!“

Er gab ihm einen anderen Schinken, und er verschluckte ihn.

Er sagte: „Gib mir auch eine Rippe von ihm!“

Er gab sie ihm, und er verschluckte sie.

Er warf die Gedärme fort, und er verschluckte sie.

Eia pigia la kavutula, eia sogomu molia.

Eia pigia la hatela, eia sogomu molia.

Eia ve mago: „Lovagu isasa!“

Eia vitouala, eia tatola: „E Kilo! E Kilo! E Kilo!“

La basolo eia masagea ali kasekea la tahalo.

Eia kama sae soata, eia pou posa la kabili la obu, mulimuli E Kilo sibitala.

La tahalo oata ve mago: „La tahalole eia ga igo barabareau!“

E Kilo veiale la hitu: „Eme ge hele gagie!“

Eia mago: „Amulua umala ububiau!“

La tahalo ubia loata, la hitu boru, la paia toloa; E Kilo ubia, eia peho.

Egirua pou, egirua gutu la bolo tegirua, mulimuli egirua ali kaluvutia.

La tahalo ve mago: „La bolo tegalua la hitu ali tomitia!“

E Kilo mago: „Eme vemalolo moliela, eme kama vitoua?“

Eia mago: „Eia soukama ali kase keaue, au ga tatolame, eme kama lololoau, eia ali tomi moli la bolo tegalua.“

Kaluvuti.

Er warf den Magen fort, und er verschluckte ihn sogleich.

Er warf die Leber fort, und er verschluckte sie sogleich.

Er sagte: „Gib mir noch etwas!“

Er verweigerte es ihm und rief: „E Kilo! E Kilo! E Kilo!“

Der Teufel wollte den Mann roh essen.

Er war noch nicht hinaufgeklettert, sondern saß noch mitten am Stamme des Baumes, da kam E Kilo daher.

Der Mann oben sagte: „Dieser Mann da hat mich belästigt!“

E Kilo sagte dem Teufel: „Willst du dich wohl gleich scheren!“

Er sagte: „Speert ihr beide mich nur nicht!“

Der Mann speerte ihn von oben, der Teufel fiel hinab, und der Hund biß ihn; E Kilo speerte ihn, und er starb.

Beide setzten sich, kochten ihr Schwein und aßen es ganz auf.

Der Mann sagte: „Das Schwein von uns beiden hat der Teufel ganz gegessen!“

E Kilo sagte: „Hast du ihm gleich nachgegeben und es ihm nicht verweigert?“

Er sagte: „Daß er mich nicht roh esse, habe ich nach dir gerufen, aber du hörtest mich nicht, und er hat das Schwein von uns beiden gleich ganz aufgefressen.“

Es ist fertig.

6. *E Kilo ilua.*

E Kilo orivorivo.

La tahalo isasa oio te la gaiva, eia pou la gelu la gaiva, eia pou baubau.

6. Die beiden *E Kilo.*

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora.*

Es war eine (Frau) E Kilo in der Pflanzung.

Es war ein Mann auf einem malayischen Apfelbaum *(Eugenia malaccensis)*, er saß auf der Spitze des malayischen Apfelbaumes, er saß da und sang.

E Kilo lorivo tuga moli, eia baubau, E Kilo goio tetala.

La tahalo baubau mai oata la gelu la obu, eia baubau la isal'E Kilo, E Kilo otalo.

E Kilo ve mago: „Ere baubauauo?"

Eia mago: „Eau, E Kiloge!"

E Kilo la hitu, eia baubau, eia gotalo la magasa, eia veiala: „Eme matabu gauto!"

La tavile eia matabu maie, egirua orivoti la mautu la hitu.

Egirua gorivo la mautu te la hitu, egirua ali la mavo.

Mulimuli la hitu vaharitaro loa soluma.

Eia goluma, veial'e tilala, eia ve mago: „La hitu isasa, la isal'E Kilo, eia vahele au sorivo te la hitu, la mautu tegiteu la hitu. Amiteu ali la mavo, eia vaharitaroloau somai."

Egirua m'e taula la hitu.

Die E Kilo erging sich, und während er sang, kam die E Kilo zu ihm.

Der Mann sang ungefähr auf der Spitze des Baumes, er sang den Namen E Kilo, der E Kilo unten.

Die E Kilo sagte: „Wer besingt mich da?"

Er sagte: „Ich, der E Kilo!"

(Dieser) E Kilo war ein Teufel, er hatte gesungen, ging nun hinunter auf die Erde und sagte ihr: „Mache mal die Augen zu!"

Die Frau schloß die Augen so, und (auf einmal) waren beide zu Hause im Teufelsgehöft.

Beide holten im Gehöft des Teufels Essen aus der Pflanzung, und beide aßen Taro.

Dann brachte der Teufel sie wieder nach Hause zurück.

Sie ging nach Hause, benachrichtigte ihre Mutter und sagte: „Ein Teufel, namens E Kilo, hat mich zu den Teufeln entführt, zu dem Gehöft der Teufel. Wir aßen Taro, dann hat er mich wieder hierher zurückgebracht."

Ein Teufel war ihr Namensvetter.

7. Der Mann und der Teufel mit den Hauern.

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisu.*

La tahalo egirua m'e latula egirua tatuga la gauru, egirua tatuga la logo.

Egirua tuga soio te la basolo.

La tahalo ale loluma eia kasi la galela, la togola uru mai la togo la bolo; la hitu kasi la galela, la togo eia galisogala, egirua vitotolo.

La hitu hele soilo la hova la obu, mulimuli la tahalo egirua m'e latula tuga.

Egirua goio la mautu isasa, egirua veiagiteu: „La basolo isasa ami-

Ein Mann mit seinem Sohn gingen immerfort auf dem Wege, gingen immerfort in der Nacht.

Beide trafen auf einen Teufel.

Der Mann vom Hause kratzte seine Wange, und er bekam große Hauer, wie die Hauer eines wilden Ebers; der Teufel kratzte seine Wange, es kamen Hauer heraus, und beide kämpften mit einander.

Der Teufel floh in einen hohlen Baum hinein, und dann gingen der Mann mit seinem Sohn fort.

Beide gingen hinüber zu einem Gehöft und sagten ihnen (den Leuten):

teu vaubi te la hovala, eia oata te la hovala, amila tatuga gomai.“

Egirua ali, egirua mavuta.
La logo uru egirua hagolo, egirua tuga lou.
Egirua ga goio, la hitu goio pouti lou la hovala.

La tau loluma eia kasi la galela, la togola gali; la tau lorivo kasi loa la galela, la togola gali.

Egirua vaubi, vaubi vaubi: la tahalo ale loluma toloa, e latula ubia la gata.

La hitu hele soata la hovala, egirua tuga soio la mautu tegirua.

Eia veagiteu, eia gilemule agiteu.

Egite mago: „Amulua egigo oiove?“
„Oio te la kabila gauru!“
Kaluvuti.

„Wir haben einen Teufel an einen hohlen Baum geknüpft, wie er oben in der Höhlung war, sind wir weggegangen hierher.“

Beide aßen und schliefen.

Um Mitternacht erwachten beide und gingen wieder fort.

Als die beiden hinüber gingen, hatte sich der Teufel wieder in den hohlen Baum gesetzt.

Der Böse vom Hause kratzte seine Wange, und seine Hauer traten hervor; der Böse von der Pflanzung[1] kratzte auch seine Wange, und seine Hauer traten hervor.

Beide kämpften, kämpften und kämpften: der Mann vom Hause zerfleischte ihn, sein Sohn speerte ihn mit dem Speer.

Der Teufel floh in die Höhlung hinauf, und beide gingen fort zu ihrem Gehöft.

Er (der Mann) sagte es ihnen (den Leuten) und erzählte es ihnen.

Sie (die Leute) sagten: „Wo habt ihr beide das getan?“

„Dort drüben auf dem Wege!“

Es ist fertig.

8. *E Kukuku.*

E kukuku eia bau la logo, eia moli sekela.
La tavile ilua, eia laga egirua.

Egirua abi la obu, egirua isua la havi tetela, eia ge malulu, egirua goilo abi la golugolu tegirua, egirua goio, egite m'e kukuku tuga golau la mago bolea la uaga, egirua poupou oata te la poroporo, e kukuku vavago.

8. Die Eule und die beiden Frauen.

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisu.*

Die Eule *(Ninox odiosa)* sang in der Nacht, sie ganz allein.

(Es waren) zwei Frauen, und er machte beide verliebt.

Beide holten Holz, beide zündeten sein Feuer an, damit er sich wärme, beide gingen hinein ihre Sachen holen, beide gingen hinüber, beide mit der Eule gingen zum Meeresufer den Einbaum hineintragen, beide setzten sich auf den Auslegertisch und die Eule stieß mit einer Stange ab.

[1] Hier wird der Mann „der Böse vom Hause“ und der Teufel „der Böse von der Pflanzung“ genannt.

Egirua pipi la suku pirokoa, eia ge sumu, egirua hilovuti la matal'e kukuku, eia kamakokora.

Egirua goio la lalu isasa, egirua veial'e kukuku mago: „Amila malohu!"

Egirua goilo liu lalai, egirua veiala mago: „La lalu kamakokora, eia mamasi!"

Egirua tuga suku soilo, egirua veiala o pou: „E kukuku tolame, eme ge lolo golo!"

E kukuku tola, e pou mago: „Uuu!"

E kukuku mago: „Soma, etou ge tuga, la paga mamagati!"

Eia goio tola lou: „Mulua!" E pou mago: „Uuu!"

E kukuku tuga soilo, eia tola: „Mulua!" E pou loio: „Uuu!"

Eia tuga soio la mulil'e pou, eia mago: „Mulua!" E pou lolo: „Uuu!"

E kukuku tugato goio tetala, goio t'e pou mago: „Mulua!" E pou mago: „Uuu!"

E pou ga hele, eia kama hele malau, eia pou kua moli la balil'e kukuku.

E kukuku ve mago: „Eme lolo gologolo moliau?"

E kukuku lapu matatea la holol'e pou, eia veiala e pou: „Eme kamu lalaigautoa e koa!"

Eia kamu, alia isa.

E kukuku ve mago: „Eme tarikiditio!"

La tavile ilua, egirua goluma te la mautu tegiteu m'e tilala.

Beide drehten eine Juka-Zigarre, zündeten sie an, damit er sie rauche, und (da) sahen beide das Gesicht der Eule, das häßlich war.

Beide gingen hinüber zu einem Wasser und sagten der Eule: „Wir beide sind durstig!"

Beide gingen hinein verkosten, und sagten ihm: „Das Wasser ist schlecht, es ist salzig!"

Beide gingen ein wenig weiter hinein und sagten dem Fischreiher *(Ardea sacra)*: „Die Eule ruft dich, du mußt antworten!"

Die Eule rief und der Fischreiher rief: „Uuu!"

Die Eule sagte: „Hierher, laßt uns gehen, es dämmert!"

Er rief wiederum: „Ihr beide!" Der Fischreiher rief: „Uuu!"

Die Eule ging weg hinein und rief: „Ihr beide!" Der Fischreiher von drüben: „Uuu!"

Er ging weg hinüber zu der Wohnung des Fischreihers und rief: „Ihr beide!" Der Fischreiher antwortete: „Uuu!"

Die Eule ging weg, ging zu ihm hin, ging zum Fischreiher und rief: „Ihr beide!" Der Fischreiher rief: „Uuu!"

Der Fischreiher floh, aber er floh nicht weit, er blieb ganz nahe bei der Eule sitzen.

Die Eule sagte: „Du antwortest mir nur zum Scherz?"

Die Eule zog grade den Hals des Fischreihers und sagte dem Fischreiher: „Versuche einmal die *e koa*-Fische aufzupicken!"

Er pickte und aß einen auf.

Die Eule sagte: „Du bist gut geworden!"

Die beiden Frauen gingen nach Hause zu ihrem und ihrer Mutter Gehöft.

E tilagirua meragirua: „Amulua poupou oiove?“

Egite (la valua) mago: „La tahalo la logo baubau, puliti egirua!“

Egirua loio mago: „E kukuku puli amilua, la matala tahago!“

Kaluvuti.

Die Mutter der beiden stellte die beiden zur Rede: „Wo habt ihr beide gesessen?“

Sie (die Leute) sagten: „Ein Mann sang in der Nacht und hat beide entführt!“

Beide von drüben sagten: „Eine Eule hat uns beide entführt, ihr Gesicht war versteckt!“

Es ist fertig.

9. *E Rekiuru m'E Taumelatu.*

La tahalo isasa eia tataho la kea.

Eia taho la mai, E Taumelatu, la hitu, egirua m'e latula egirua lovo loio tilo la mai, eia kaku: „Ere tahoroborobo amila m'e latugu?“

La tahalo ale oata la gelu la obu veiala sotalo, eia mago: „Eau, E Rekiuru!“

La tavile otalo mago: „Eme tataho la mai larova?“

Eia loata ve mago: „Eau tataho la mai la kea!“

La tavile lotalo ve mago: „Eme kama kisipoupou bakisi la kulikuli?“

Eia mago: „Ouka, bakisi molie!“

La tavile lotalo ve mago: „Eme lovagu, eau talul'e halam!“

Mulimuli eia pigiala sotalo, eia talul'e latula.

La tavile lotalo ve mago: „Eme matasoma, eme ge hilo la ilovo amila m'e halam!“ Eia veia la tahalo: „Eme galigeli la kavakoki sesele eme ge gomai, eme lihoa la mai taume!“

Egirua m'e latula tuga, egirua lovo.

9. *E Rekiura* und seine Cousine *E Taumelatu.*

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisu.*

Ein Mann fing mit der Schlinge weiße Kakadus *(Cacatua ophtalnica).*

Er zog die Schlinge zu und E Taumelatu, ein Teufel, mit ihrem Kind flogen von drüben, gingen in die Schlinge und sie schrie auf: „Wer fesselt mich mit meinem Kind?“

Der Mann oben auf der Spitze des Baumes sprach zu ihr hinunter und sagte: „Ich, der E Rekiuru!“

Die Frau unten sagte: „Was fängst du mit der Schlinge?“

Er von oben sagte: „Ich fange mit der Schlinge weiße Kakadus!“

Die Frau von unten sagte: „Hast du nicht umgürtet ein kleines Lendentuch?“

Er sagte: „Nein, ein kleines nur!“

Die Frau von unten sagte: „Gib es mir, ich hänge es um die Schulter deinem Cousinenkind!“

Dann warf er es ihr hinunter und sie hängte es um die Schulter ihrem Kinde.

Die Frau von unten sagte: „Schau hierher, und du wirst sehen den Flug von mir und deinem Cousinenkind!“ Sie sagte dem Manne: „Morgen ganz in der Früh komme hierher und schaue deine Schlinge!“

Sie und ihr Kind gingen fort, beide flogen.

La tahalo oata sivo, eia tali; e lavola peho, eia rovia.

Eia goio goluma, eia veiala e tilala: „'Tila, e tamisagu pehoti!"

Eia mago: „Eia igomave?"

Eia mago: „Eia pigobara. Eia veagu, au ge guarobo la mai tegeaku."

Eia goio pou la mai la mautu la kea.

Egite usu egite goio la mata la mai, egite toa la mai, eia lapua, eia laga kaluvua.

Eia goio làpu lou, eia lapu lou la kea kaluvu.

Eia kisia la holola kea, eia bolea, vagolumea.

Egite la valua ki: „Eme igomave la keale?"

Eia mago: „E lavogu veagu alalavi, au ge guarobo la mai tegeaku."

Egite ilipululua la kea.

La paga logo eia mavuta, la paga mamaga eia tuga lou egirua m'e tamala.

Egite la kea toa, egirua lagea, e tamala otalo, eia oata.

Egirua lagea, isahari lovo lou, egirua lagea, isahari lovo loio goio toa lou te la mata la mai.

Egirua lagea, egirua mulimuli kisia, egirua bolea, egirua goluma, egirua vegalamakokoa.

Mulimuli egite (la valua) ilipululua, egite gutua la malula.

Kaluvuti.

Der Mann oben kletterte herunter, er weinte; (daß) sein Cousinenkind gestorben war, hatte er erkannt.

Er ging hinüber, ging nach Hause und sagte seiner Mutter: „Mutter, meine Cousine ist gestorben!"

Sie sagte: „Wie hat sie es gemacht?"

Er sagte: „Sie hat fehl geboren. Sie sagte mir, ich sollte in der Früh weggehen mit meiner Schlinge."

Er ging hinüber sitzen mit der Schlinge im Gehöft der weißen Kakadus.

Viele gingen hinüber zur Öffnung der Schlinge, traten in die Schlinge, er zog und zog sie alle hinauf.

Er zog wieder und wieder alle weißen Kakadus.

Er band den Hals der weißen Kakadus, schulterte sie und brachte sie nach Hause.

Die Leute schrien auf: „Wo hast du diese weißen Kakadus her?"

Er sagte: „Meine Cousine sagte mir, ich solle am frühen Morgen weggehen mit meiner Schlinge."

Sie rupften die weißen Kakadus.

In der Nacht schlief er, am Morgen ging er weg, er mit seinem Vater.

Die weißen Kakadus traten (hinein in die Schlinge), beide zogen sie zu, sein Vater unten und er oben.

Beide zogen sie zu, einige flogen wieder, beide zogen sie wieder zu, einige flogen von drüben und traten wieder in die Öffnung der Schlinge.

Beide fingen sie, beide banden sie dann, schulterten sie, gingen nach Hause und seufzten unter der Last.

Dann rupften sie (die Leute) sie und sie kochten seine Vögel.

Es ist fertig.

G. Teufelsgeschichten und die ungläubigen Zuhörer.

1. *La gaho saligiligi.*

I. *La tahalo isasa vamusi, eia kama ubi la bolo.*

Eia ga labagele, eia loloa la gaho saligiligi, eia baubau.

La tahalo gogala tetala, tahia: „E m'eriele?“

Eia loio: „Eau!“

Mulimuli la hitu goio abi egirua la pakoko.

Egirua tuga soluma la mautu la hitu te gaho saligiligi, egirua gutua la kokolu.

La gaho saligiligi eia goluma t'e tilala.

E tilala ve mago: „La basi tegeaku malia!“ (La hitu eia aso etatou.)

Mulimuli la hitu abiagirua la mavo, la gaho saligiligi me la tahalo vamusi egirua alia.

La gaho saligiligi eia goluma abi la lalu, egirua liu.

La gaho saligiligi eia sae oata te la liu, eia sivo sotalo, eia goio sururua la liu tegirua, egirua alia.

Mulimuli eia goata te la bua, eia goio pasia la hule la bua, eia goio sivo, egirua gotalo mamea.

La tahalo tuga soio la mautu tetala.

II. *La tahalo isasa giriri, ve mago: „Ere veia? Eme vasigologolo moliege!“*

Ale tahalo ale vamusi eia veia mago: „Eme tuga gabuto!“

La tahalo vamusi, eia tuga goio tegirua.

1. Der rollende Kopf.

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisu.*

I. Ein Mann jagte mit der Meute und erlegte kein Schwein.

Er horchte hin und hörte einen Kopf rollen, der sang.

Der Mann ging zu ihm hinaus und frug ihn: „Wer bist du?“

Er von drüben (sagte): „Ich!“

Dann ging der Teufel für sie beide Taroblättergemüse holen.

Beide gingen nach Hause in das Teufelsgehöft des rollenden Kopfes, und beide kochten das Taroblättergemüse.

Der rollende Kopf ging ins Haus seiner Mutter.

Seine Mutter sagte: „Mein Wildbret duftet!“ (Der Teufel riecht uns alle.)

Dann holte der Teufel für sie beide Taro, und der rollende Kopf und der mit der Meute jagende Mann aßen sie.

Der rollende Kopf ging ins Haus Wasser holen und beide tranken.

Der rollende Kopf kletterte auf die Kokospalme hinauf, kam wieder herunter, er ging hinüber die Kokosnüsse für sie beide zu schälen, und die beiden aßen sie.

Dann kletterte er auf die Betelpalme *(Areca jobiensis)* hinauf, pflückte eine Trosse ab, stieg hinunter, und beide kauten Betel.

Der Mann ging fort zu seinem Gehöft.

II. Ein anderer Mann glaubte nicht daran und sagte: „Wer hat das gesagt? Du lügst nur!“

Der Mann, der mit der Meute gejagt hatte, sagte ihm: „Geh' und versuche!“

Der Mann jagte mit der Meute und kam zu beiden (dem rollenden Kopf und seiner Mutter).

La tahalo goio labagele, eia loloa la gaho saligiligi baubau, eia ve mago: „Ere la tahalo takusa ogala bauele?“

Eia tuga goio tuga soio tetala: „Emeriele? Eme bisi kokoriele!“

Mulimuli la gaho saligiligi kiraru, egirua goluma.

La gaho saligiligi eia abi la mavo, la tahalo veiala: „Eme vegala mumugu la mavo tere?“

Mulimuli la tahalo ale vamusi eia goluma t'e tilala te la gaho saligiligi, eia abi la mavo.

La harel'e tilala gaho saligiligi uru kapipila.

La tahalo goilo ovola, eia pagalogolo.

E tilala sogomua, eia ukati gogala.

E tatuela egite papaia, egite tuga soio la mautu te gaho saligiligi, egite pamulia,

Egite sivutia E Buata, e latula la gaho saligiligi.

La gaho saligiligi eia hele malau sesele la hohoi.

Egite ubia E Buata la gata, eia peho, egite lapea la tiala, mulimuli egite abi la tahalo, eia pou la tiala.

Egite abi la lalu, egite vepupuruveia, egite tigia la lalu ovola, eia goio mahuli; la haro porosile, eia malulu.

Mulimuli egite tuga, egite goio la mautu tegiteu.

Egite mago; „E Buata sogomua etuamiteu, amiteu galitavua, amiteu ubia, amiteu gorea!“

Der Mann horchte hin, er hörte den rollenden Kopf singen und sagte: „Wer ist der Mann da draußen, welcher singt?“

Er ging hin zu ihm: „Wer bist du? Du bist ja riesig klein!“

Dann holte der rollende Kopf Taroblättergemüse und beide gingen nach Hause.

Der rollende Kopf holte Taro und der Mann sagte ihm: „Wessen Taro schiebst du da durch den Schmutz?“

Dann ging der Mann, welcher mit der Meute jagte, in das Haus der Mutter des rollenden Kopfes, um Taro zu holen.

Der Mund der Mutter des rollenden Kopfes war ungeheuer groß.

Der Mann ging da hinein, denn es war dunkel.

Die Mutter verschluckte ihn, er konnte nicht mehr heraus.

Seine älteren Brüder suchten ihn, gingen hinüber zu dem Gehöft des rollenden Kopfes und fanden ihn nicht.

Sie fanden E Buata und ihren Sohn, den rollenden Kopf.

Der rollende Kopf floh sehr weit weg in den Busch.

Sie speerten E Buata mit dem Speere, sie starb, sie schnitten ihr den Bauch auf und holten dann den Mann heraus, der in ihrem Bauche saß.

Sie holten Wasser, badeten ihn, schütteten Wasser auf ihn, und er lebte wieder auf; und als die Sonne aufging, wärmte er sich daran.

Dann gingen sie fort und gingen zu ihrem Gehöft hinüber.

Sie sagten: „E Buata hat unseren Bruder verschluckt, wir haben sie erwischt, wir haben sie gespeert und mit Speeren gespickt!“

2. Die beiden Brüder und die Teufel.

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisu.*

I. *La tahalo isa eia pou la mata la maobe.*

La tavu isa eia lovolo ale, eia goio ubia.

Eia kama karabilia, eia saki molia te la obu.

La malu isasa lovoloale, eia ubia, eia karabilia.

La kerakera lovoloale, ei karabilia.

La tavu lovoloale, eia ubia, sakia.

La marea lovoloale, eia ubia, karabilia.

Eia ubi e kileo, la malumalu usu lovoloale, eia ubia, karabilia.

La tavu moli mahulihuli, la marea, la kerakera... eia kue egiteu, karabili egiteu egite peho.

La hura bakisi pu.

Eia goilo la luma tegiteu la hituhitu.

Egite la hituhitu loio sibitala, egite ve mago: „La basi tegatou malia!“

Eia igo bakisi la harela la tavu, la tavu kakaka mago: „Ka!“

Egite la hituhitu ve mago: „Mutou, larova igo maie? Eia sotalole!“

Egite sotalo: Ao! Eia soatali!“

Egite loata: „Eia kabiliele!“

Eia igo lou bakisi la hare la tavu.

Egite loata: „Eia sotalole!“

Egite lotalo: „Eia kabiliele!“

I. Ein Mann saß vor dem Vogelnetz.

Ein Nashornvogel *(Rytidoceros plicatus)* flog darauf zu, und er fing ihn.

Er drückte ihn nicht tot, sondern band ihn nur an den Baum fest.

Ein anderer Vogel flog darauf zu, er fing ihn und drückte ihn tot.

Ein Papagai *(Ellectus pectoralis)* flog darauf zu, und er drückte ihn tot.

Ein Nashornvogel flog darauf zu, er fing ihn und band ihn fest.

Ein kleiner Papagai *(Lorius hypomochreus)* flog darauf zu, er fing ihn und drückte ihn tot.

Er fing Buschhühner, eine Menge Vögel flogen darauf zu, er fing sie und drückte sie tot.

Die Nashornvögel allein blieben am Leben, die kleinen Papageien, die Papageien... er schlug sie, drückte sie tot und sie starben.

Es fing an ein wenig zu regnen.

Er ging in das Haus der Teufel hinein.

Die Teufel kamen von drüben daher und sagten: „Unser Wildbret duftet!“

Er löste ein wenig den Schnabel des Nashornvogels und der Nashornvogel schrie: „Ka!“

Die Teufel sagten: „Ihr, was tut da so? Es ist unten!“

Die unten (sagten): „Ao! Es ist oben!“

Die von oben (sagten): „Es ist in der Mitte!“

Er löste wieder ein wenig den Schnabel des Nashornvogels.

Die von oben (sagten): „Es ist unten!“

Die von unten (sagten): „Es ist in der Mitte!“

Egite kabiliele: „Eia sotalole!“

Eia igo agia, la tavu kakaka: „Hahahaha!“

Egite mago: „Ü, mutou, muga, sotalole etatou!“

Egite boru, egite la hituhitu hele, la tahalo moli uru, eia poupou.

La tavu toloa, la tahalo lou sohea.

Eia tuga goluma, eia ve mago: „La hituhitu ge ali kasekateaue!“

II. *E tarila giriri, eia ve mago: „Ere veia? Eme soio vasigologolo! Au ge ubi moli egiteu!“*

Etuala ve mago: „Eme tuga gauto!“

La paga logo, e kou tali, e tarila eia tuga.

Eia pou la mata.

Eia goio pou, la tavu isasa lovoloale, eia ubia, karabilia.

La malu lovoloale, eia karabilia, la tavu isasa lou eia lovoloale, eia ubia, karabilia.

La hura pu bakisi, eia goilo la luma la hituhitu.

La hituhitu loio sibitala, egite ve mago: „La basi tegatou malia!“

Egite vuroroboa, la tahalo tali, egite ve mago: „Eia bisi moli, la basi tegatou bisi moli! Eme ge alia, amiteu ge ouka!“

La tahalo isauru eia harepalala, egite pigia loata, la tahalo eia goilo la ilola.

III. *Etuala ali la ilili, la gasosol'e tarila eia goio te la ilili t'e tuala.*

Die in der Mitte (sagten): „Es ist unten!“

Er löste ihn ganz und der Nashornvogel schrie: „Hahahaha!“

Sie (sagten): „Ü, ihr, wohlan, hinunter mit uns!“

Sie fielen hinunter und die Teufel flohen, nur der große Mann blieb.

Der Nashornvogel biß ihn und auch der Mann versetzte ihm Fußtritte.

Er ging fort nach Hause und sagte: „Die Teufel wollten mich roh essen!“

II. Sein jüngerer Bruder glaubte nicht daran und sagte: „Wer hat das gesagt? Du da drüben lügst! Ich würde sie sogleich zusammenschlagen!“

Sein älterer Bruder sagte: „Geh', versuche es!“

Es wurde dunkel, der Klettervogel schlug, und der jüngere Bruder ging.

Er setzte sich an die Türe (des Vogelnetzes).

Als er saß, flog ein Nashornvogel darauf zu, er fing ihn und drückte ihn tot.

Flog ein Vogel darauf zu, drückte er ihn tot, auch ein anderer Nashornvogel flog darauf zu, er fing ihn und drückte ihn tot.

Es fing an ein wenig zu regnen und er ging in das Teufelshaus hinein.

Die Teufel kamen von drüben daher und sagten: „Unser Wildbret duftet!“

Sie scheuchten ihn auf, und als der Mann weinte, sagten sie: „Es ist ein kleines nur, unser Wildbret ist nur klein! Esse du es, und wir nicht!“

Der große Mann (ein Teufel) machte den Mund auf, sie warfen ihn (den jüngeren Bruder) von oben herab, und der Mann ging in sein (des Teufels) Inneres hinein.

III. Sein älterer Bruder aß Taroblättergemüse, und das Blut des jüngeren Bruders ging in das Taroblättergemüse des älteren Bruders.

Etuala ve mago, eia ki mago: „Ü, egite la hituhitu alitia e tarigu!“

E tilala, e tarila, e tamala, e tuala, egite tali.

La paga logo, e kou tali, e tuala tuga.

Eia goio pou la mata, la tavu lovoloale, eia ubia, kisia.

La tavu isasa lou lovoloale, eia ubia, kisia.

La malumalu usu, la kukuru, la kerakera, la marea lovoloale, eia ubi egiteu, karabilia.

Eia goio isa lou la tavu, eia ubia, saki molia.

La hura bakisi pu, eia goata la luma tegiteu la hituhitu.

Egite ve mago: „Ma, la basi tegatou malia!“

Egite mago: „Ale uru bakisi, etou ge ali ale tomi!“

Egite ga masagea ge igoa, eia igoa bakisi la hare la tavu. La tavu mago: „Ka!“

Egite mago: „Mutou, la paga igigo etatou alalavi, eia latiloe! Eia sotalole!“

Egite lotalo: „Eia soatale!“

Egite loata: „Eia kabiliele!“

Egite kabili: „Eia sotalole!“

Eia goio igo lou bakisi la hare la tavu.

Egite mago: „Larova egigo etatou maie? Eia sotalole!“

Egite sotalo ve mago: „Ouka, eia kabiliele!“

Der ältere Bruder sagte, er schrie auf: „Ü, die Teufel haben meinen jüngeren Bruder gegessen!“

Seine Mutter, sein jüngerer Bruder, sein Vater, sein älterer Bruder, sie weinten.

Es wurde dunkel, der Klettervogel schlug, und der ältere Bruder ging.

Als er vor der Tür (des Vogelnetzes) saß, flog ein Nashornvogel darauf zu, er fing ihn und band ihn fest.

Ein anderer Nashornvogel flog auch darauf zu, er fing ihn und band ihn fest.

Eine Menge Vögel, Tauben *(Carpophaga rubrizara)*, Papageien, kleine Papageien flogen darauf zu, er fing sie und drückte sie tot.

Es kam auch wieder ein Nashornvogel, er fing ihn und band ihn nur fest.

Es fing an ein wenig zu regnen, und er ging hinauf zu dem Hause der Teufel.

Sie sagten: „Ma, unser Wildbret duftet!“

Sie sagten: „Das ist ziemlich groß, laßt uns ihn alle zusammen essen!“

Sie wollten ihn schon ergreifen, da löste er ein wenig den Schnabel des Nashornvogels. Der Nashornvogel schrie: „Ka!“

Sie sagten: „Ihr, das Ding, das uns vorgestern gefoppt hat, ist wieder da! Es ist unten!“

Die von unten (sagten): „Es ist oben!“

Die von oben (sagten): „Es ist in der Mitte!“

Die in der Mitte (sagten): „Es ist unten!“

Er löste wiederum ein wenig den Schnabel des Nashornvogels.

Sie sagten: „Was foppt uns da so? Es ist unten!“

Die unten sagten: „Nein, es ist in der Mitte!“

Egiteu ale kabili ve mago: „Eia soatalole!“

Eia igo pagagea la hare la tavu, la tavu kakaka, la tavu ve mago: „Hahahaha!“

Egite ve mago: „Otalo!“ Egite boru, egite hele.

E ururu tegiteu la hituhitu la tavu toloa, la tahalo sohea, eia peho.

Mulimuli eia lapea la tiala hitu, eia lihoa e tarila, eia goio vepupurua, eia abi la lahia, eia alivolua la vovol'e tarila, e tarila eia mahuli, eia malulu la haro.

E tuala ve mago: „Eme giriri au, eme vuretio!“

E tarila kolia gorea la tahalo isauru, egirua goluma ali.

Egirua ali la mavo, egirua abi la sisi la liu.

Egirua magiri te la vuhu la obu, la hituhitu goata la muligiteu, egirua selua egiteu.

Egite gotalo, egite peho, egite kahuko la havi.

Isahari hele, isahari egite peho la havi.

La hura pu, egite ga goilo la muligiteu.

Egirua goio selu egiteu la sisi, egite peho, egite paru sotalo, egirua tululu egiteu la havi, egite kahuko.

Mulimuli egirua goluma, egirua ali.

Egirua veagite la valua oluma: „Amila seluti egiteu la hituhitu, egite peho!“

Kaluvuti.

Die in der Mitte sagten: „Es ist oben!“

Er löste den Schnabel des Nashornvogels ganz, der Nashornvogel schrie, der Nashornvogel sagte: „Hahahaha!“

Sie sagten: „Unten!“ Sie fielen hinunter und flohen.

Den Herrn der Teufel biß der Nashornvogel, und der Mann versetzte ihm Fußtritte, daß er starb.

Dann schnitt er den Bauch des Teufels auf, sah seinen jüngeren Bruder, badete ihn, holte Ingwer *(Zingebar zerumbet)*, spie den Körper seines jüngeren Bruders voll damit, sein jüngerer Bruder lebte auf und wärmte sich an der Sonne.

Der ältere Bruder sagte: „Du hast mir nicht geglaubt, du hast dein Fett!“

Der jüngere Bruder half den großen Mann mit Speeren zu spicken, und beide gingen nach Hause essen.

Beide aßen Taro und holten Kokosblätter.

Beide standen am Fuße eines Baumes, die Teufel gingen (daran) hinauf in ihre Wohnung, und beide zündeten sie (die Teufel) an.

Sie gingen hinunter, starben und verkohlten im Feuer.

Einige flohen, einige starben im Feuer.

Es regnete und sie gingen in ihre Wohnung hinein.

Beide gingen hinüber sie mit Kokosblätter-Bränden anzuzünden, sie starben, sie fielen hinunter, beide verbrannten sie mit Feuer und sie verkohlten.

Dann gingen beide nach Hause und aßen.

Beide benachrichtigten die Leute zu Hause: „Wir beide haben die Teufel angezündet, und sie sind gestorben!“

Es ist fertig.

3. Die beiden Brüder und die Teufel auf dem malayischen Apfelbaum *(Eugenia malaccensis)*.

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisu*.

I. *La tahalo maobe.*

La ia tilo la maobe, eia lagea, eia kama karabilia, eia tiu molia.

Eia goio isa tilo, eia tiu molia.

Eia goia laga lou, eia lagea la ia usu.

Eia lihoa isa la gaiva, eia paipati.

Eia sivutia, eia abia, eia ali kaluvua.

Eia goio maobe lou soilo, eia sivutia la gaiva.

Eia sae, eia goata la gelula, eia alalia.

La hituhitu loio lou tagogoro.

Isa uru, la vahala kakali.

Egite veala la tahalo ve mago: „Eme lugu muga!"

La tahalo veagiteu mago: „Amutou lugu muga, amutou usu!"

Egite la hituhitu egite ga lugu, egite kama vagari.

La tahalo ga lugu, eia vagari, egite boru, egite tatalua la vahala ale kakali.

Ale kakali mago: „Eau, la vahagu! Amutou tatalu moli la vahagu igo maveie?"

La tahalo goluma.

II. *E tarila, E Bera, giririri e tuala, eia ve mago: „Egite ge igo larova? Au ge kue moli egite isa, egite ge peho!"*

I. Ein Mann fischte mit dem Handnetz.

Ging ein Fisch auf das Handnetz, zog er es in die Höhe, er drückte ihn nicht tot, er reihte ihn nur auf.

Es ging einer darauf (auf das Netz) und er reihte ihn nur auf.

So zog er das Netz wieder in die Höhe... viele Fische zog er in die Höhe.

Er sah einen malayischen Apfel, der anschwemmte.

Er fand ihn, holte ihn und aß ihn ganz auf.

Er ging auch hinein (an einem Fußlauf) mit dem Handnetz fischen, und er fand einen malayischen Apfelbaum.

Er kletterte, ging auf einen Ast hinauf und aß (die Früchte).

Auch die Teufel strömten von drüben darauf zu.

Einer (von ihnen) war groß und hatte eine Fußwunde.

Sie sprachen zu dem Manne und sagten: „Du, schüttle zuerst!"

Der Mann sagte ihnen: „Schüttelt ihr zuerst, ihr seid zahlreich!"

Die Teufel schüttelten, aber sie waren nicht stark.

Der Mann schüttelte und er war stark, sie (die Teufel) fielen und traten auf die Fußwunde (des großen Mannes).

Der Wunde sagte: „O weh, mein Bein! Warum tretet ihr denn nur auf mein Bein?"

Der Mann ging nach Hause.

II. Sein jüngerer Bruder, E Bera, glaubte dem älteren Bruder nicht und sagte: „Was würden sie tun? Ich würde sie gleich schlagen, daß sie stürben!"

E tuala veiale mago: „Eme galigeli tugu gabuto!"
Eia goio tuga, eia goio maobe.

Eia lagea la ia, karabilia, eia lagea lou, karabilia.

La gaiva patitala lou, eia logoa, eia alia.

Eia goio maobe lou soilo, eia lagea, karabilia.

Eia lihoa la gaiva, eia sae, eia goata alali oata la gelula.

La hituhitu loio usu, egite goata, egite sae soata te la gaiva.

La tahalo oata pou.
La hituhitu veial'E Bera, eia ge lugu, eia kama vagari.

Egite la hituhitu lugu, egite vagari.
E Bera boru, eia goilo la ilola tahalo ale uru, la vahala kakali.

III. *E tuala ali la ilili, la gasosol'e tarila tubu te la ilili.*

Eia ve mago: „'Tila, E Bera la hituhitu alitia!"
La paga mamaga, e tuala goio maobe, eia lagea la ia, eia tiu molia, eia goio laga lou, eia lagea tiua.

La gaiva pati, eia goio alia.

Eia goilo maobe lou.

Der ältere Bruder sagte ihm: „Geh' morgen mal versuchen!"
Er ging fort und ging mit dem Handnetz fischen.
Er zog einen Fisch hoch und drückte ihn tot, er zog wiederum einen hoch und drücke ihn tot.
Ein malayischer Apfel schwemmte auch daher, er fischte ihn auf und aß ihn.
Er ging auch hinein (an einen Flußlauf) mit dem Handnetz fischen, er zog einen (Fisch) hoch und drückte ihn tot.
Er sah einen malayischen Apfelbaum, er kletterte und ging hinauf essen oben auf einem Ast.
Da (kamen) von drüben viele Teufel, sie gingen hinauf und kletterten oben auf den malayischen Apfelbaum.
Der Mann oben saß.
Die Teufel sagten dem E Bera er solle schütteln, aber er war nicht stark.
Die Teufel schüttelten, und sie waren stark.
E Bera fiel hinunter und ging in das Innere des großen Mannes hinein, der eine Fußwunde hatte.
III. Sein älterer Bruder aß Taroblättergemüse, und das Blut des jüngeren Bruders traf in das Taroblättergemüse.
Er sagte: „Mutter, die Teufel haben E Bera gegessen!"
Es wurde hell, der ältere Bruder ging mit dem Handnetz fischen, zog einen Fisch hoch und reihte ihn nur auf, und wenn er wieder einen hochzog, zog er ihn hoch und reihte ihn auf.
Ein malayischer Apfel schwemmte an, er ging hin und aß ihn.
Er ging hinein (an einen Flußlauf) und fischte wiederum mit dem Handnetz.

Eia sivutia la gaiva, eia goata sae, eia goata ali.

Eia mata soio, la hituhitu sibitala.

Egite la hituhitu sae, egite goata veiala, egite mago: „Eme lugu gauto!“

Eia ve mago: „Amutou lugu, amutou usu!“

Egite lugulugu, egite kama vagari.

Eia goio lugu, egite boru.

Eia laoa la tahalo la vahala kakali, eia kueia, eia peho.

Eia olo la magoro la hitu, eia lihoa e tarila poupou oio la tiala hitu.

Eia gavurasivolu e tarila la lahia, eia vepupurua, eia malulu te la haro, la vovola vagari, eia goio veiale e tarila: „Eme giririau, eme vuretio!“

Egirua tuga, egirua goluma.

E tilala meral' E Bera mago: „Eme bisi, eme giriri? Eme ukati hele!“

Er fand einen malayischen Apfelbaum, er kletterte hinauf und aß oben.

Er sah hinüber, und die Teufel kamen daher.

Die Teufel kletterten, sie gingen hinauf und sagten zu ihm: „Versuche zu schütteln!“

Er sagte: „Schüttelt ihr, ihr seid zahlreich!“

Sie schüttelten und schüttelten, aber sie waren nicht stark.

Er schüttelte und sie fielen hinunter.

Er ergriff den Mann mit der Fußwunde und schlug ihn, daß er starb.

Er schnitt die Brust des Teufels auf und sah seinen jüngeren Bruder dort im Bauche des Teufels sitzen.

Er spie seinen jüngeren Bruder voll mit Ingwer, badete ihn, wärmte ihn an der Sonne, daß sein Körper stark wurde, und sagte dem jüngeren Bruder: „Du hast mir nicht geglaubt, du hast dein Fett!“

Beide gingen fort nach Hause.

Seine Mutter stellte E Bera zur Rede und sagte: „Du bist klein, und glaubst nicht? Lauf nicht wieder fort!“

H. E Visu-Sagen.

1. *E Visu.*

La tahalo isa ubi la ia, eia lihoa E Visu, ale la hitu.

La tahalo goilo la hova la obu.

E Visu eia asasoa la tahalo, eia ve mago: „La basi taku malia!“

La tahalo oilo la hova la obu, E Visu ogala.

E Visu eia ga lao soilo, la tahalo ubi la limala.

E Visu visikililia.

La tahalo loilo veala mago: „Murakahea, goma, lau lou!“

1. *E Visu* bedrängt den Fischer im hohlen Baum.

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisu.*

Ein Mann speerte Fische und sah den Teufel E Visu.

Der Mann ging in einen hohlen Baum.

E Visu roch den Mann und sagte: „Mein Wildbret duftet!“

Der Mann war in dem hohlen Baum, E Visu draußen.

E Visu faßte hinein, und der Mann schlug ihn auf die Hand.

E Visu schüttelte sie vor Schmerz.

Der Mann von innen sagte: „Du hast dein Fett, komm, faß nochmals!“

Mulimuli E Visu lau soilo lou, la tahalo ubi lou.

E Visu visikililia lou, eia ve mago: „Ü, la limagu, la limagu! Eme igoti au mave?“

Mulimuli e kou tali.

La tahalo loilo veia la hitu: „Taumetió talitió!“

E Visu ve mulimulia: „Taume taiti talitió!“

La paga mamaga, E Visu ule la malu.

La tahalo goio ubi la malu, goio gutua, la havi alia, eia kahuko.

Eia goluma la mautu, eia veagite la vulua, eia ve maie: „E Visu isasa igo baratiau!“

La valua ve maie: „Eme ubi la ia sove?“

Eia ve mago: „Eau ubi la ia sotalo, eau lihoa E Visu pigi.

Eau goilo la hova la obu, E Visu lautavuau, eau ubia, eia visikililia la limala.“

Mulimuli la valua loloa.
Kaluvuti.

Darauf griff E Visu wieder hinein und der Mann schlug wieder.

E Visu schüttelte sie (seine Hand) wieder und sagte: „Ü, meine Hand, meine Hand! Wozu hast du mich so zugerichtet?“

Dann schlug der Klettervogel *(Philemon coquerelli).*

Der Mann von innen sagte dem Teufel: „Für dich hat der gesungen?“

E Visu sprach ihm nach: „Auch für dich hat der da gesungen?“

Es dämmerte und E Visu nahm die Gestalt eines Vogels an.

Der Mann speerte den Vogel, briet ihn, das Feuer verzehrte ihn und er verkohlte.

Er (der Mann) ging nach Hause, benachrichtigte die Leute und sagte: „Ein E Visu hat mich bedrängt!“

Die Leute sagten: „Wo hast du denn Fische gespeert?“

Er sagte: „Ich speerte unten Fische, da sah ich E Visu daher fliegen.

Ich ging in einen hohlen Baum hinein, E Visu griff nach mir, ich schlug ihn und er schüttelte vor Schmerz seine Hand.“

Nachher wußten es die Leute.

Es ist fertig.

2. *E Visu.*

La tahalo isasa, la tavile isasa egirua tatuga la gauru.

E Visi pigi, egirua abi la mota.

Eia lovo loio, ga igo egirua.

E Visu masagea ga ali egirua.

E Visu magiri te la obu, egirua kisitolea E Visu la obu, kisia, kisia, eia peho.

Egirua tuga goluma te la mautu, egirua veagite la valua, egirua ve

2. Der schöne *E Visu.*

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisu.*

Ein Mann und eine Frau wandelten auf dem Wege.

E Visu flog daher und beide nahmen ein Tau.

Er flog von drüben her und belästigte beide.

E Visu wollte die beiden essen.

E Visu stand an einem Baum, beide banden E Visu an dem Baum fest, banden ihn und banden ihn, bis er starb.

Beide gingen nach Hause ins Gehöft, beide benachrichtigten die Leute

mago: „E Visu isasa amila kisitolea te la obu!“

La paga mamaga egirua goio lihoa E Visu te la obu.

EVisu la tahalo, eia terkidi sesele.

Egite lulua, egite pulia soluma la mautu, egite oua — eia ule tahalo mai etatou — egite oua, eia mahuli lou.

Eia gorivo vulalai, eia goluma, eia golau la mago.

Egite velegelege la mago, eia abi la tiliu, eia golau loso, eia pou moli otala la ilola mago.

La ia isa polo la balila, eia abia tiua.

Mulimuli isaisasa la balila, eia tiua la iála la tiliúla úsu.

Egite oilo egite papaia olau, egite mago: „Mutou, la tahalo soveiti?“

Egite magó: „E bogéa sogómua, kamutia!“

Egite vasigologolo, egite karutu, E Visu goilo la parava.

Egite lihovutia, egite karutuleia, egite mago: „Eme igoa mave la iale?“

Eia ve mago: „Eau pou moli otalo la ilola mago, la ia isa polo, eau tiua.“

Eia goluma la mautu, vetabarigiteu la valua la ia, eia gorivo, galigeli eia gorivo lou.

Eia samura egirua la tahalo m'e rutula.

E samurela la tavile isa, eia abiela la mavo.

und sagten: „Einen E Visu haben wir an einen Baum gebunden!“

In der Dämmerung gingen beide hinüber, E Visu an dem Baum zu sehen.

E Visu war ein Mann (geworden) und war sehr schön.

Man band ihn los, nahm ihn mit nach Hause ins Gehöft, wärmte ihn über dem Feuer — er hatte Menschengestalt wie wir — sie wärmten ihn über dem Feuer und er lebte wieder auf.

Er ging in die Pflanzung arbeiten, wohnte im Hause, und ging zum Meeresufer.

Während sie sich am Meere vergnügten, nahm er die Fischschnur, tauchte am Ufer unter und setzte sich ganz in das Innere des Meeres.

Kam ein Fisch in seine Nähe, nahm er ihn und reihte ihn auf.

Nachher reihte er jeden auf, der in seine Nähe kam, und die Fische an seiner Schnur wurden zahlreich.

Die vom Dorfe suchten ihn am Ufer und sagten: „Ihr, wo ist der Mann hingekommen?“

Sie (die am Ufer Sitzenden) sagten: „Ein Krokodil hat ihn verschluckt, gefressen!“

Sie logen, und sie waren erstaunt, als E Visu ufereinwärts ging.

Sie fanden ihn, sie erstaunten über ihn und sagten: „Wo hast du diese Fische her?“

Er sagte: „Ich setzte mich ganz in das Innere des Meeres, und wenn ein Fisch kam, reihte ich ihn auf.“

Er ging nach Hause zum Gehöft, teilte unter die Leute Fische aus, ging in die Pflanzung und am folgenden Tage ging er wieder in die Pflanzung.

Er diente dem Manne und dessen Gattin.

Seine Herrin gab ihm Taro.

Eia soukama kamamutea, eia sogomu molia.

E samure la meratotoloe la: „Eme alia gagi la mavo, eme kama vulalai!“

La vovola tahalo mahela, eia ule hitu lou, eia lovo sorivo la hitu.

Kaluvuti.

3. *E Visu.*

La tahalo isasa sae la liu la logo.

Eia sae goata la veve la liu, pou, eia balu la liu, eia sakia.

Mulimuli E Visu isasa lovo loio goio la liu.

Egirua pou, egirua vetatahi.

E Visu ve maie: „E meriele?“

La tahalo ve ale E Visu mago: „E meriele?“

E Visu eia mago: „Eau E Visu!“

La tahalo ve mago: „Eau la tahalo!“

E Visu veia la tahalo: „E tabaragu, eme lovo muga!“

La tahalo tou. Mulimuli la tahalo veiala E Visu: „E tabaragu, eme lovo gauto soio!“

Mulimuli la tahalo abiela la kukuru la liu.

E Visu lovo, la tahalo pigi la liu la holola E Visu.

E Visu paru sotalo la magasa, la tahalo ve mago: „Tiele mutou otalo! Eau pigitalu te la holol'E Visu la liuele, eia lati gotatalole!“

Egite la valua hagolo, egite mago: „Soveiti?“

La tahalo ve mago: „Eia latiele, otalotie! Amutou koikope la mata, amutou ubia la tahalole!“

Er kaute sie nicht, sondern verschluckte sie nur.

Seine Herrin fuhr ihn an: „Du ißt so schnell die Taro und arbeitest nicht!“

Der Mann schämte sich, nahm wieder Teufelsgestalt an und flog zur Teufelswohnung.

Es ist fertig.

3. Der fliegende *E Visu.*

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora.*

Ein Mann kletterte eines nachts Kokosnüsse.

Er kletterte hinauf in den Blattwinkel der Kokospalme, setzte sich, pflückte Kokosnüsse und band sie zusammen.

Da kam ein E Visu von drüben geflogen und ging auf die Kokospalme.

Beide saßen und fragten einander.

E Visu sagte: „Wer bist du?“

Der Mann sagte zu E Visu: „Wer bist du?“

E Visu sagte: „Ich bin E Visu!“

Der Mann sagte: „Ich bin ein Mann!“

E Visu sagte dem Manne: „Mein Freund, fliege du vor!“

Der Mann wollte nicht. Dann sagte der Mann zu E Visu: „Mein Freund, fliege du einmal da hinüber!“

Dann nahm sich der Mann einen Bund Kokosnüsse.

E Visu flog, und der Mann warf die Kokosnüsse auf den Hals des E Visu.

E Visu fiel hinunter auf die Erde, und der Mann sagte: „Wohlan, ihr unten! Ich habe dem E Visu Kokosnüsse auf die Schulter geworfen, er ist hier hinuntergegangen!“

Die Leute wachten auf und sagten: „Wo ist er hin?“

Der Mann sagte: „Da ist er, da unten! Macht die Türe auf, und speert den Mann da!“

Egite abi la gatá, egite gogala ubia, egite gorea, eia mataparapara.

Mulimuli egite isua la havi, egite taua sotalo la havi E Visu, eia kahuko.

Egite taroa la obula, eia kahuko mororomoro.

Kaluvuti.

Sie holten die Speere, gingen hinaus ihn zu speeren, spickten ihn mit Lanzen, so daß er ganz durchlöchert war.

Dann zündeten sie ein Feuer an, warfen E Visu ins Feuer hinunter, und er verkohlte.

Sie häuften Holz auf und er verkohlte ganz und gar.

Es ist fertig.

4. *E Visu.*

La tahalo isasa ubi la ia.

La tahalo lihoa, eia bulivulo tugua la uaga, eia goilo te la ilo la uaga.

E Visu pepesi, eia loilo salaroboroboa.

Egirua igo molia, igo molia.

E kou tali.

Eia loilo ve mago: „Taumeti tailitio?“

E Visu ve mago: „Tegeakuti taitalitio?“

La tahalo ve mago: „Tegeaku taitalitiele!“

La paga mamaga. E Visu lovo, la tahalo boleahatatagea, eia gogala, eia ubi E Visu soata, la gata tetala kama tubu.

E Visu hele, eia gilogilo E Visu mago: „La hitume, la basolome, la vorame, eme gomai igo larova!“

E Visu tuga, la tahalo lou tuga soluma.

4. *E Visu* und der Mann in dem Einbaum.

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora.*

Ein Mann speerte Fische.

Der Mann sah ihn (den E Visu), stülpte einen Einbaum um und verkroch sich in das Innere des Einbaumes.

E Visu grub die Erde auf, er von innen glättete sie wieder zu.

So taten beide immer fort und immer fort.

Da schlug der Klettervogel *(Philemon coquerelli).*

Er von drinnen sagte: „Für dich hat der da gesungen?“

E Visu sagte: „Für mich hat der da gesungen?“

Der Mann sagte: „Für mich hat er gesungen!“

Es dämmerte. E Visu flog, der Mann hob ihn auf (den Einbaum), ging hinaus und speerte nach E Visu oben, aber sein Speer traf nicht.

E Visu floh, er (der Mann) schimpfte auf E Visu so: „Ein Teufel bist du, ein böser Geist bist du, ein Bösewicht bist du, warum kommst du hierher!“

E Visu ging fort, auch der Mann ging nach Hause.

5. *E Visu vibilibili.*

La tahalo ilua, egirua ubi la ia, isa beisi, isa uru.

5. Der kämpfende *E Visu.*

Erzählt von *E Tautele* aus *E Makasili.*

Es waren zwei Männer, beide speerten Fische, einer war klein, der andere groß.

Egirua ubi la ia, ubi, ubi, isasa ubi ale isasa, isa ubi ale isasa.

Egirua tuga, egirua vibolebolela, mulimuli egirua goio.

E Visu pigi, eia hiloegirua. E Visu mago: „Amulua eriele?“

Egirua mago: „Amilua!“

Eia ve mago: „Amulua ge hele gagie! Etatou ge vibili!“

Isasá egirua me E Visu vibili muga, isasá pou muga.

Egirua me isasa goio vibili, la tahalosa pou muga.

Egirua vibili moli.

La paga mamaga.

E Visu ule e totoko.

Mulimuli E Visu ve agirua mago: „Amulua umalati bilibili au!“

Egirua mago: „Ka, eme sosoko amilua, amilua ge kueme gagie!“

Mulimuli E Visu ule e totoko, mulimuli egirua kueia, mulimuli egirua isua la havi, egirua gutua, eia kahuko, eia sasae.

Beide speerten Fische, speerten und speerten, der eine speerte für den anderen, der andere für den einen.

Beide gingen weg, händigten sich gegenseitig (die Fische) aus und gingen dann beide hinüber.

E Visu flog daher und sah beide. E Visu sagte: „Wer seid ihr beide?“

Beide sagten: „Wir beide!“

Er sagte: „Wollt ihr beide euch gleich scheren! Laßt uns ringen!“

Einer rang mit E Visu zuerst, der andere setzte sich noch.

Der andere ging mit ihm ringen, der erste Mann setzte sich noch.

Zwei rangen beständig.

Es dämmerte.

E Visu nahm die Gestalt des schwarz-weißen Klettervogels *(Centropus ateralbus)* an.

Darauf sagte E Visu den beiden: „Werft mich ja nur nicht nieder!“

Die beiden sagten: „Ka, du hast mit uns beiden angefangen, wir schlagen dich gleich zusammen!“

Dann nahm E Visu die Gestalt des schwarz-weißen Klettervogels an, dann schlugen ihn beide, dann zündeten beide ein Feuer an, beide brieten ihn, er verkohlte und schmorte.

Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique Occidentale).

Par le P. EUGÈNE STRUB, des Missionnaires de Lyon, Baro, Nigeria.

(Fin.)

Deuxième Partie: La syntaxe.

Chapitre VIII: Les accents dynamique et tonique.

34. Suppression et modification d'accents.

A. Deux règles générales.

L'élision de certaines voyelles et l'euphonie du langage ont pour conséquences la suppression d'un certain nombre d'accents dynamiques trop encombrants et une modification dans les accents toniques. Ces changements se font d'après les deux règles générales suivantes:

a) Dans un même mot il ne peut y avoir deux accents dynamiques sur deux syllabes consécutives.

b) Le génie de la langue veut un accent tonique bas sur la dernière syllabe d'un mot partout où nul empêchement grammatical ou euphonique ne s'y oppose.

B. Application aux noms simples bisyllabaires.

Comme la plupart des mots simples de la langue sont composés de deux syllabes, il peut y avoir les combinaisons suivantes:

a) Accent dynamique sur la première syllabe de deux mots unis,

b) accent dynamique sur la deuxième syllabe du mot initial et sur la première du mot final,

c) accent dynamique sur la deuxième syllabe des deux mots,

d) accent dynamique sur la première du mot initial et sur la deuxième du mot final.

Dans la combinaison *a*, chaque mot garde son accent s'il n'y a pas d'élision; si la dernière voyelle du premier mot est élidée ou forme diphthongue avec la première du mot suivant, l'accent dynamique est gardé au mot qu'on veut faire ressortir:

ọ́thạ̀ sang, *égbè* corps, *ọ́thạ̀égbè* sang du corps. *ìkò* maison, *óyà* quelqu'un, *ì'kòóyà* maison de quelqu'un. *ẹ̀dẹ* pays, *okwí* en haut, *ẹ̀dẹọ́'kwì* pays d'en haut. *óví* fils, *ógiè* roi, *óviógiè* fils de roi. *óvióʼgiè* le fils d'un roi, le fils du roi. *úgwà* os, *óbò* bras, *úgwóbò* l'os du bras. *óthà* arbre, *ógwà* forêt, *óthọ́'gwà* arbre de forêt.

La syllabe finale reçoit un accent bas; l'initiale, un accent haut:

ófià peau, *òke* mouton, *ófiọkè* peau de mouton; *amẹ* eau, *okú* mer, *ámokù* eau de mer.

Dans la combinaison *b*, les deux voyelles du milieu s'agglomèrent en une diphthongue où l'euphonie fait prévaloir tantôt l'une tantôt l'autre. Tout semble dépendre de la supériorité que la force des voyelles donne à l'une sur l'autre:

ọ̀màdạ́ fez, *ógiè* roi, *ọ̀màdạ́ógiè* le fez du roi. *ikẹ́* crapauds, *ósimi* fleuve, *ikẹ́ọ́'simi* crapauds du fleuve. *omí* puits, *amẹ* eau, *omíämè* puits à eau. *egbọ̀ẹ́'va* deux vingtaines.

L'abaissement du ton de la dernière voyelle a lieu généralement.

Dans la combinaison *c*, le premier nom garde son accent dynamique; les deux voyelles du milieu forment une diphthongue, à moins que la deuxième ne se supprime; la voyelle finale perd son accent dynamique et prend quelquefois un accent tonique bas:

ukpą́ trompette, *ǫba* roi, *ukpą́ǫba* la trompette du roi; *egbǫ́gbe* 10×20 *(ògbǭ, igbe)*. *omi* puits, *egé* montagne, *omīēgè* le puits de la montagne.

Dans la combinaison *d*, les deux mots gardent leur accent dynamique; les deux voyelles du milieu forment diphthongue, à moins que l'une des deux ne soit supprimée:

úwè vingtaine, *itī* neuf, *úwòtī* neuf vingtaines; *úgiè* chemin, *ègē* montagne, *úgiēgè* chemin de montagne.

35. Substitution d'accent.

Cette substitution consiste à transporter sur la voyelle élidante, un ou plusieurs accents de la voyelle élidée. Elle a lieu dans les mots employés fréquemment où l'usage a rejeté tout ce qui n'est pas absolument indispensable:

ǫgbǭ vingt, *èva* deux, *egbò'va* deux vingtaines. L'*ǭ* d'*ǫgbǭ* en élidant, l'*è* de *èva* s'en approprie l'accent tonique.

Le même fait se remarquer dans beaucoup de noms de nombres:

ǫgbǭ élà, egbǫ́là. *ǫgbǭ édie, egbǫ́die.* *égbè' isè, igbé'sè.* *égbè ésà, igbé'sa.*

Dans ces deux derniers exemples, la seconde syllabe d'*égbè*, en élidant la première des mots suivants, leur emprunte leurs deux accents dynamique et tonique.

36. Accents du nom complément directe.

Un nom complément direct du verbe a toujours l'accent haut sur la première syllabe et l'accent bas sur la finale:

ǫ gb'ǫ́yà il tue quelqu'un
ǫ sēégè' il gravit la montagne
ǫ gb'íkè' il tue des crapauds
ǫ́ kuélami il chasse du gibier
ǫ́ toédi il cueillit un régime de palme
ǫ́ kpēúkpą́ il sonne la trompette

On voit que dans ces exemples, le passé défini et le présent n'ont d'autres signes distinctifs que les accents du pronom sujet.

Chapitre IX: Les noms.

37. Formation des noms.

A. Pour dériver un nom d'un verbe, celui-ci doit être précédé d'un des préfixes *a, e, e, i, ǫ, o, u* à accent tonique haut. Le radical du verbe reçoit un accent tonique bas; l'accent dynamique se pose généralement sur la première syllabe. C'est, en un mot, mettre le verbe au passé défini qui en est la forme primitive:

kia marcher, *ókià* marche, *ǫ́kiǫ̀* marcheur. *lúfà* malverser, *álúfà* malversation, *ǫ́lúfà* homme qui se livre à des malversations. *mǭ* posséder, *ǫ́mǫ́loà* (celui qui les possède) possesseur, seigneur. *wégè* forniquer, *ówégè* fornication, *ǫ́luówégè* fornicateur. *gbą* penser *ùgbą́* pensée, esprit, intelligence. *rī* mettre à portée de la main, dompter, *árì* trousse, *ǫ́riélàm(i)* dompteur, *ǫ́riémurì* éle-

veur, *ǫ́riégumà* esclavagiste. *vă* retentir, *ávà* tonnerre, fusil. *dā* voler dans l'air, *idā́dà* fil de la vierge, *idā́dąēthā* flammèches. *dè* tomber, *idé́'dè* ruines, *idé́'ko* ruines d'une maison. *dóbǫ̀* se tromper, *idó́'bò* mégarde. *mémę̀* être fou, *émēmę̀* folie, *ǫ́mémę̀* fou. *ko* fonder, *ǫ́kò* fondateur, *ikò* maison, *ékò* nid. *bǫ* consulter un fétiche, *ébǫ̀* oracle. *mę* faire du bruit, *ómè* bruit, *ǫ́mómè* faiseur de bruit. *khǭ* viser, *ékhǫ̀mi* cible. *khǭ* combattre, *ókhǫ̀* combat, *ákhò* champ de bataille. *gbĕ* tuer, *ógbè* chasseur, vainquer, *úgbè* assassinat, *ǫ́gbúgbè* assassin. *fufu* souffler, *áfufu* vent. *gwę* dormir, *ógwę̀* sommeil, *ǫ́gwógwę̀* dormeur. *ǫ́ónà* rêver *évǫ́nà* rêve, songe, cauchemar. *susu* être répugnant, *ísusu* répugnance, dégoût. *pi* agiter, *épì* bourrasque, orage, tempête. *bi* être obscur, *ébi* nuit, ténèbres, obscurité.

B. Si le verbe est composé de plusieurs mots, l'accent tonique vient vers le ton moyen à la finale:

kpāóbǫ̀ prêter main forte, *úkpàóbǫ* rescousse *eh'égbètò* s'entreheurter, *áthégbèto* heurts. *gbáyàyà* massacrer *ágbàyàya* massacre.

38. L'emploi des préfixes.

L'emploi des préfixes n'est pas facultatif, l'usage en est l'arbitre. Cependant on peut tracer quelques règles générales.

A. L'opérateur (celui qui fait l'action exprimée par le verbe) est doté ordinairement du préfixe *ǫ* pour le singulier, *e*, *i* pour le pluriel.

B. L'opération elle-même reçoit le préfixe *o*, *ę*, *a*, si elle se présente à l'esprit comme acte unique; *e*, *i* si elle est composée d'actions multiples:

ǫ́kià marcheur, *ékià* pl.; *ókią* marche, *ikia* pl.; désigne aussi une mouche. *ébi* ténèbres. Ce mot présente l'idée d'un grand nombre de masses plus ou moins noires.

C. Les noms de lieu se forment par l'emploi de l'adverbe *ere* lieu ou:

é'rāzakhǫ̀	(lieu où l'on combat)	champ de bataille
é'rāzanā́khè	(» » » cuis)	cuisine
é'rāzadoā́kì	(» » » marche)	marché
é'rāzagbé́'vę̀	(» » » joue)	salle, place de jeu
é'razavé'làmi		théâtre d'une curée
é'razagbū́gbè		théâtre d'un crime
é'razagwę́'zò		tribunal

D. Les noms d'instruments se forment avec les mots *'émè ā thę* la chose que l'on prend pour:

é'māthęwó'dę̀	(ce qu'on prend pour fermer)	clef, serrure
é'mathęvuè		couvercle, couverture
é'māthękekā́kpukpǫ̀		plume, papier, encre, écritoire
é'māthękià		canne, béquille, voiture
é'mathęmǫ́'bę̀		outils ou matériaux à bâtir

39. L'apposition.

Elle s'obtient par l'intercallation d'un *n* entre les deux noms:

Mon frère le roi *t'yǫkpà mę n'ǫ́gie.* Ma sœur *t'yǫkpà mę n'ǫ́gǫmǫ́'sì.* (Celle de la même mère fille.)

Chapitre X: Les adjectifs.

40. Formation des adjectifs.

a) Les adjectifs se forment en doublant le verbe d'où ils dérivent. Ils se placent après le nom:

ye'ye vagabonder, *ye'ye-ye'ye* vagabond. *yo'go* pourrir, *yo'go-yo'go* pourri. *ke'na* se corrompre, *ke'na-ke'na* corrompu. *su'mi* être bon, *su'mi-su'mi* bon. *yege* se frelater, *ye'ge-ye'ge* frelaté. *me'de* s'amollir, *me'de'-me'de* mou, flasque. *rũ'gu* se débander, *rũ'gu-rũ'gu* débandé, ébouriffé. *tsa'ka* se dépareiller, *tsa'ka-tsa'ka* dépareillé, désordonné. *pu'thu* frétiller, *pu'thu-pu'thu* frétillant. *fugu* se cicatriser, *fu'gu-fu'gu* plein de boutons qui se cicatrisent. *efui medẹ-medẹ* de la chair flasque. *ápiámi pu'thu-pu'thu* oiseau frétillant.

b) Un certain nombre d'adjectifs formés de monosyllabes doublés ne semblent dériver d'aucun verbe. Ce sont probablement les adjectifs primitifs qui ont fourni le modèle pour mouler les autres. Ils se joignent au nom au moyen de la syllabe *ni*:

ọyà ni kẽ'kẽ un homme petit
a'gbo ni tẽ'tẽ un monde éternel
uwẹ́thẹ ni gõgõ un couteau mis en évidence
ato ni gẽ'gẽ un temps doux
égbè ni fe'fẹ un corps avantageux
ato ni fẽ'fẽ un temps clair

c) Quelques adjectifs ont été formés par la juxtaposition de deux verbes différents (verbes perdus aujourd'hui pour la plupart). Ils se joignent au nom par *ni*:

òtõ ni põ'thõ de la terre humide (*põ* froid, *thõ* suinter). *ato ni mõthõ* du temps humide. *owa ni fiá'ta* une chambre propre (*fiā* frotter, *ta* briller). *òmi' ni gó'do* un puits profond. *úkpakui ni pẹ́thẹ* un morceau de fer applati.

Il y a bien le verbe *godo* «devenir profond», et *pẹthẹ* «applatir»; mais ce sont plutôt des dérivés de ces adjectifs, parce que les verbes primitifs de la langue sont tous des monosyllabes.

d) Un grand nombre de noms et de participes sont employés comme adjectifs. Ils se placent avant ou après le mot qu'ils qualifient selon leur sens et l'usage:

udọ masse
avi le petit de...
ókụmi un estropié
údudùmi noirceur
óbè mal
ógbòmi quelque chose de neuf
oṵẽ'ṵẽ autre chose
okpo (nom perdu)
gẹgẹ être maladif
kẽkẽ petit
tọtọ être fort
kọkọ être gros
ú'dẽgè' grande montagne, pl. *i*...
á'viubé'ne une petite calebasse, pl. *i*...
ó'kụm'ó'bò un bras estropié, pl. *e*...
ú'dudùm'ọ'yà un homme laid, pl. *i*...
é'ssiébè des esprits malins
é'm'égbòmi des ignames nouvelles
á'gb'avẽ'vè l'autre monde, pl. *e*...
ókpókọ̀ grande pirogue, pl. *e*...
ú'gẹgẹm'ó'mọ̀ enfant maladif
ú'kẽkẽm'ámẹ̀ un peu d'eau
ú'tọtọm'ó'thà un arbre solide
ú'kọkọm'ó'bọ̀ un gros bras

41. Adjectifs-verbes.

Ce sont des adjectifs qui se traitent par conjugaison comme les verbes. Ils sont très nombreux:

ṣumi être bon
mi être doux
khekhe être aigre
gọdọ être profond
biẽ être noir
bu être nombreux
nuã être long
ọ sṵ'mimi c'est bon, bien
éw'é' mimi le miel est doux
ániò ọ́ khèkhèmi le vin est aigre
omí ọ́ gòdòmi le puits est profond
ọyà nọ biẽ' un homme noir
má' bùmi nous sommes nombreux
ọ ká' nuãmi ce serail long

siɛ̄ être petit
kọkọ être gros
gié·gè être haut
lɛmi être spacieux
fu être enflé
luɛ être mûr
punọ être affable
ti être bouillant
thu être gras
kwa être maigre
tọ́tọ être fort
gɛ́gɛ être maladif
gwā être malade
gwā être défendu

ú siɛ̀mi tu est petit
óthà nɔ́ kòkò un gros arbre
egɛ́ nɛ́ giègè une haute montagne
ówà nọ lɛ́mi une chambre spacieuse
ób'ɔ́ fùmi la main est enflée
ɛ́ á luɛ ils ne sont pas mûrs
ɔ́ pùnò il est affable
ọ tɪ́mi c'est bouillant

42. Comparation des adjectifs.

a) Le comparatif s'établit par le mot *nɛ* «passer»; le superlatif par *nɛ la*:

Il est plus grand *ọ lɛ́mi nɛ*, il est plus petit que moi *ọ siɛ́ nɛ mɛ*, il est plus petit que toi *ọ siɛ́ nɛ̄*, il est plus petit que lui *ọ siɛ́ nọ*, il est plus petit que vous *ọ siɛ́ nɛ ụa*, c'est le plus gros *ọ kọkọ nɛ́ la*, c'est le plus haut de tous les arbres *ɔ̀ giégè n'éthà kpo.*

b) «Très» se rend par *yɔ̄* à la fin de la proposition:

am'ọ pɔ́ yɔ̄ l'eau est très froide.

c) «Meilleur» fait *sụmi nɛ*; «pire» *sórɔ̀nɛ*. «Le meilleur» fait *sụmi nɛ la*; «le pire» *sórɔ̀nɛ la.*

d) «Mieux» se traduit par *lɛ̄...nɛ*; «pis» par *sórɔ̀nɛ*:

ọ lɛ̄ gbákanià nɛ il travaille mieux, *ọ gbákanià sórɔ̀nɛ* il travaille pis, *ọ lɛ̄ gbákanià nɛ la* il travaille le mieux, *ọ gbákanià sórɔ̀ nɛ la* il travaille le pis.

e) «Moindre» et «moins» sont rendus par *siɛ̄nɛ*; «le moindre», «le moins» par *siɛ̄ nɛ la*:

Sa taille est moindre *égb'ɔ̀ ọ siɛ́nɛ*, il me donne moins *ọ th'émè siɛ́ nɛ ya mɛ*, c'est le moindre ou le moins *ọ siɛ́ nɛ la*, il me donne moins qu'à toi *ọ th'émèsiɛ́ nɛ ya mɛ nɛ́*.

f) «Tant mieux» *ọ sụ nɛ*; «tant pis» *ọ sórɔ̀ nɛ*:

Plus il va vite, mieux il est *eb'ọ niánià nɛ in'ọ súmi nɛ* (comme il est plus rapide, ainsi il est mieux).

43. Diminutifs.

a) Le mot *áviè*, pl. *íviè*, placé devant un substantif, le met au diminutif. Si on les fait précéder de *ukpu*, pl. *ikpi*, le diminutif en est encore diminué:

élàmi bêtes, *íviélàmi* bestioles, *ikpí'viélàmi* petites bestioles; *ọgọmɔ̀* garçon, *áviọgọmɔ̀* garçonnet, *úkpá'viọgọmọ* petit garçonnet.

b) okpo, pl. *e*, devant un nom le grandit et traduit notre préfixe «archi»; *udo* placé devant *okpo* y surenchérit:

ómemè fou, *ó'kpómemè* archifou, *údó'kpómemɛ* grand archifou; *ọyà* homme, *ókpọyà* surhomme, *údó'kpọyà* grand surhomme; *egɛ́* colline, *ó'kpēgè* mont, *údó'kpēgè* montagne.

44. Substantivation des adjectifs.

Les adjectifs *ọni* et *ọ'nā*, qui semblent être des dérivés de l'adjectif démonstratif *ọ'na*, sont employés des fois comme article devant les adjectifs

tenant la place d'un nom, et pour traduire «de» devant les noms de pays, de villes, de rivières, etc.:

Voici le petit *ọni ké'kē kh'ọ́nà*, voilà le grand *ọnọ kwá' kh'ona*, donne-moi la profonde *th'oni gó'dọ ya mẹ*, appelez l'homme d'Ibie *wegi' ọ'nā Ibiè*, le roi d'Edo *ọbā'nādò (ọbā' ọ'na Édò)*.

45. L'accord des adjectifs avec le substantif.

a) Les adjectifs à consonne, comme lettre initiale, sont invariables; invariables aussi ceux qui sont formés de plusieurs mots.

b) Les adjectifs qui se placent avant le nom s'accordent avec lui au pluriel:

ó'kụm'ọ'yà homme estropié, pl. *é'kụm'ä'yà*; *ú'dówà* une grande maison, pl. *ï'déwà*.

c) Les adjectifs placés après le nom s'accordent avec lui en prenant la même lettre initiale au singulier et *i* ou *e* au pluriel:

ọy'obé un homme méchant, *ay'ebè* des hommes méchants, *agu abè* un caractère méchant, *úlum'obè* de mauvaises herbes (*u* veut *o*), *im'ebè* une méchante ferme (*i* veut le pluriel), *éssi ẹbè* un esprit malin, *ä'li m'ä'bè* ou *ä'lim'é'bè* de mauvais revenants (exception).

Chapitre XI: Quelques noms de nombres.

46. «Personne» suivie d'un adjectif numéral.

ọyòkpa	1 personne	*ï'màgbe'ò*	11 personnes
ímâva	2 personnes	*ï'māgbévà*	12 »
ímâlè'	3 »	*ay'úwè*	20 »
ímâdíe	4 »	*úwè ọy'òkpa*	21 »
ímâsè	5 »	*úwè ímâva*	22 »
ímâsà	6 »	*úwè ï'màgbe'*	30 »
ï'māsé'lua	7 »	*úwódiè ï'màgbe'*	90 »
ï'màlé'	8 »	*ókisè ímâva*	402 »
ï'mâtī	9 »	*áyẹ́gbẹ̀*	800 »
ï'màgbe'	10 »		

47. Le nom «mois» suivi d'un nom de nombre.

úkiọ̀kpa	1 mois	*ókiâsè*	5 mois	*ó'kiàtī*	9 mois
ókiâva	2 »	*ókiâsà*	6 »	*ó'kiàgbe'*	10 »
ókiâlè	3 »	*ó'kiāsé'luà*	7 »	*ó'kiàgbéò*	11 »
ókiâdíè	4 »	*ó'kiàlé'*	8 »	*ó'kiàgbé'và*	12 »

Cet *a* intercalé devant un nom de nombre semble être une contraction de *lā* «eux», «elles»; *oki lā igbe* les mois eux dix.

Il peut se mettre devant tous les adjectifs numéraux ordinaux:

íkpots'ìgbe' ou *íkpòtsò ā ìgbe'* dix femmes, *ívèva* ou *ívà lā èva* deux fusils.

48. Le mot «caori» (*úkpogọ̀*, pl. *ikpẽgọ̀*) suivi d'un nom de nombre.

Première degré.

ogbọ̄ 20 caoris, 1 centime
ogbọ̄ úkpogọ̀ òkpa 21 caoris
ogbọ̄ íkpẽgọ̀ ísè 25 caoris
egbọ̀'va 40 caoris, 2 centimes
egbọ̄'v'íkpẽgọ̀ ìgbe' 50 caoris

evi'gbè (forme abrégée) 50 caoris
egbɔ̄'là 60 caoris, 3 centimes
egbɔ̄'ɖie 80 caoris, 4 centimes
egbɔ̄'sè 100 caoris, 5 centimes
egbɔ̄'ésà 120 caoris, 6 centimes
egbɔ̄'sélua 140 caoris, 7 centimes
egbɔ̄'tī 180 caoris, 9 centimes
egbɔ̄'gbe 200 caoris, 10 centimes
egbɔ̄gbɔ̄gbɔ̄ 220 caoris, 11 centimes
ókelà 240 caoris, 12 centimes
atsógbɔ̄ó'kela 260 caoris, 13 centimes
ókela egbɔ̄'va 280 caoris, 14 centimes
egbɔ̄gbegbɔ̄'sè 300 caoris, 15 centimes
atsógbɔ̄' egbɔ̄egbɔ̄'se 320 caoris, 16 centimes
egbɔ̄gbegbɔ̄'sé egbɔ̄'va 340 caoris, 17 centimes
egbɔ̄'v'ěyɔ̄ɔ̄ ókisè 360 caoris, 18 centimes
ogbɔ̄ ɔ̌ yɔ̄ɔ̄ ókisè 380 caoris, 19 centimes
ókise 400 caoris, 20 centimes
ó'kisègbɔ̄gbe 600 caoris, 30 centimes
egbɔ̄gbegbɔ̄'s'ě yɔ̄ɔ̄ égbɛ̀ 600 caoris, 30 centimes

Deuxième degré.

égbɛ̀ 800 caoris, 40 centimes
egbɛ̀ egbógbe 1000 caoris, 50 centimes
egbɛ̀ ókisè 1200 caoris, 60 centimes
ígbɛ̄'va 1600 caoris, 80 centimes
ígbɛ̄'la 2400 caoris, 120 centimes
ígbɛ̄'ɖie 3200 caoris, 160 centimes
ígbɛ̄'se 4000 caoris, 200 centimes
ígbɛ̄'sà 4800 caoris, 240 centimes
ígbɛ̄'gbe 8000 caoris, 400 centimes
ígbɛ̄'gbésè 12000 caoris, 600 centimes
ígbɛ̄'gbètī 15200 caoris, 760 centimes

Troisième degré.

úwè 16.000 caoris, 8 francs
ogbɔ̄ (nokwa) 16.000 caoris, 8 francs
úwòva 32.000 caoris, 16 francs
egbɔ̄'va (nekwa) 32.000 caoris, 16 francs
úwolà 48.000 caoris, 24 francs

Ce troisième degré emploie indifféremment *úwè* ou *ogbɔ̄* auquel on sous-entend *nokwa* «majeur»; *ogbɔ̄ (nokwa)* la vingtaine majeure:

Quatrième degré.

égbɛ̄(nɛkwa) 640.000 caoris, 320 francs
ígbɛ̄'va (nɛkwa) 1,280.000 caoris, 640 francs
ígbɛ̄'ɖie 2,360.000 caoris, 1180 francs

Quinzième degré.

ígbɛ̄'gbè (nekwa) 6,400.000 caoris, 3200 francs
úwè (nokwa) 12,800.000 caoris, 6400 francs
ú'wògbe' (nokwa) 128,000.000 caoris, 64.000 francs
ú'wògbe'nokwa er'igbe' 1.280,000.000 a 10 endroits

49. Les noms de temps suivis d'un nom de nombre.

a) Il y a deux espèces de semaines se succédant l'une à l'autre. Chacune est de quatre jours qui sont:

évielà (ni keke)	1er	jour de travail		*évielà (nokwa)*	1er	jour de repos	
ɛlumi	»	»	2e » » »	*ɛlumi*	»	2e	» » »
ɛwo	»	»	3e » » »	*ɛwo*	»	3e	» » »
ɛkue	»	»	jour sacré	*ɛkwe*	»	4e	» » »

Chacune de ces semaines est appelé *use*, singulier d'*ise* «cinq», parce que le même jour revient tous les cinq jours.

Prises ensemble, elles forment la grande semaine appelée *útumọ̀*; *utu* semble être le singulier d'*ítī* «neuf»; le neuvième jour portant toujours le même nom.

La signification de ces mots semble être la suivante: La racine d'*ẹ́vielà* est *viā* «enfanter». Le préfixe *ẹ̄* est contraction d'*élẹ̀* «jour». Le tout veut dire jour où on les enfanta: jour de naissance.

La racine de *ẹlumi* est *lumi* «forger».

Le deuxième jour est donc celui où l'on forgea ce dont on avait besoin.

ẹwo a pour racine *wo* «se fortifier». Le troisième est celui où l'on se fortifia, ou bien où l'on devint puissant.

ẹkue a pour racine *ku* «chasser», «poursuivre». Le quatrième jour est celui où les mauvais esprits, jaloux de la puissance de l'homme, voulurent les persécuter. Ce jour est sacré. On ne va pas aux champs de peur de rencontrer de nouveau les mauvais esprits.

b) «Prochain» devant un nom de jour s'exprime d'une façon particulière:

ẹ́vielà prochain *(ạẹ́vielá)*
ẹlumi prochain *(ạvẹlumi)*
ẹwo prochain *(ạẹwo)*
ẹkwe prochain *(ạẹkwe)*
«demain» *a'kwẹ̀*
après-demain *ákwópọà*
le 4ème jour *énodẹ́ ọ za úsè*
le 5ème » *ű̀sèẹ̄́lẹ̄*
le 6ème » *ű̀sèá'kwè*
le 7ème » *ű̀sèá'kwópoà*
le 8ème » *énodẹ̀ ọ zā útumọ̀*
le 9ème » *ű̀tumọ̀ẹ̄́lè*
dans 10 jours *ű̀tumọ̀á'kwè*
le 11ème jour *ű̀tumọ̀á'kwopọà*
dans 3 semaines (de 4 jours) *ígiélà ele*
dans 4 » (» 4 ») *ígiéd̀iè ele*
dans 5 » (» 4 ») *ígitsẹ̀ ele*
dans 6 » (» 4 ») *ígiésà ele*
dans 7 » (» 4 ») *îgüsé'luà*
le mois prochain *úkì ovḗvē̄*
dans 3 mois *ókiālè ẹlẹ̄*
dans 10 mois *ókiàgbé ẹlẹ̄*
l'an prochain *úkpénodè, ű̀kpenọ́'kpedè*
«hier» *énodẹ̀*
avant-hier *enẹ́'kpodẹ̀*
il y a 4 jours *ákuẹ̀ ọ thẹ̀ kúsè*
» » » 5 » *enű̀sèẹ̄́lẹ̄*
» » » 6 » *énodẹ̀ ọ thẹ̀ kúsè*
» » » 7 » *enẹ́kpodẹ̀ ọ thẹ̀ kúsè*
» » » 8 » *ákwẹ̀ ọ thẹ̀ kútumọ̀*
» » » 9 » *enű̀tumọ̀ẹ̄́lẹ̄*
» » » 10 » *énodẹ̀ o thẹ̀ kútumọ̀*
» » » 11 » *enẹ́'kpodẹ̀ ọ thẹ̀ kútumọ̀*
il y a 3 semaines *enî'gielà*
» » » 4 » *enî'giéd̀iè*
le mois dernier *enű́'kì*
il y a 6 mois *enő'kiāsà*
l'an dernier *enű́'kpè*
il y a 2 ans *enî'kpèva*

Chapitre XII: Les pronoms.

50. L'accord du pronom avec le nom qu'il représente.

a) Le verbe veut toujours un pronom comme sujet. La raison en est le rôle indispensable du pronom dans l'affirmation et la négation du verbe:

ethà m'ọ́ gù mon père, il est mort; *ítsẹ̀ ọ yọ̄ọ̄* le tien il vit.

Il faut excepter de cette règle l'optatif et le subjonctif:

Il veut que le feu s'éteigne *ọ kẹ́' n'ethā́ pùnọ̀.*
Puisse mon ennemi mourir *ebe me ạ́ gùmi.*
Puisse le feu s'éteindre *ethā́' ạ́ pùnọ̀mi.*

b) Les noms simples veulent comme pronom leur préfixe, excepté *o* qui prend *ọ*; *i* qui prend *e*, et *u* qui reclame *ọ*:

am'a thuę̈ (amę) la pluie tombe; *ęzo ę gbé* le jugement te condamne; *egw'ę gü̈mi (ęgwè)* une chèvre meurt; *im'é siẹ̈ (imè)* le champ est petit; *ógi ọ báde (ógiè)* le roi vient; *uli ǒ pà* le fil est déchiré.

Les noms pluriels prennent le pronom *e*.

Les noms composés prennent *ọ* au singulier et *e* au pluriel.

Le pronom *ọ* est cependant employé souvent dans les exemples cités plus hauts. C'est une règle qui tombe en désuétude ou qui est en train de se former.

51. L'accord dans le discours indirect.

Quand on rapporte le discours d'une tierce personne, des pronoms spéciaux sont employés pour la désigner:

ilọ̄ ou *lo*, pronoms singuliers; *ile* ou *le* pronoms pluriels.

lo adjectif possessif singulier; *la* son équivalent au pluriel.

Elle dit qu'elle vient *ọ kh' «ilọ» bä̈de*; il dit qu'on bat son fils *ọ yọ kha gbé «lọ» ǫ́mǫ̀*; elle dit que sa chèvre a disparu *ọ yọ kh'ę́gwè «lọ» ọ nä̈ra*; ils disent qu'ils s'en vont *e kh'ile rä̈mi*.

52. Le pronom *ọa* ou *ọla* comme complément indéfini.

Le pronom *ọa* ou *ọla* est employé comme complément d'un verbe quand ce complément a un sens indéfini:

ọ rü̈m' ọà ils les sauvent (ceux qui ont besoin de l'être); *ọ gb'ọà* il les tue; *ọ sé's'ọà* il les remet à point (les choses dérangées ou les personnes ennemies).

Employé comme complément des verbes *zẹ* causer et *po* être possible, *oä̈* sert a former un grand nombre d'idiotismes:

ọ z'ọlä̈ le, ọ po olä̈ le il cause eux manger ou il est possible à eux manger, c'est mangeable; *ǫ̌ z'ọlä̈ le, ǒ po olä̈ le* c'est immangeable; *ọ z'ọlä̈ mă* c'est créable; *ǫ̌ po ọlä̈ mā* c'est incommensurable; *ǒ po ọlä̈ nana* c'est inévitable; *ǒ z'ọlä̈ yē emọ* c'est inhabitable; *úgí' ǫ̌ z'ọlä̈ kiă* la route est impracticable; *ǫ̌ po ọlä̈ dénaya* c'est indestructible; *ọ z'ọlä̈ denaya* c'est destructible; *ǫ̌ z'olä̈ pă* c'est incassable; *ě z'olä̈ gi la thę̈ bęzę* ils sont insociable.

Tous les verbes peuvent servir de compléments à *z'olä̈* ou à *po olä̈* et se transformer ainsi en adjectifs.

Si le pronon *la* était employé à la place d'*olä̈*, l'expression ainsi formée aurait un sens différent:

ọ zę̈ la le il leur permet de manger.
ọ z'olä̈ viẽ c'est cuisable.
ǒ zę́ la viẽ ils ne les laissent pas cuire.
ǒ z'olä̈ mű̈gbè c'est infranchissable.
ǒ zę́ la mű̈gbe il ne les laisse pas traverser.

Chapitre XIII: Le verbe.

53. Le présent et le passé défini de l'indicatif.

a) Les terminaisons *m(i)* et *mi* ajoutées au radical du verbe en constituent ce que j'appellerai la forme potentielle; si on retranche ces termi-

naisons, on en a la forme positive. La première indique la possibilité, la faculté, la nécessité, l'obligation du sujet à accomplir l'action exprimée par le verbe; la seconde en établit l'accomplissement réel:

o lɛ̄mi il est dans la possibilité de le savoir, *o lɛ̄i* il le sait de fait, *a miémi* on peut en voir, *a mié* on en voit, *o viámi* elle peut enfanter (elle est féconde), *o viá* elle enfante (elle est en train d'enfanter), *o viámi ɛ̄lɛ̄* il se peut qu'elle enfante aujourd'hui, *o viá ɛ̄lɛ̄* elle enfante aujourd'hui, *ọ̀ nàmi* il a été dans la nécessité de partir, *ọ̀ nà* il partit.

b) La forme potentielle sert à traduire un grand nombre d'adjectifs qui n'existeraient pas sans elle:

gu mourir	*o gúmi* il est mortel
sá faire explosion	*ọ̀ sàmi* c'est explosif
fē résonner	*o fémi* c'est sonore
niágа déchirer	*ọ̀ niàgami* c'est déchirable
gaga tromper	*ọ̀ gàgàmi* il est fallacieux
dena démolir	*ọ̀ dènàmi* c'est démolissable
to faire mal	*o tómi* c'est blessant
kwa labourer	*o kwámi* il est laboureur
fu écumer	*o fúmi* c'est écumeur
niā casser	*ọ̀ niámi* c'est cassable

c) Les formes potentielle et positive existent aussi, si le verbe est négatif. La première se reconnait à un accent ascendant ˇ sur le pronom sujet; la seconde, à la négation *ọa* ou *a*. Celle-là indique l'impossibilité du sujet à accomplir l'action exprimée par le verbe; celle-ci en constate le non-accomplissement:

ǒ gu il est immortel, *ọ́ á gu* il n'est pas mort, *ǒ vo* il est irremplissable, *ọ́ á vo* il n'est pas rempli *ǐ vie* je ne pleure pas (je n'en suis pas capable), *i á vie* je ne pleure pas (en ce moment), *ǔ lọ* tu es infatigable, *ú á lọ* tu n'es pas fatigué, *ǒ tia* c'est incorruptible, *ọ́ á tia* ce n'est pas corrompu.

d) Si le verbe est accompagné d'un adverbe, les deux formes diffèrent encore de sens:

ǒ gu ɛ̄lɛ̄ il est impossible qu'il meure aujourd'hui, *ọ́ á gu ɛ̄lɛ̄* il ne meurt pas aujourd'hui, *ǒ gé bade* il ne vient plus (n'espérez plus), *ọ́ á gé báde* il ne vient plus maintenant (il le pourra plus tard), *ǒ giɛ̄ dēre* il n'arrive pas encore (c'est trop tôt), *ọ́ á giɛ̄ dere* il n'arrive pas encore (il est en retard), *oy' ọ́ gùm'énida* un homme mourut la nuit dernière (il était en état de mourir, assez malade pour mourir), *oy' ọ́ gù énìda* un homme mourut de fait la nuit dernière.

54. Les trois formes du futur.

a) Le futur exprimé par l'auxiliaire *ké* indique que l'action du verbe est inévitable, nécessaire:

o ké gu il mourra (rien ne l'en sauvera).

b) Avec *kérá*, le futur indique que l'action du verbe s'accomplira infailliblement, si rien n'y met obstacle:

o ké rá gu il mourra (à moins qu'un féticheur ne parvienne à le sauver).

c) L'auxiliaire *rá* ou *á* indiquent que l'action du verbe s'accomplira dans un avenir plus ou moins rapproché:

ọ rá gu il mourra (un jour ou l'autre), *ọn'úgwàm'ọ ké gbō* cette maladie l'emportera inéluctablement, *ọn'úgwàm'ọ ké rá gbō* cette maladie l'emportera à moins qu'on ne lui donne quelque bonne médecine, *ọn'úgwàm'ọ rá gbō* cette maladie l'emportera (cette année ou une autre).

55. Le conditionnel.

Voici la forme requise pour le conditionnel:

tsakh'ọ bá de, ị ká nam(i) s'il venait, je m'enfuirais.

Les différentes formes du conditionnel sont les combinaisons de ce mode avec l'imparfait et le futur.

56. Les compléments du verbe.

A. L'infinitif.

Ce mode a deux formes. La forme simple n'est que le radical; la forme composée est le radical suivi de *mi* et précédé du préfixe *ú.*

a) La forme simple ne peut s'employer seule; elle doit être précédée d'un autre verbe; tandis que la forme composée s'emploie seule comme sujet et complément:

Il ne peut pas parler *ó á mapi tọ'ta*, parler lui fait plaisir *útòtàm' ọ kp'ọ́ ọ.*

Elle simple se place devant son complément:

Il peut tuer les éléphants *ọ má'pi gb'ínì.*

b) La forme composée se place après son complément:

Tuer des éléphants n'est pas chose facile *iníúgbèmi ó á khi'émè kē ọ́y'óbọ̀*

c) Cette manière de placer le complément donne naissance à un grand nombre de mots et d'expressions:

ávúpìmi le tir au fusil, *úsúpìmi* le tir à l'arc, *i'piámú'gbèmi* la chasse aux oiseaux, *ówúmàmi* la construction d'une maison, *ágbúmàmi* la création, *imukwami* la culture des champs, *itsúdèmi* désobéissance (*ditsé* désobéir), *ibúdèmi* soupçon (*dibé* soupçonner), *isu'múmùmi* mariage, usage du mariage, *ésúgbèmi* pêche, *ó'simiú'tsìmi* la décrue du fleuve, *á'gbadiú'kpēmi* le roulement du tambour, *ókúgwèmi* navigation, *ókúsìmi* le gouvernement d'un navire.

B. Les autres temps et modes.

Les autres temps et modes du verbe se placent avant leurs compléments excepté dans les inversions:

ọ m'ówà il bâtit une maison, *ọ yā ime* il va aux champs, *ethà mẹ á' gbé* c'est mon père qu'on a tué, *éth'i fiá'* c'est du bois que je coupe.

C. L'ordre des compléments.

Les compléments se placent dans l'ordre suivant: immédiatement après le verbe se place le datif; l'accusatif le suit; l'ablatif vient en dernier lieu:

ọ mu éthà mẹ égwè ówà il a saisi à mon père des chèvres dans l'étable, *o rumi m'ágwà ósimì* il a sauvé mon chien du fleuve (*il* sauva à moi chien fleuve).

L'absence d'un complément ne change pas la place des autres:

ọ rum'ágwà ósimì il a sauvé un chien de l'eau.

Le même ordre est observé dans la place des compléments des prépositions:

o fi'úbi y' éthà mẹ alo (il a donné un soufflet à mon père à la face) il a frappé mon père à la figure, *o kak'ámẹ̀ kwọ m'alo* (il a répandu de l'eau à moi à la figure) il m'a jeté de l'eau à la figure.

57. Le verbe pronominal redoublé.

Les verbes, qui dans leur forme active possèdent déjà le mot *égbè*, en sont dotés deux fois dans leur forme réfléchie:

tă-égbè être affectionné à, *ọ tă' m'égbè* il m'est affectionné, *i t'é'gbè m'égbè* je me suis affectionné (je m'aime), *e t'é'gbè la egbè* ils se sont affectionnés (ils s'aiment), *e t'égb'egbè* ils se sont affectionnés (ils s'aiment les uns les autres), *kw'ósúmẹ̀ yọ-egbe* enrichir, *ọ kw'ósúmẹ̀ yẹ̀ égbè* il t'enrichit, *u kw'ósúmẹ̀ y'édbẹ̀ égbè* tu t'enrichis, *ma kw'ósúmẹ̀ y'égbè ma égbè* nous nous enrichissons, *ọa kw'ósúmẹ̀ y'égb'egbè* vous vous enrichissez les uns les autres.

58. La forme réfléchie.

La forme réfléchie ne s'emploie dans cette langue que si le sujet opère réellement une action sur lui-même:

il se suicide *ọ gb'égbọ*, ils se vendent *e th' égbè la dẹno*, ces marchandises s'achètent *a d'én'émà* (on achète ces marchandises).

Chapitre XIV: Les suffixes.

Ils sont de deux sortes: les suffixes agglutinés et les suffixes libres. Les premiers ne se détachent jamais du radical du verbe; les seconds s'en séparent parfois pour prendre une autre place.

59. Les suffixes agglutinés.

A. Emploi des suffixes agglutinés.

Les suffixes agglutinés s'emploient:

1° Lorsque le sujet et le complément du verbe sont au pluriel:

i m'ówà je bâtis une maison, *ma man'éwà* nous bâtissons des maisons.

2° Lorsque le sujet d'un verbe neutre ou employé comme tel est au pluriel:

i gwẹ̀ je dors, *e gwé'nọ* ils dorment.

3° Lorsqu'un mot au singulier est sujet d'un verbe qui renferme plusieurs actions ou une action plusieurs fois:

i man'ikpikhè je fais des beignets (même ation répétée plusieurs fois), *i gban'ówà* j'attache la charpente d'une maison (plusieurs actions différentes).

4° Le verbe change parfois de signification quand on lui ajoute son préfixe:

va retentir; *vano* disputer, crier, faire entendre un bruit de plusieurs voix. Dans ce cas, le verbe a deux sens dans sa forme de pluriel.

iv'e vắnọmi les fusils retentissent, *ay'e vắnọmi* des gens disputent.

B. Forme des suffixes agglutinés.

Ces suffixes sont: *no, gia, gie, na, nie, ga* ou le radical redoublé:

Suffixe	Radical	Traduction	Forme nouv.	Signification différente
no	*gwẹ*	dormir	*gwenọ*	
	ni	échapper	*ninọ-*	être hors d'atteinte de...
	gu	mourir	*gunọ*	se cicatriser
	du	soulever	*dunọ*	
	pi	jeter	*pinọ-*	se débattre des...
	mu	saisir	*munọ*	
	di	être attaché à	*dinọ*	*dino-ẹlò* étonner
	ri	rendre docile	*rinọ*	redresser, masser
	pă	rompre	*pănọ*	démolir, défaire
gia	*tọ*	enfoncer	*tọgia*	
	ṭo	heurter	*ṭogia*	*togia-uno* becqueter
	to	brûler	*togia*	être chaud
	ka	sécher	*kagia*	être désseché, aride, tari
	tọ̄	ôter	*tọ̄gia*	
gie	*ṭă*	faire explosion	*ṭăgie*	craqueler, pétiller
	tă	encocher	*tăgie*	
	tā-ya	étendre	*tāgie-ya*	
	nọ	demander	*nọgie*	
	nu	manier	*nugie*	traiter avec un liquide ou avec une couleur
	nuẹ̄	agiter	*nuẹ̄gie*	rincer
na	*geto*	s'asseoir	*genato*	
	to	brûler	*tona*	mettre le feu à
	dē	tomber	*dēna*	s'ébouler
	de'	arriver	*dena*	
	dēgwẹ	se coucher	*dēnagwẹ*	
	su	être répugnant	*suna*	être saumâtre, trouble
nie	*gba*	attacher	*gbanie*	
	go	être courbé	*gonie*	être tortueux, sinueux
	kpẹ	s'appliquer contre	*kpẹnie*	être articulé
	bē-a	échancrer	*bēnie*	être en biais
ga	*kpă*	détacher violemment	*kpăga*	secouer, ôter en secouant
	tsā	déborder	*tsāga*	être trop liquide
	nā	diriger	*nāga*	prendre plusieurs directions, couler, trop aqueux
	niā	séparer	*niāga*	déchirer
	fā	lier	*fāga*	brouillier
radical redoublé	*kpi*	rayer	*kpikpi*	égratigner
	tsă	éclaircir, évacuer	*tsătsă*	
	niă	faire un mouvement brusque	*niăniă*	faire beaucoup de mouvements brusques; être prompt, rapide
	miā	se débarasser de... par un mouvement	*miāmia*	brandir
	nu	manipuler	*nunu*	traiter avec une couleur, teindre
	fọ̄	délayer	*fọ̄fo*	user par le frottement
	fu	écumer	*fufu*	souffler

On voit par ce tableau que quelques verbes ont deux suffixes:

to, togia, tono; gba, gbạno, gbạnie; tsă, tsăno, tsătsă; nu, nugie, nunu.

60. Les suffixes libres.

Les suffixes libres modifient le sens du verbe; ce sont *ya*, *re*, *ra*, *pia*, *gbe*, *gbē*, *kwa*, *ma*, *ore*, *ode*.

A. Emploi des suffixes libres.

a) ya complète ou étend le sens du verbe:

tiă endommager	*tia-ya* abîmer, détruire
fiă couper	*fiă-ya* enlever en coupant
do aiguiser	*do-ya* aiguiser trop

b) ya et *re*. Si un verbe peut s'appliquer au contenant et au contenu, il réclame *ya* pour le premier et *re* pour le second:

khakha vider, *khakh'ómi'ya* vider une citerne, *khakh'ámę omi're* vider l'eau de la citerne; *gbania* détacher, *gbani'ágwà ya* détacher un chien, *gbani'úlì o re* en détacher la corde.

c) Dans quelques verbes *ya* exprime une action qui se passe loin du sujet, et *re* une action rapprochée de lui:

de arriver, *d'oboi ya* arriver là, *d'ana re* arriver ici; *ruē* rencontrer, *e ruē' mę re* ils sont venus à ma rencontre, *ma ruē' o ya* nous allons à sa rencontre.

d) re et *ra*. *re* mouvement vers le sujet; *ra* mouvement s'éloignant du sujet:

mu saisir, *mu o re* amenez-le, *mu o ra* emmenez-le.

e) ra signifie aussi évolution, développement:

lęmi grand, *lęmi ra* grandir; *sumi* bon, *sumi ra* s'abonnir.

f) kwa et *ma*: *kwa* signifie dispersion, *ma* signifie reserrement:

pi-kwa disjoindre, *pi-ma* agglutiner.

g) kwa et *gbē*: *kwa* est aussi l'opposé de *gbē* qui signifie concentration:

să-kwa disperser, *sa-gbē* rallier.

h) ode et *ore* signifient enlèvement:

tsi ódè enlever en tirant, *tsi órè* sortir en tirant.

i) yo signifie placement à un endroit:

Suffixes	Sens	Opposés	Sens
ya	complètement, extension	*re*	accomplissement partiel
ya	action éloignée	*re*	action rapprochée
ra	éloignement	*re*	rapprochement
ra	évolution	*ma*	reserrement
kwa	séparation	*gbē*	concentration
kwa	dispersion	*re*	rapprochement
ode	éloignement	*yo*	replacement
ore	enlèvement		

B. Tableau comparatif de cet emploi.

Le tableau suivant donne quelques exemples de modification des verbes. Je me contente de mettre sous les suffixes le différent sens qu'ils donnent au verbe du commencement de la ligne.

	ya	*ra*	*kwa*	*re*	*ma*	*gbɛ̄*	*yɔ*	*ore*	*ode*
si jeter	délaisser	entraîner	dissiper	rabattre	agglutiner	—	—	—	—
du soulever	—	emporter	disperser	apporter	—	—	—	sortir en soulevant	ôter
sā apaiser	pacifier	–	—	—	—	—	—	—	—
sā s'assembler	—	—	disperser	se rassembler	étreindre	s'allier	—	—	—
să faire explosion	crever	—	déborder	—	—	—	—	sortir par éclats	—
yā dresser	—	–	–	revenir à la surface	—	—	exhausser	se lever	–
ti bouillir	—	s'élancer	couler, suinter	—	—	—	—	sortir p. bouillons	—
fē paraître, se présenter	–	aller à la selle	—	entrer	—	–	—	sortir de	—
mă façonner	–	—	—	—	—	—	—	créer	—
tsi tirer	—	entraîner en tirant	—	tirer vers soi	—	—	—	sortir en tirant	–
nɛ passer	—	—	–	—	—	–	—	—	dépasser, outrepasser
niā écarter	casser en arrachant une partie	—	—	—	—	—	—	arracher une partie, un membre	—
vā séparer	séparer violemment	—	—	—	–	–	—	se séparer de	—
tɔ enfoncer	—	éloigner	–	se rapprocher	former bloc	—	établir	—	-
fu écumer	–	—	se perdre en écumant	faire monter de l'écume vers	se multiplier	—	—	sortir p. écume	–
fɔ̄ délayer	laver	—	-	—	—	—	—	faire sortir en lavant	—
ku faire glisser	abolir	bannir	chasser, pourchasser	rabattre	—	réunir, réconcilier	—	faire lever	enlever en faisant glisser

Chapitre XV: De la manière d'employer certains mots.

61. Le verbe «dire». *Gwe, gwere, yǫ, khę, wǫ.*

a) Si le verbe «dire» en français n'est pas suivi de la préposition «à», ni de la conjonction «que», il s'exprime par *gwe* ou *gwere*:

Dis ce que tu as vu *gw'ém'ú' miè*, il a dit cette parole *o gw'ón'ęmǭ rḗ*.

b) «Dire» suivi de la préposition «à» seulement, s'exprime par *gwe-yǫ*:

Il a dit des mensonges à mon père *o gw'ęmǫ̀ nę khi'étà y'éthà mę*.

Si on supprime le complément direct du verbe «dire», la préposition *yǫ* n'est plus employé par ce fait même:

Je le dis à mon père *i gw'éthà mę* (je dis à mon père).

Si les compléments direct et indirect sont des pronoms, l'emploi de *yǫ* est facultatif:

Je le lui dis *i gwoi* ou *i gwǫ́' yǭ'*, il nous le dit *ǫ gwǫ́' ma* ou *ǫ gwǫ́' yǫ ma*.

c) Si le verbe «dire» est suivi et de la préposition «à», et de la conjonction «que», il est supprimé:

Je vous dis que je ne puis *i yę́' kh'ĭ mapi*, vous avez dit à plusieurs personnes que vous viendriez *u y'áy'étsùmi kh'u ké rá bode*, nous vous disons que non *ma yǫ́' ya kh'éyè*.

Quand le sujet du verbe est à la troisième personne du singulier, la préposition *yǫ* se supprime, excepté devant *ę̄* «toi»:

Il me dit qu'il vient *ǫ mę kh'ilǫ bádé*, il lui dit que vous le savez *ǫ ǫi kh'u lę̄'i*, il nous dit qu'ils vont bien *ǫ ma kh'e lę́' kia*, il vous dit que nous le frappons *ǫ ya kh'ima gbé' lǫ*, il te dit que je m'en irai *ǫ y'ę́' kh'i ké' rá ra*.

d) Lorsque «dire» est suivi de la conjonction «que» seule, il s'exprime par *yǫ*, excepté à la troisième personne, où il est facultatif:

Il dit qu'il vient *ǫ kh'ilo bá'de* (il qu'il vient), tu dis qu'il vient *u yǫ kh'ǫ bá'de* (tu á qu'il vient), ils disent qu'ils le feront *e yǫ kh'ile luǫ́'*.

A la place de *yǫ*, on emploie aussi *wo* devant les deuxième et troisième personnes:

Tu dis que c'est fini *u wǫ kh'ǫ́' kè po*, je dis que ce n'est pas fini *i wǫ kh'ǫ́ á kè po*, il dit que c'est fini *ǫ yǫ kh'ó kè po*.

e) Le verbe «dire» à l'impératif s'exprime par *wǫ* s'il est suivi par la conjonction «que» ou par la préposition «de»:

Dis que je viens *wǫ kh'i bade*, dis-lui que je le ferai *wǫi kh'i luǫ́'*, dis-moi de venir *wǫ mę bare*, dis lui de partir *wǫi thę ra*.

Dans les autres combinaisons de l'impératif il s'exprime par *gwe* ou *gwere*; jamais par *yǫ*:

Dis-lui *gwǫ́ị*, dis-le-moi *gwǫ́' mę*, dis-le à notre père *gw'éthà ma, gwǫ́' y'éthà ma*.

f) «Dire» suivi de la préposition «de», se traduit par *yo* ou *wo*:

Il me dit de venir *ǫ yǫ́' mę nare*, tu leur dis d'obéir *u wǫ́' la s'émì*, tu me dis de partir? *u wǫ́' mę thęra*.

Il y a exception pour le pronom «à» traduisant «on», qui réclame la suppression du verbe «dire»:

On te dit de venir *ā ę̄*: *bare*, et l'on dit: au nom du père etc. *ā*: *n'ẽli ethà* etc.

La préposition «de» suivi d'un infinitif se traduit aussi par le subjonctif:

On te dit d'écouter *ā ę̄ n'u kp'éwò òtō̩*, je lui ai dit de me laisser tranquille *i y'ǫ́i nǫ zę m'óbǫ̀*.

Quelques expressions où entre le verbe «dire» sont:

tu sais bien dire	*u lę̄ gwea*
personne ne le lui a dit	*ǫy'ǫ́ á gwòi*
c'est ainsi qu'on le dit	*eb'a gwéá kh'ónà*
que dit-il	*eb'ǫ kh'ō̩*
que ne me dit-il pas?	*eb'ǫ wǫ́ mę kh'ǫ?*
c'est ainsi qu'il dit?	*eb'ǫ kh'ǫ kh'óna?*
comment dis-tu?	*eb'u wǫ kh'ǫ?*
on te demande ce que tu dis	*a ts'eb'u wǫ́ kh'ǫ*
elle demande ce que tu lui dis	*ǫ ts'eb'u lǫ kh'ǫ*
que lui dis-tu?	*eb'u ǫ kh'ǫ?*
que dis-tu par hasard?	*eb'u má kh'ǫ?*
il dit: vous allez faire cela	*ǫ khę́*: *ya rá lu ónà* (il que:)
ne dis pas ainsi	*ka gwéániò*
je te dis: demain etc.	*i yę̄ khę́*: *akue* (je á toi que:)
dis-donc, toi	*gwę, khę̄* (toi, que)
je ne vous dis que cela	*eb'i yǫ́ wa kh'ónà*

62. Le verbe «demander». *Nǫ, n'ógbǫ̀, nógbò re, yǫts, wǫts.*

a) Si le verbe «demander» en français n'est pas suivi de la conjonction «si», il se traduit par *nǫ*:

Demande-lui *nǫi*, il me demande quelque chose *ǫ nǫ m'émanà.*

b) «Demander des nouvelles» se traduit par *nǫ-ógbǫ̀*:

Ils demandent de vos nouvelles *ǫ nǫ ógbǫ ę*, je vous demande de ses nouvelles *i nǫ́ ę̀ ógbǫ̀*.

c) «Demander» suivi de la conjonction «si», se traduit par le verbe «dire» avec *tsi* au lieu de *khę*:

Je vous demande si vous venez *i yę́ ts'u bá're*, il me demande si vous l'avez fait *ǫ mę ts'ú luǫ̀*, demandez s'ils sont arrivés *wǫ ts'é kè dere*, demande leur s'ils partent *wǫ la ts'e rámi*, demande-lui s'il est malade *woi ts'ilǫ gwá*, elle me demande si j'achète ses ignames *ǫ mē ts'i d'émì lǫ.*

d) «Demander de» suivi d'un verbe, s'exprime comme le verbe «dire» lorsqu'il est dans le même cas:

Demande-lui de te donner quelque chose *wǫi th'émanà nǫ(e)*, je vous demande de le faire pour moi *i yę̄ nú luǫ̀ ya mę.*

63. Le verbe «être». *Yǭǭ, yā, kia, lu, ke.*

a) Le verbe «être» suivi d'aucun attribut, se traduit par *yǭǭ*:

Il est *ǫ yǭǭ*, il n'est pas *ǒ yǭǭ*.

b) Suivi d'un adjectif commençant par une consonne, il se rend par *yǫ*:

ǫ yǫ́ sú'mi-sú'mi il est bon, *ǫ yǫ́ pē* c'est étroit, *ǫ yǫ́ fǫ'fǫ* c'est étanche.

c) Si l'adjectif implique quelque mouvement, il se traduit par *lu*, sans exclure cependant *yā*:

ǫ yǫ́ kpę'ge-kpęge c'est boiteux, *ǫ lú kpę'ge-kpdęgę* ça va clopin-clopant, *ǫ lú putū-putū* c'est frétillant, *ǫ yǫ́ putū-putū* c'est frétillant.

d) Devant un participe, il est traduit par *ke*:

Il est mort *ọ kè gu*, il est fatigué *ó kè lō*.

e) «C'est» se traduit par *lō*:

C'est quelqu'un *ọyà lō*, c'est une femme *ọ́kpotsò lō*, c'est moi *mẹ́ lō*.

f) Lorsque le verbe «être» a comme attribut un nom ou un adjectif commençant par une voyelle, il s'exprime par *kiă* ou *k'*:

Cette personne est une femme *ọ́n'ọyà ọ́kpotsò ọ́ kia, ọ́n'ọy'ọ́ ki' ọ́kpotsò*; Dieu est un esprit *issi nēgb'e k'ólimì*; je suis un ami *ikwe'kia ĩ kià, mẹ k'ikwe'kia*; tu es trop méchant *u ki' ọyobè gbe*.

A la troisième personne on peut cependant employer la tournure *e*:

ọ́n'oy'ikwe'kia mẹ lō cet homme c'est mon ami.

g) Quelques expressions où entre le verbe «être» sont:

Qui es-tu *gwẹ n'ọ'a* (toi, qui), qui est-ce *ọ'a k'ọ*, c'est moi *mẹ lō* ou *mẹ kh'ọ́*, qui est celui-là *ọ'a k'ọi*?, c'est lui *lō lō* ou *lō k'ọi*, qui est celui-ci *ọ'a k'ọ́nà*?, c'est toi? *gwẹ lō* ou *guẹ k'ō* ou *guẹ k'ónà*?, ce sont eux? *la k'ē*, qui sont ceux-là? *e'a k'ēli*?, qui sont ceux-ci? *e'a k'énà*?, c'est nous *ma k'ē* ou *ma k'énà*, nous sommes ceux que tu veux *ma k'én'u kē*, c'est ici *ana k'ō*, *ana lō*, c'est là *óboi lō*, *óboi k'ō*, ainsi soit-il *ínio lō*, il y est *ọ yōṍ*, il y était *ó yā yōṍ*, il n'y est plus *ǒ giōō*.

63*a*. Le verbe «donner». *Thẹ, ya, na, gi.*

La préposition française «à» régissant le complément indirect du verbe «donner», se traduit par *ya* devant la première personne; par *nă* devant les troisième et deuxième personnes ou par *gi* devant toutes. Le sens de *thẹ* est «prendre». *Thẹ ya mẹ* ou *thia mẹ* signifie donc «prendre pour moi»:

ọ th'ọ́ ya mẹ, ọ th'ọ́ gi me il me le donne; *ọ th'ọ́ nạ(e), ọ th'ọ́ giẹ* il te le donne; *ọ th'ọ́ nai, ọ th'ọ́ giọ* il le lui donne; *ọ th'ọ́ ya ma, ọ th'ọ́ gi ma* il nous le donne; *ọ th'ọ́ na ụa, ọ th'ọ́ gi ụa* il vous le donne; *ọ th'ọ́ na la, ọ th'ọ́ gi la* il le leur donne.

Il m'a donné qlqch. pour toi *ọ th'émanà ya mẹ giẹ*, on ne pourrait pas dire *o th'emana gi me nạe*, sans changer le sens qui serait alors celui-ci: il m'a donné quelque chose au lieu de te le donner à toi.

64. Les verbes avec *ya* devant la première personne.

Tous les verbes qui demandent *ya* devant la première personne, ont *nă* devant les autres, sans adopter cependant la préposition *gi*:

Fais le pour moi *lu ọ ya me*, je le ferai pour toi *i rá· luọ́· nạ(e)*.

Le pourquoi de ces deux prépositions reste jusqu'ici inexplicable.

65. L'adverbe «oui». *Ee, óụa, oo.*

A une question posée sans le signe de l'interrogation *ma*, on répond par *ēē*; si l'interrogation renferme ce signe, on y répond par *óụa*; l'assentiment à un ordre donné se traduit par *oo*:

L'as-tu fait? Oui. — *ú luọ́? ee.* — *ú mà luọ? óụa.* — Apporte-moi quelque chose! Oui. — *th'émanà gi mẹ? oo.*

66. La préposition «avec». *Lagi, gi, g', thẹ.*

Comme la conjonction «avec» manque en kukuruku, il faut la remplacer par un mot équivalent. Il y a plusieurs moyen d'y arriver.

a) Si «avec» indique le moyen dont on se sert pour accomplir une action, il se traduit par *thẹ* «prendre»:

Il agit avec prudence *ọ th'igwè lu émanà* (il prend de la prudence pour agir), il l'a tué avec un couteau *o th'úwéthẹ̀ gb'ó·*, il parle avec volubilité *o th'émọ̀ nẹbu ịọta.*

b) A défaut d'un nom équivalent, on le remplace par un verbe ou un adverbe:

Parlez-lui avec douceur *pun'égbè gw'émọ̀ yọi* (Soyez doux pour lui parler, ils le traitent avec bonté *e kiai égbè su·mi-su·mi*).

c) Dans certaines tournures il est nécessaire de le remplacer par la conjonction «et» *lagi, gi* ou *g'*:

Il vient avec moi *ọ gi mẹ bá·re* (lui et moi venons), *ma gi ọ ma bá·re* (nous [pour je] et lui nous venons), il habite avec nous *ọ gi ma yé·*, je viens avec mon père *ma g'éthà mẹ ma bá·re.*

d) Le pronom pluriel à la place du singulier est ce que j'appelerai un pluriel anticipé. L'idée dominante de celui qui parle est de n'avoir pas été seul à faire l'action exprimée par le verbe; c'est ce qui lui fait commencer sa proposition par un pluriel. Cette règle pullule d'exemples:

ma g'ọyà má·khọ̀ je me suis battu avec quelqu'un; *la g'óloọi e vú·* il est en querelle avec sa femme; *ọa g'ịyọkpa ọa thué·mi* tu voles avec ton frère; *ma gilọ ma né·tà* je cause avec lui; *lag'éthai e gbákanià* il travaille avec son père, l'homme qui s'est battu avec mon fils; *ọyà ni la g'óvì mẹ é· khọ̀* l'homme qui eux et mon fils se sont battus.

67. La conjonction «si». *Ka* et *tsakhe.*

«Si» suivi en français d'un temps autre que l'imparfait, se traduit par *ka*, dont la place est après le sujet: S'il vient, laisse-le entrer *ọ kā bá·de, zọ̄ fēre.* Suivi de l'imparfait, il se traduit par *tsakhe* et réclame le conditionnel pour la proposition suivante:

S'il venait tu le laisserais entrer *tsakh'ọ bá·de u kā· zọ fēre.*

68. La conjonction *ebi-thẹ* comme, lorsque, après que, pendant que, quand.

ebi-thẹ réclame l'intercalation du sujet entre ses deux membres:

Lorsque mon père vint *eb'éthà mẹ ọ thẹ bá·de*, quand il fut venu *eb'ó· kè thẹ bade*, lorsqu'il viendra *eb'ọ ké thẹ́ rā bade.*

69. La locution conjonctive *nẹ-ni.*

Comme le premier membre de cette locution conjonctive a sa place fixée à la fin de la proposition qu'il sert à compléter, il ne peut pas servir de début à une inversion:

Avant que j'arrivai, il mourut. Traduisez: il mourut avant que j'arrivai *ó· gù nẹ nì· dère.*

70. La conjonction *zā* «de».

a) Cette conjonction a sa place avant le verbe. Quelques soient les expressions dont elle fasse partie, elle ne se déplace pas:

Pourquoi l'as-tu quitté? *em'ú· za pi ọ yà?*, pour quel motif viens-tu? *todé·m'u za bá·re?*, de quoi est-il mort? *ú·gwam'é·mè ó· za gù?*, c'est d'ici que je gouverne *ana i za lẽgie*, c'est de là que sortent les voleurs *óboi igiā·tọ́ e za fé·no re.*

b) Dans les propositions interverties et correlatives, ce mot sert à marquer celles d'entre elles qui découlent des autres:

Si je te gronde, c'est que tu désobéis *em'i za gi ẹ gwẹ́mọ̀, todokh'u dí·tsẹ*; c'est parce que tu désobeis, que je te gronde *todokh'u dí·tsẹ, i za gi ẹ gwẹ́mọ̀*; c'est pour nous sauver qu'il mourut *todokh'ọ kh'ilọ́· rumi ma, ọ́· za gù*; il m'a injurié, et je l'ai frappé *ọ́· ténie mẹ, in'i· za gbọ̀*; il me l'a dit et je lui ai demandé si c'est vrai *ọ́· gwọ̀ yọ mẹ, in'i zai ts'ó á fiétà*; il prit alors la parole et leur dit *ọ́· za to ẹ́mọ̀ otọ̀ re in'ọ́· za yọ̀ la.*

71. Les conjonctions *ini, lagi* «et».

a) Lagi sert a unir les noms et pronoms compléments, et *ini* les propositions. Ces deux conjonctions ne sont pas interchangeables:

Mon frère et moi avons défriché son champs et le mien, et nous sommes revenus *ma g'iyọ̀kpa mẹ ma pi'ẹ́wẹ̀ me lag'itsọ̀i ini má· yẽ̀re*; il crea le soleil, la lune et les étoiles *ọ́ m'ẹ́lẹ̀ lag'úkì lag itatà*; il forma les eaux et les remplit de poissons; il forma les airs et les remplit d'oiseaux et d'autres êtres ailés *ọ́· ses'émẹ̀ y'otọ̀, in'ọ́· ku'ésè yọ; in'ọ́· ses'idamità, in'ọ́· ku'ipiámì lag'ilàlàmi yọ.*

b) A l'exception des infinitifs terminés en *mi, lagi* ne peut pas joindre les autres temps et modes des verbes. Si deux ou plusieurs verbes expriment des actions corrélatives, on les juxtapose; si les actions en sont par trop disparates, on en forme des propositions complètes:

Le fleuve a eu une crue et une décrue *ósimi ọ́· rè, tsi*; ils viennent et s'en vont *e kiá·re kiá*; ils entrent et sortent *e fé·re, fé*; il mourut et se ranima *ọ́· gù, giọ̀*; j'ai appris et désappris *i· wẹ̀na, yẽ̀ya*; il ne fait que boire et se quereller *ọ d'ániò, inọ za kẽ ẹ́mọ̀*; il travaille et va à la chasse *ọ gbákanià inọ lu ésuà*; danser et chanter lui plaisent *ọ́khạ́úgbẽ̀mi lag'ọ́·khạ́úpìmi e kpọ́· ọ̄.*

Fadenspiele in Matupit, Neupommern.

Von P. Georg Bögershausen, M. S. C., Matupit, Neupommern.

Geradeso wie in der Heimat die Mädchen durch das Ineinanderschlingen eines Bindfadens allerlei Figuren hervorbringen, so ist auch das *veveuka* oder Fadenspiel ein Lieblingsspiel für Mädchen und Weiber auf der Gazellehalbinsel. Besonders zur Zeit, wo die Brotfrüchte ansetzen, wird dieses Spiel betrieben und die Eingebornen sagen dann *di veveukapa ra kapiaka* (man spielt das Fadenspiel, damit die Brotfrüchte hervorkommen). Die kleine Endsilbe *pa* deutet auf den Erfolg hin; also ohne *veveuka* würden die Brotfrüchte nicht gut. Andere meinen, daß nur zu diesem Spiel gegriffen wird, weil man sich auf eine reiche Brotfruchternte freut.

Ist nun einmal dieses Spiel an die Reihe gekommen, so sieht man beinahe jedes Mädchen mit einer Schnur, welche es gewöhnlich drei- bis viermal zusammengeschlungen quer über Schulter und Brust trägt, wie Soldaten den zusammengerollten Mantel. Kaum sitzen ein paar Evastöchter im Schatten, und schon beginnt dieses Geduldspiel. Unzählige Figuren und Formen werden hervorgezaubert, die Geschickteren gelobt, die Unbeholfenen getadelt oder ausgelacht; gelingt's der einen nicht, die gewünschte Figur zu machen, so reißt ihre Nachbarin ihr einfach die Schnur aus der Hand und versucht's besser vorzumachen, und so können die Spielerinnen Stunden ohne Langeweile verbringen.

Der Bindfaden zu diesem Spiel wird von den Weibern selbst verfertigt. Im hohen *alangalang*-Gras wachsen Schlingpflanzen *(a makum)*, eine Art Winde, deren Ranken bei den Blätteransätzen zerstückelt werden *(di pa ia)*. Die Rinde wird mit den Zähnen abgezogen und das Innere weggeworfen *(di kat ia)*. Mit dem scharfen Schalenrande einer Muschel *(a kina)* wird das Grüne von der Rinde abgestreift *(di pakate ma ra pin)*. Man gewinnt auf diese Weise weiße Fasern, die an der Sonne getrocknet, dann gespalten und meistens auf dem Schenkel mit den Fingern und der flachen Hand zu einem Bindfaden gedreht werden *(di kulalag ia)*. Etwas Kalkstaub macht die Arbeit leichter[1].

Nun ist die Schnur fertig, die beiden Enden werden zusammengeknotet, das Spiel kann beginnen. In dem Spiel herrscht eine große Mannigfaltigkeit. Bald werden Tiere, bald Blätter, bald Gegenstände oder Personen oder Teufel vorgeführt. Bis jetzt habe ich an die 40 Bindfadenspiele gesehen oder nennen hören, von denen ich hier einige beschreibe.

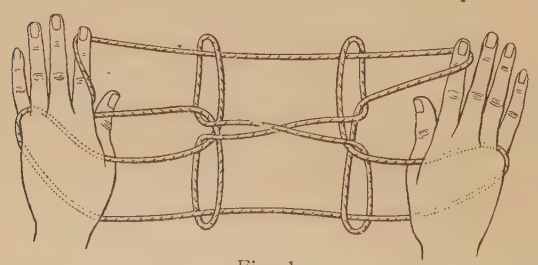


Fig. 1.

Fig. 1. (*A ura davapia* zwei Bienenkörbe.) Es sind dies zwei in der Blanche-Bucht zwischen Matupit und Malaguna am Eingang vom Simpsonhafen gelegene Felsblöcke. Der eine über 30 *m* hohe ragt ziemlich gerade hinauf; der andere ist kleiner,

[1] Auf gleiche Weise erhält der Eingeborne auch den Bindfaden für seine Fischnetze.

zackig und verwittert; auf diesem lebten ehemals 70 Leute. Die beiden Felsinseln sind uralt, und nur noch eine Sage erzählt von ihrem Ursprung.

Fig. 2. (*A babaṅ na tabaran* die Teufelshöhle.) Teufel und Geister hausen gewöhnlich in Höhlen und an geheimnisvollen Stellen. Man sieht in der Figur ganz deutlich den Ein- und den Ausgang.

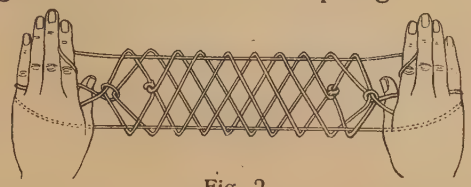


Fig. 2.

Auch Tiere, meistens Vögel, werden dargestellt. So z. B.: *a ura malip* (die beiden kleinen Papageien), *a kakaruk* (das Huhn), *a kotkot* (der Rabe).

Fig. 3. (*A daula* der Fregattenvogel, welcher bei Nordweststürmen gegen den Wind anschwebt.) Die weitläufigen Fäden im Bilde sollen das veranschaulichen.

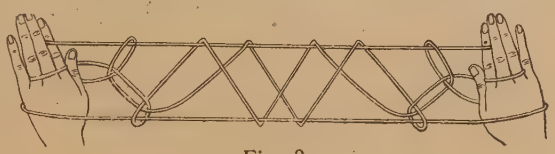


Fig. 3.

In Fig. 4 (*a balu* die Taube) erscheinen die Fäden viel gedrängter. Außer der gewöhnlichen produziert dann das Spiel noch *a balu vaira* (die fremde Taube).

Fig. 5. (*A bongalalit* ein Fisch.) Der Bindfaden teilt sich so, daß er drei sich schneidende Flächen darstellt, weil der Fisch *a bongalalit*, ein glatter Fisch, breite Rücken- und Bauchflossen hat.

Auch Gegenstände sucht man darzustellen. So: *a okor a baul* (die Mangrovenbaumwurzel), *a iṅar na ngalip* (der Galipbaumzweig), *a iṅar na panau*

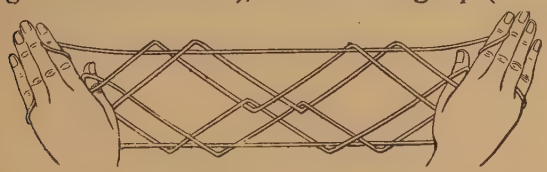


Fig. 4.

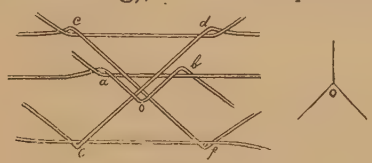


Fig. 5.

(der Uferbaumzweig), *a mapina baribara* (das Blatt des Baribarabaumes), *a pakar* (das Fischnetz).

Selbst der Teufel muß erscheinen, und zwar *a tabarau iṅiṅaolo* (der böse Geist), welcher auf den Bäumen lebt und von Zeit zu Zeit so groß wird, daß er an die reifen Bananen reicht, sie dann ißt und wieder verschwindet.

Fig. 6. (*A bolo na parau* die Rahe eines Segelschiffes.) *A parau* heißt das Schiff eines Weißen oder auch der Weiße selbst.

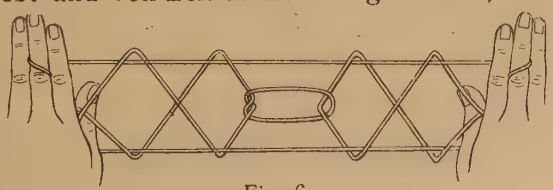


Fig. 6.

Fig. 7*a*. (*A vo tuna* eine Ruderpaddel, womit die Eingebornen sich auf ihren ausgehöhlten Auslegerkähnen auf dem Meere fortbewegen.)

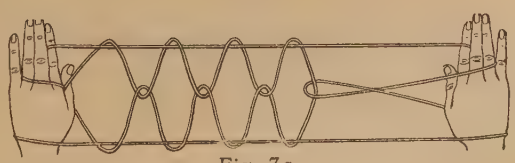


Fig. 7*a*.

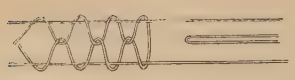


Fig. 7*b*.

Fig. 7*b*. (*A vo takip*.) Derselbe Gegenstand, nur daß ein Unglück passiert ist, die Paddel ist abgebrochen.

Fig. 8*a*. (*A talavavinun* die zehn Ruderkameraden, wie sie in regelmäßigen Abständen auf dem Auslegerkahn sitzen.) Es muß bemerkt werden, daß das Bild tatsächlich nur acht vorführt. So genau kommt es der Spielerin

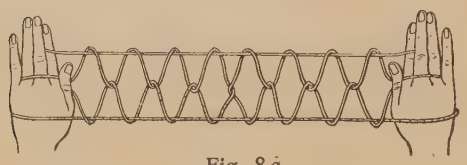


Fig. 8*a*.

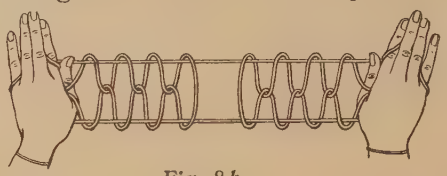


Fig. 8*b*.

auf die Zahl nicht an. Zahlbegriffe und Zählen gehören ja bekanntlich nicht zu den starken Seiten der Eingebornen.

Fig. 8*b*. (*A talavavinun varbaiai* die Ruderkameraden geteilt.) Die Ruderer haben sich entzweit und sind von einander abgerückt.

Eine andere Figur führt ein Weib vor mit einer Mangofrucht. Wieder eine andere eine junge Frau; ein Ruck und das Bild ändert sich, an Stelle der jungen tritt blitzschnell eine alte.

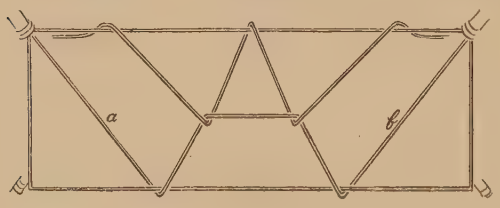
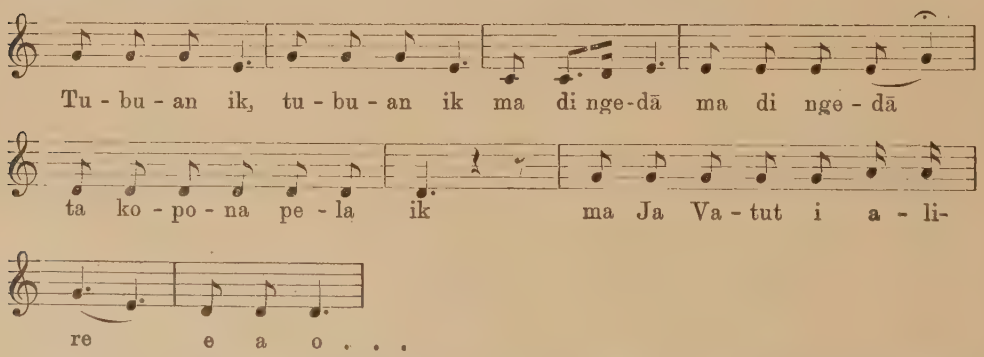


Fig. 9.

Fig. 9. (*A tubuan ik* eine kleine Alte.) Diese Figur (mit Gesang- und Tanzbegleitung) erheitert die Spielerinnen. Die Figur hat Ähnlichkeit mit dem Tumbuantänzer; *tubuan ik* heißt aber auch eine kleine Alte. Nachdem das Bild fertig ist, greifen die beiden Daumen den Faden in *a* und *b* und die kleine Alte tanzt auf und ab. Dabei wird gesungen:



„Das alte Weibchen, das alte Weibchen, man schlägt es, man schlägt es, ein klein bißchen Muschelgeld her und Ja Valut zieht es schwimmend heran."

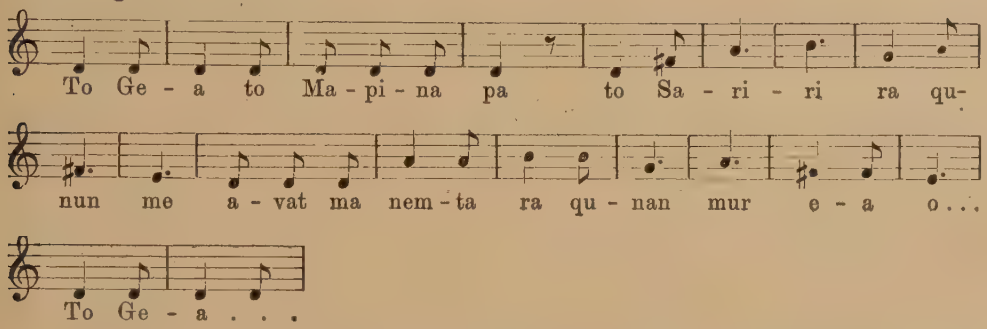
Den Sinn konnte keiner sagen. Ob eine bestimmte Begebenheit im Hintergrunde steckt, wo eine Alte von ihrem Manne Schläge bekam?

Fig. 10*a*. (*To Gea* der Tänzer wird vorgeführt.) (Gesang- und Tanzbegleitung.)

Fig. 10*a*.

Fig. 10*b*.

Fig. 10*b*. (*To Gea* der Tänzer tanzt wirklich.) Diese Figur kommt zustande, indem mit den Daumen die Fäden *a* und *b* von Fig. 10*a* auf- und abwärts gedrückt werden.



„Das ist *To Gea*, alias Herr Taroblatt, oder auch: der nicht im Gehöft stille sitzen kann, seht ihn und ihr auch, die ihr im folgenden Gehöft seid *eaoo*...“

Fig. 11. (*A vangan* eine Brücke.) Eigentliche Brücken hatten die Eingebornen nicht. Sie nannten so einen Wall von Steinen, der ins Meer hinausführte.

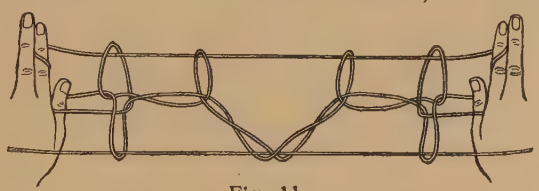


Fig. 11.

Fig. 12. (*A marum* die Nacht.) Hier ist die Fadenverschlingung groß. Es soll dadurch das Dunkel der Nacht versinnbildet werden. Gleich darauf

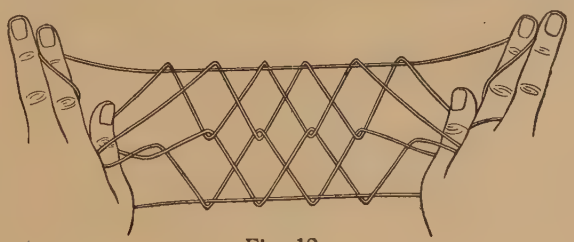


Fig. 12.

lassen die Spielerinnen gewöhnlich ein anderes Bild folgen (*a marum tuna* die tiefe Nacht), wo die Verschlingungen des Fadens noch verwickelter sind. Darauf kommt dann *a potol* (die Morgendämmerung), und endlich

Fig. 13. (*A mata na keake* die Sonne.)

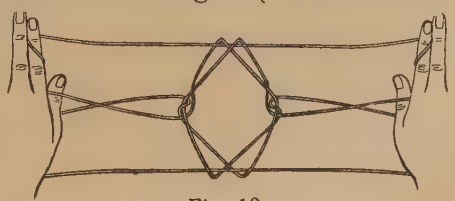


Fig. 13.

Fig. 14. (*A kip na kalagi ai Terā* ein kleiner Haarschmuck für Tera.) Ein Haarschmuck in der Form eines Zahnrädchens mit einem Durchmesser von etwa 4 bis 5 *cm*.

Fig. 15. (*A po na beñābeñe* das Nest eines kleinen Vogels, der sich scharenweise im *alang-alang*-Gras aufhält.) Zur Erzeugung dieser Figur,

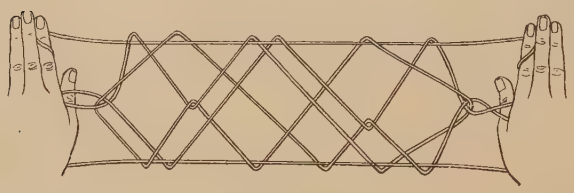


Fig. 14.

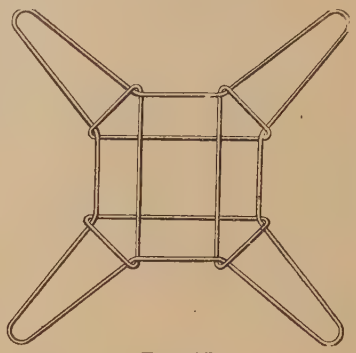


Fig. 15.

eines regelmäßigen Gebildes von Recht- und Dreiecken, sind zwei Fäden, bzw. zwei Spielerinnen vonnöten. Die Ausführung ist meist eine sehr akurate.

* * *

Über den Ursprung des *veveuka* ermittelt man von den Eingebornen nicht viel. Die Alten taten so und so tun auch wir, das ist die stereotype Antwort, die man auf diesbezügliche Fragen erhält.

Mariage et Noce au Liban.

Par l'abbé BÉCHARA CHÉMALI [1].

§ 1.

1° Age et époque des unions. — 2° La dot — biens paraphernaux. — 3° Fécondité et émigration. — 4° Situation de la femme. — 5° Vertus morales. — 6° Terminologie.

1° On se marie de bonne heure au Liban; les jeunes gens de vingt à vingt-cinq, les filles de quinze à vingt ans. Un célibataire de trente ans est une exception, du moins dans les classes moyenne et pauvre.

Les mariages se célèbrent à toutes les époques de l'année, mais c'est généralement dans la semaine qui précède le temps du carême, semaine dite des carnavals *al-mrafiʿ* المرافع, que la plupart des unions se concluent. Le jeudi est réputé le meilleur et le plus propice pour la célébration des noces. Un vieil aphorisme dit, en effet, que le jeudi est le jour le plus favorable aux nouveaux époux: *ʾaḥsan ʿarys, ʿarys ʾil-xamys* أحسن عريس، عريس الخميس.

L'inclination mutuelle des deux époux est le premier mobile de leur union, inclination présupposant l'agrément des parents, voire même leur impulsion et leur choix. On entend quelquefois parler du rapt d'une jeune fille (*našl* نشل), mais c'est l'exception, et la plupart du temps, l'enlèvement simulé a été prémédité d'avance avec la jeune fille et même avec les parents.

2° La question d'argent était autrefois bien secondaire, et on peut dire qu'elle l'est encore pour la masse du peuple. Dans le parler populaire on dit: Ne prenez point le singe (personne laide) en raison de son argent; l'argent coule et le singe reste dans son premier état (*la taxod ʾil-ḳird ṭamʿan bmalou byrouḥ ʾil-mal wibybḳa-l-ḳird ʿala ḥalou* لا تاخذ القرد طمعاً بماله. يروح المال ويبقى القرد على حاله). La dot proprement dite n'a pas de nom connu du peuple, et c'est par une périphrase comme la suivante, qu'on rend cette idée: Combien lui donne-t-on *ḳaddaš byṭlaʿ maʿha* [2] قدّيش بيطلع معها. De nos jours, on a donné droit de cité au mot européen, et on dit communément: *ad-doṭa* الدوطا.

Nous aurons à parler dans le cours de cet article du trousseau *aj-jihaz* الجهاز, mot très répandu et qui comprend en général tout ce que la femme apporte en mariage. Trois autres termes désignent également les biens matrimoniaux de l'épouse, selon leur diverse provenance; ce sont *an-naḥd* النقد, biens donnés par le mari, *an-noḳout* النقوط, biens donnés par les parents de l'épouse, *aš-šawbšy* الشوبشه cadeaux faits à l'épouse par les amis de la famille. Ces différentes sortes de biens sont paraphernaux, et la femme en dispose à son gré. Mais ces mots sont déjà désuets comme les usages auxquels ils se rattachent; tandis que le mot *doṭa* dot est de plus en plus en usage.

3° Le détestable égoïsme, qui ne cherche dans le mariage qu'une satisfaction de la nature, est inconnu au Liban. La plus cruelle angoisse d'un ménage, c'est de n'avoir pas d'enfant; par contre, la meilleure joie d'un foyer

---

[1] Voir l'abbé BÉCHARA CHÉMALI, «Mœurs et usages au Liban»: La mort et les funérailles, «Anthropos», IV (1909), p. 37—54; «Naissance et premier âge au Liban», «Anthropos», V (1910), p. 734—747, 1072—1086.

[2] قدر أي شيء.

c'est la naissance d'un enfant mâle, naissance toujours saluée par des fêtes et des réjouissances. Les Maronites sont très prolifiques, et les enfants sont considérés comme une bénédiction du ciel. Les familles de dix, douze enfants ne sont pas rares. «Dieu qui donne l'enfant, pourvoit lui-même à sa subsistance» (*allah bya'ṭylwalad wibyb'at rizḳou ma'ou* الله بيعطي الولد وبيبعت رزقه معه), se dit-on communément, et on se serre un peu plus, pour faire place au nouveau venu.

En raison de cette fécondité, le pays s'est trouvé trop petit et trop pauvre pour suffire à ses enfants. Le Liban a 6500 *km* carrés de superficie et une population de plus de 400 mille habitants. L'émigration a commencé de là, et elle va tous les jours en augmentant, enlevant chaque année à la montagne, une partie de ses forces vives et la fleur de sa jeunesse. A tout point de vue, spécialement par rapport à la descendance, l'émigration a été très nuisible au Liban; elle tend à dépeupler ces centres et ces villages autrefois si animés et si vivaces. On rencontre à peine quelques marmots là où on voyait autrefois des centaines d'enfants, et la moyenne des naissances dans la plupart des villages est réduite à deux au trois de sept et huit qu'elle était.

4° La femme est la compagne et non l'esclave de l'homme. Le mari fait le gros ouvrage, la femme s'occupe du ménage; mais elle ne manque pas au besoin de donner un coup de main à son mari, et de manier la pelle et la pioche, surtout à l'époque des semis et des moissons. Le contact des Infidèles et des Musulmans en particulier, a rabaissé un peu la dignité de la femme et amoindri ses droits. On rencontre, même de nos jours, des personnes, qui, en parlant de la femme, disent toujours: «sauf respect أجلّك الله *'ajallak 'allah*»; comme si la femme était une chose immonde. Un fait plus commun, c'est qu'on ne parlera jamais des couches d'une femme sans répéter le fameux mot: «sauf votre respect». Devant les étrangers et les hôtes, les femmes ne paraissent que rarement, et ne prennent presque jamais part aux repas communs, quelque instance qu'on leur fasse. La femme est dépréciée aussi devant la loi, elle est considérée comme étant d'un rang inférieur à l'homme; sa part de l'héritage paternel est la moitié seulement de celle des garçons.

5° La simplicité, la modestie et une grande réserve ont toujours été l'apanage de la femme libanaise. L'usage de se farder, assez répandu de nos jours, était inconnu, il y a quelques années; la santé et la fraîcheur naturelle formaient le meilleur et l'unique ornement de la femme. Par modestie, la fiancée ne prononçait jamais le nom de son futur, encore moins s'entretenait-elle avec lui en public ou en particulier; elle fuyait même sa présence et à son approche elle courait se cacher. Qui plus est, on a vu des femmes mariées, mères déjà de plusieurs enfants, se garder de prononcer le prénom de leur mari, ou de dire «mon mari»; elles se serviront de périphrases comme celles-ci: «le fils de mon oncle» (*'ibn 'ammy*) ou «le père d'un tel» (*'abou foulan*) quand elles ne peuvent pas mieux.

6° On donne aux nouveaux mariés les noms de *'arys* عريس et de *'arous* عروس[1], et cela pendant toute la durée des fêtes nuptiales et les quelques mois

[1] Pour عروس et عروسة.

Jeune mariée libanaise coiffée du *tentour*.

qui suivent le mariage; souvent même, on leur donne cette appellation jusqu'à ce que la femme devienne mère. Longtemps aussi avant le mariage, on appelle les garçons *ʿarys* et les jeunes filles *ʿarous*, expressions qui équivalent à «frais garçon» et «fraîche fille». Ainsi, pour demander à un père des nouvelles de ses enfants, on lui dira: «Comment vont vos époux» *(kyf ḥal ʿirsanak)*; pour louer et admirer un bambin, on dira: «C'est un époux.»

Les deux époux s'appellent entre eux «cousins et cousines» *(ʾibn ʿammy, bint ʿammy)*. La femme appelle son beau-père et sa belle-mère «oncle et tante». Plus généralement, la belle-mère est dite «la femme de son oncle» *(ʾimraʾat ʿammha)*, rarement *ḥamatha*; cette dernière appellation rappelle l'animosité qui existe partout entre la bru et sa belle-mère, animosité passée au Liban en proverbe[1].

Le beau-fils s'appelle *sohr* صهر, et un aphorisme commun dit que «le gendre est un bâton de la vieillesse» *ʾas-sohr sandat ʾaḍ-ḍahr* الصهر سندة الضهر[2].

Le parrain et la marraine des nouveaux époux sont dits *aš-šbyn* الشبين et *aš-šbynat* الشبينة; ils sont témoins attitrés du mariage et doivent d'office faire les honneurs de la fête aux conviés.

Les personnes envoyées pour amener l'épouse à son futur, sont appelées *ʿarrasy* عرّاسي terme que nous rendrons par «cortège nuptial, envoyés aux amis de l'époux». Il y a bien d'autres appellations particulières que nous signalerons en leur lieu.

§ 2.

1° Consultation des parents. — 2° Le contrat et les arrhes. — 3° Les fiançailles.

1° Le père du futur, et à son défaut l'oncle ou un des plus proches parents, se rend avec une députation des siens, dans la famille de la jeune fille, pour présenter la demande officielle des fiançailles. «Nous venons, dit-il au père de famille, demander votre fille pour notre enfant *(bidna bintkom libnna)*.» «Soyez les bienvenus, leur répond-on, votre proposition est ce qu'il y a de plus cher à nos cœurs; c'est une distinction que vous nous faites, et nous nous garderons bien d'y manquer» *(ʾahla wsahla la ʾaʿazz wla ʾarla, naḥn bysyr lana haš-šaraf wminḳoul baṭil)*. «Bien plus, ajoute le père de la future, si nous n'avions point de fille, nous irions en chercher à votre enfant. Mais il nous faut préalablement, consulter la mère de la jeune fille, ses frères, ses sœurs, ses oncles et toute notre parenté et aviser la fille elle-même; en tout cas, nous espérons que tout se fera selon votre désir.» Sur ce, l'on se sépare; la première démarche est faite.

Peu de temps après, une seconde députation se présente. «Nous avons avisé et convié nos parents, dit le père de famille; ils sont tous présents et chacun répondra pour soi.» «Vous êtes le père de la jeune fille, répondent les parents, et vous agissez au nom de nous tous.» «Je suis son père, il est vrai, mais vous êtes ses parents, et vous la chérissez autant et plus que moi, comme vous chérissez son prétendant; c'est donc à vous de décider de cette affaire.»

---

[1] *Mitl il-ḥama wil-kinny* مثل الحما والكنه.

[2] Littéralement: Le gendre est l'étai du dos.

Après cette formalité, on interroge la jeune fille, qui répond en ces termes: «Vous êtes mon père, et je ne puis qu'accéder à votre désir; j'agrée la main de celui que vous me choisissez pour fiancé (ou pour mari).» Enfin, le consentement est donné, et on fixe le jour pour conclure le contrat et donner les arrhes.

2° Au jour marqué, le jeune homme, accompagné d'un brillant cortège de parents et d'amis, se rend chez sa future. Les arrhes ou cadeaux du fiancé, appelés *ʿalameh* علامه, sont déposés sur un riche plateau et solennellement bénis par le curé qui préside la cérémonie. Quelques bijoux, comme bracelets, pendants d'oreille, bagues, etc. et un surtout sans manches, appelé *baxxouryyé* بخّوريّه, composait autrefois ce cadeau. De nos jours, le fiancé dépose une certaine somme d'argent, en rapport avec son rang et sa fortune. L'expression usuelle pour désigner les fiançailles est *ʾal-xoṭbat* الخطبة; tandis qu'autrefois on disait: «un tel a jeté son dévolu sur une telle» *foulan ḥaṭṭ ʿalamat foulany* فلان حطّ علامة فلانه, littéralement, il a mis un signe, un signalement sur une telle. La jeune fille, de son côté, offre à son fiancé quelque cadeau de son propre travail: un foulard en soie brodé, une bourse à tabac, un riche scapulaire de la Vierge, une calotte richement travaillée, etc. On dresse une liste des objets offerts de part et d'autre; le curé et deux ou plusieurs témoins y apposent leur signature.

3° Puis, le curé rédige un acte officiel du contrat, après s'être assuré de nouveau du consentement des parents des deux prétendants, qui sont gérants au nom de leurs enfants. Voici en quels termes, le contrat est rédigé: «Nous, un tel et un tel, avons assisté aux fiançailles de J. et de M. et avons remis comme arrhes à la fiancée telle et telle chose... En foi de quoi, nous avons rédigé et signé cette pièce.» On fait fête ensuite; les deux fiancés tout chargés de compliments; les chants de joie se prolongent bien avant dans la nuit.

Le fiancé visite de temps en temps les parents de sa future, mais celle-ci montre une grande réserve. Les cœurs seuls se parlent et l'affection n'en est que plus intense; aussi les alliances étaient-elles autrefois, bien plus heureuses que de nos jours où la familiarité a succédé à la réserve. Un an après les fiançailles, un grand dîner est donné dans la demeure de la jeune fille, mais aux frais du fiancé; c'est ce qu'on désigne par l'expression *byeḳṭaʿon ḳatyʿa* بيقطعوا قطيعه; et la fiancée est avertie de la célébration prochaine du mariage.

Il va sans dire, que le jeune homme qui manquerait à sa parole perdrait les arrhes et subirait une forte peine. Si c'est la jeune fille qui se ravise, et c'est l'exception, elle devrait rembourser tous les frais et dommages.

Mentionnons à titre de document, une formalité désuète d'autan. A l'occasion du mariage ou des fiançailles de leur fils ou de leur fille, les paysans *(fallaḥ* فلّاح*)* devaient apporter aux seigneurs du pays, émirs ou cheikhs, un présent appelé *xidmy* خدمه, comme une balle de café ou un pain de sucre, et leur demander un permis appelé *ʾal-maʾzounyyé* المأذونيّه. On disait alors: *xodna xidmy liš-šayx wjibna warḳat ʾal-maʾzounyyé* خدنا خدمه للشيخ وجبنا ورقة المأذونيّة. S'il s'agissait du mariage, le permis prenait le nom de *warḳat ʾan-nikaḥ* ورقة النكاح. A cette occasion, les seigneurs exigeaient des paysans, le baisemain,

selon la vieille coutume, en signe d'obéissance, d'hommage et d'humilité respectueuse. Le *fellah* devait se courber, se mettre à genoux devant le seigneur et sa femme et leur baiser la main, comme il faisait aux membres du sacerdoce. C'était une marque de servilité[1].

§ 3.

1° Demandes en mariage. — 2° Le trousseau.

1° De nos jours, les fiançailles deviennent de plus en plus rares, et les demandes en mariage exigent alors plus d'une formalité et d'une démarche préparatoire. Le jeune homme fait choix de sa future, et s'assure préalablement de son consentement. Puis, il s'en ouvre aux parents de sa prétendue, personnellement ou par l'intermédiaire d'un tiers. Alors seulement, les parents du prétendant se rendent dans la demeure de la future, pour présenter la demande officielle en mariage. Ils sont sûrs de ne pas se heurter à un refus.

Après les civilités d'usage, le père du jeune homme présente sa requête en ces termes: «Une chose nous amène à vous; notre fils aspire à la main de votre fille *(lana mayl ʿindkom ʾibnna lou ẋaṭir bibintkom).*» La réponse est très polie, mais évasive, comme ci-devant pour les fiançailles: «Cette nouvelle nous cause le plus grand plaisir; mais il nous faut auparavant consulter nos parents.» On cherche ainsi à gagner du temps, espérant peut-être un meilleur parti, ou pour ne pas sembler vouloir trop tôt se débarrasser de leur fille. La députation se retire, promettant bien de revenir le lendemain. La réponse définitive n'est donnée qu'à la deuxième ou troisième entrevue. On traite alors des conditions du mariage, spécialement du trousseau et du *naḳd.*

2° Le *naḳd*, comme il a été dit, est une somme d'argent que le mari assure à la femme, en cas de survie ou de séparation. C'est le prix de la défloration, appelé par les canonistes «Morgengabe», la somme n'en est pas déterminée, mais elle équivaut généralement à la dot et au trousseau de la mariée. Dans la classe moyenne du peuple, le montant du *naḳd* ne dépasse pas cinq cents piastres.

Les parents de la jeune fille fournissent le trousseau *ʾal-jihaz* الجهاز qui est formé d'une literie complète, d'un coussin dur *(masnad* مسند*)*, d'un petit lit carré pour s'asseoir *(ṭorraḥa*[2] طراحه*)*, d'une caisse *(ṣandouḳ* صندوق*)* ou armoire *(ẋazany* خزانه*)* et du linge ordinaire.

Une pièce importante du trousseau était autrefois le tantour et la tasse. Le *ṭanṭour*[3] est une coiffure longue, de 30—40 *cm*, de forme pyramidale et toute en argent, qui se porte droit sur le front ou penché sur l'oreille en forme de corne[4].

La tasse *(aṭ-ṭasy* الطاسه*)* est une coiffure aussi, mais de forme ronde et de la grosseur de la tête. Elle est aussi toute en argent, et valait de cinq cents à mille piastres. Posséder une tasse valant cinq cents piastres, était une

---

[1] JOUPLAIN, «La question du Liban,» p. 366.

[2] On dit aussi *dawšak* دوشك mot turc.

[3] طنطور.

[4] L'habillement et la coiffure présentent une matière riche et pleine d'intérêt et méritent un article à part.

marque de distinction, et les vieilles femmes disaient avec fierté: «Ma tasse fera les frais de mes funérailles *(ṭasty bikdadysy*[1]*).*»

Le prétendant doit payer la robe nuptiale, fournir quelques bijoux à sa future et un nécessaire de toilette.

Dans le Bilad-Béchara (Haute Galilée), où les émigrés maronites du Liban sont mêlés aux populations druzes et musulmanes, le jeune homme paie sa future, argent comptant. Le prix varie de cinq cents à deux mille piastres, selon la condition de la famille, la richesse du prétendant et le mérite de la jeune fille. Chacun des parents touche une partie du prix ou *mahr* مهر, selon son degré de parenté, comme pour le partage d'une succession. Au Liban, cet usage est inconnu, et à toutes les questions qu'on fait à ce sujet, les plus vieux répondent par une négation formelle et s'indignent d'un pareil marché. Pourtant, dans les chants communs des noces, plus d'un rappelle cet usage en termes formels (ref. § 12). Tout ce qu'on peut conclure de ce fait, c'est que ces chants sont d'importation musulmane.

En dernier lieu, on fixe le jour du mariage et celui où on doit faire les emplettes pour la fête. Ce jour dit *yawm 'at-taḥwyjy* يوم التحويجه fait partie intégrante du programme; parfois il est renvoyé immédiatement après l'union conjugale, de peur que l'un des partis ne manque à sa parole et qu'on ne fasse des dépenses inutiles.

§ 4.

1° Les invitations. — 2° Le henny.

1° Un ou deux jours avant la noce, le père et la mère des futurs époux choisissent deux personnes de confiance, et les prient d'aller annoncer oralement la joyeuse nouvelle à leurs parents et amis, et les inviter à venir prendre part aux réjouissances. Le futur époux, accompagné de son père et de sa mère, doit aller en personne, convier ses plus proches parents, oncles, cousins germains, etc., ses voisins, les cheiks et les notables de l'endroit. Les personnes chargées des invitations se mettent en marche de bonne heure; ils ont bien du chemin à faire et bien des foyers à visiter. Partout elles sont accueillies avec empressement, aspergées de parfums et chargées de compliments; partout aussi on leur présente des rafraîchissements, des sucreries et un verre de liqueur. C'est de tradition.

Les invitations se font en ces termes: «Nous célébrons le mariage de votre enfant, un tel, puissent de telles joies visiter vos foyers! Nous venons vous prier de nous honorer de votre présence *(bidna nkallil 'ibnkom foulan 'inšalláh 'ala ḳbal 'il-afraḥ 'indkom mnitrajjakom tšarrfouna).*» L'homme présente une invitation spéciale de la part du père de l'époux, la femme de la part de la mère: «Je viens, dit-il, vous inviter à la fête, au nom de l'époux, de son père, de sa mère; veuillez vous y rendre, car sans vous notre joie ne serait pas complète.»

Les invités répondent: «Vous ne pouviez nous annoncer une plus joyeuse nouvelle; nous nous rendrons à la fête sans invitation, car l'époux nous est

[1] Littéralement: Ma tasse suffira pour les messes à faire dire, pour le repos de mon âme.

plus cher que notre propre enfant; puissiez-vous tous les jours et avec le même empressement nous apporter de pareilles nouvelles!»

Ainsi de part et d'autre, on lutte de prévenances et de bons mots; et la cérémonie recommence à chaque nouvelle invitation. Si on trouve une porte fermée, on fixera à la serrure une branche verte ou une fleur en signe de son passage.

2° La veille du mariage, jeunes filles, parents et amis se rendent chez la future pour la veillée dite du henny *(laylat-il-ḥinny)*. La soirée se passe gaiement; avant de lever la séance, on fait une pâte avec une poudre appelée «henny», composée des feuilles de l'arbuste de ce nom et qui a la propriété de teindre en rouge. La pâte est appliquée aux mains, au moyen de petits bandeaux qu'on enlève le lendemain. Les jeunes gens se teignent le petit doigt seulement, les jeunes filles et les enfants tous les doigts et le dos de la main; les personnes mariées se teignent à leur guise. Les vieillards et les personnes en deuil ne prennent pas part à cette cérémonie.

§ 5.

1° Les envoyés de l'époux. — 2° Préparation de l'épouse. — 3° Préparation de l'époux. — 4° Cortège nuptial.

1° Le jour des noces est enfin arrivé. Dans la matinée, l'époux envoie aux parents de sa future un exprès chargé de leur remettre un cadeau de vin, d'araki et de toutes sortes de sucrerie pour la fête. Le prétendant est censé faire, à lui seul, tous les frais de la fête. Un petit détail confirme cette assertion: avec le cadeau envoyé, on trouve quelques paquets de bougies nécessaires pour la cérémonie de toilette.

Dans l'après-midi, une première députation se met en route; elle est composée d'un homme et d'une femme appelés *farrašy* فرّاشه; ce sont comme les précurseurs des amis de l'époux, chargés de leur préparer la voie, de prévenir les parents de la future, de faire les préparatifs de la fête et spécialement de préparer la future et de lui faire la toilette de noce. A cet effet, la femme porte un nécessaire complet de toilette: peigne, savon parfumé, épingle, rubans de soie, de l'eau de senteur, etc.

2° Après les compliments d'usage et un moment de repos, la femme demande l'autorisation de parer la future qui est encore en mise ordinaire. C'est en effet à la femme de confiance, envoyée par l'époux, à faire à la future sa toilette de fête, à la parer de sa robe nuptiale et de ses bijoux, comme pour s'assurer de sa beauté, de son état de santé et peut-être même de sa virginité. Mais sur ce dernier point, je n'ai pu recueillir aucun renseignement certain. Contrevenir à cet usage serait regardé comme une injure et de bien mauvais aloi.

— «Il est temps de parer notre épouse», dit la femme en question, et elle invite toutes les femmes présentes à prendre part à la cérémonie. Elle mène ensuite sa protégée demander la bénédiction de son père et de sa mère, du curé ou du sheik présent, en leur baisant la main. Puis, retirée dans un appartement privé, ou dans un coin de la maison, faute de mieux,

elle lui lave les mains et la figure, lui peigne les cheveux, la revêt de la robe nuptiale et la pare de ses plus riches bijoux, sans oublier de lui enduire les yeux de collyre et de l'imprégner d'eau de fleurs d'oranger. Cette cérémonie est connue sous le nom de *jalwat-al-ʿarous* جلوة العروس de *jala* جلى «parer», «orner»; expression que nous rendons par «préparation de l'épouse». La langue française n'a pas que je sache, un terme plus propre pour cette désignation.

Pendant tout le temps que dure la cérémonie, le chœur des jeunes filles ne cesse de réciter des chants de circonstance, chants tout à fait typiques, et qui expriment mieux que nous ne saurions le dire, toutes les particularités de cette cérémonie. Nous citerons ces chants dans le paragraphe suivant.

La future, parée de ses plus beaux atours, pomponnée et toute brillante de fraîcheur et de santé, est reconduite à la salle de réunion, au milieu des zalarits et des acclamations générales, escortée de mille lumières. Un siège en éminence lui est préparé; elle y monte et s'y tient debout, jusqu'à ce que tout le monde se soit assis. Elle ne parle pas, mais elle tient la main, légèrement posée sur le front; remerciant par ce geste muet, des ovations dont elle est l'objet, tandis qu'une autre personne répond pour elle aux compliments.

Autrefois, après les premières ovations, on couvrait le visage de l'épouse d'un voile de fin tissu, voile qu'elle gardait pendant toute la durée des fêtes nuptiales. Plus d'un vieillard rapporte le fait et en a été même témoin oculaire. A des moments donnés, par exemple pour faire honneur à certain visiteur, on découvrait le visage de la mariée; c'est ce qu'on désignait aussi par l'expression *jala-l-ʿarous*, expression qui prend alors une acception différente de la première, et signifie «découvrir et montrer la mariée» tandis que dans la première elle signifiait uniquement «parer». La mariée est debout, on allume deux bougies à ses côtés; le voile est tiré et les chants éclatent. Quand les chants finissent, le voile retombe, et elle se remet sur son siège immobile et silencieuse.

3º Une autre cérémonie non moins intéressante, a lieu dans la demeure de l'époux. Les amis de l'époux et ses plus proches parents sont priés de venir assister à sa toilette. L'invitation se fait en ces termes: «L'époux veut se faire la barbe, si vous voulez bien venir y assister.»

Le barbier-coiffeur déploie tout son talent, et reçoit un gros pourboire ou un riche cadeau. Puis, on présente le costume nuptial sur un plateau de paille ou de métal, dit *saynyyeh* صينيّه. Le curé récite certaines prières liturgiques et bénit solennellement le costume.

Les jeunes gens se disputent alors le plateau, et chacun à son tour, le porte en triomphe, élevé au-dessus de la tête, le remuant dans tous les sens, au milieu des chants et des acclamations. La cérémonie peut durer longtemps, car chacun des jeunes gens présents, tient à montrer, de cette façon, son affection à l'époux.

La danse terminée, le futur, aidé de son parrain, revêt ses habits de fête, dont la richesse et la forme dépendent de la fortune de la famille et de la mode de l'époque.

4° Revenons à la demeure de la future, pour assister à l'arrivée du cortège nuptial.

Vers le soir, les amis de l'époux forment le cortège nuptial. C'est un groupe choisi, composé de l'élite de la jeunesse, et dont la mission est de faire un cortège d'honneur à la future et de la protéger en route. Ils ont à leur tête un homme d'un certain âge, homme du métier, connaissant toutes les étiquettes et les formalités, chargé de parler au nom de l'époux, et une femme du même talent, chargée de protéger la future. En route, grands frais de chants et de zalarits. Plus il y a du bruit et du tapage, plus la fête est grandiose. Arrivés à une certaine distance de la demeure de la future, nos jeunes gens s'arrêtent, et de leur plus forte voix, ils récitent un chant appelé *trawyd* ترويد; c'est leur manière de s'annoncer. Les parents et amis de la future sortent à leur rencontre, et leur répondent par un chant analogue. Un long dialogue chanté s'engage ainsi de part et d'autre, entrecoupé par les mélopées aiguës des femmes, les *'ouha* أوها. Nous donnerons plus loin un spécimen de l'un et de l'autre. Pendant toute cette scène la mère de la future un long flacon d'eau de senteur à la main, appelé *ḳomḳom* قمقم, ne cesse d'en asperger la foule à droite et à gauche. Les coups de feu se mêlent aux chants de fête et achèvent d'exciter l'enthousiasme.

Enfin un calme relatif se fait, et la foule franchit le seuil de la demeure, aux cris mille fois répétés de: soyez les bienvenus! *('ahla wsahla* أهلا وسهلا.) On se salue, avec force formalités; on souhaite le bonsoir à la future, qui pendant toute cette scène n'a pas quitté l'intérieur de la maison, et l'on s'asseoit par terre sur des tapis et des nattes, ou sur des sofas. On cause un instant de la pluie et du beau temps, on demande des nouvelles de l'époux et de ses amis. Puis on apporte les sucreries connues sous le nom générique de *noḳl* نقل et on donne largement à boire à tout le monde. Chacun des assistants, avant de vider son verre, doit dire son compliment à la future, à ses parents et à toute l'assistance. Nous n'insisterons pas sur ce point qui sera amplement traité plus loin. Rappelons seulement ici le compliment de circonstance: «Puisse votre épouse vivre dans le bonheur, que les joies de cette fête se passent sans aucun déplaisir, par la grâce de Dieu!»

Après un certain laps de temps, le coryphée de la troupe demande la permission de s'en retourner: «L'heure est déjà avancée, dit-il, livrez-nous l'épouse.» Le père et la mère de l'épouse se recrient: «Vous venez à peine d'arriver; il est encore temps.» On se remet à boire et à chanter; puis on réclame une seconde fois l'épouse et on obtient la même réponse. Enfin, à la troisième réclamation, on se lève, sans attendre une réponse positive. Quelques-uns des convives se chargent de rentrer les sucreries et les verres, malgré l'opposition de ceux de la maison[1]. La mère s'oppose encore au départ de sa fille; elle pleure même et se lamente, mais on la laisse faire, ce sont des formalités dont on ne peut se passer. Enfin, le moment des adieux est venu.

[1] C'est une formalité de politesse; les hôtes eux-mêmes doivent en prendre l'initiative, ceux qui reçoivent ne le feraient pas sans cela. Ils montrent par cette conduite le désir qu'ils ont d'honorer leurs hôtes et de leur prodiguer tout à satiété.

§ 6.

1° Chants des amis de l'époux et de l'épouse. — 2° Chants de toilette.

1° Les chants des envoyés de l'époux sont appelés *trawyd* تراويد; c'est le pluriel du mot *tarwydé* تروىده, formé du verbe *rawāda* رَوَدَ. On dit encore *thoubor* ثهوبر, du verbe *hawbar* هوبر, pousser des cris de joie; et à la fin de ces chants on répète les mots: *hawbar-l-hawbar!* هوبر الهوبر, qui sont comme un cri de guerre et de victoire. Parfois, on répète après chaque césure du chant: *Ah ya-waw* آه ياواو qui n'est qu'un simple cri de contentement n'ayant aucun sens spécial, exclusivement employé dans ces sortes de chants. Je penche à croire que ces cris sont comme des mots d'ordre, des signes de ralliment, autrefois employés entre les différents partis politiques, notamment les *ḳaysytes* قيسيه et les *yamanytes* يمانيه.

Notons aussi que ces chants pourraient être appelés «chants de réception» puisqu'on les récite généralement à l'arrivée d'une personne qu'on veut honorer.

Premier groupe: Les envoyés de l'époux.

C'est avec une grande impatience, que nous attendions cet heureux moment,
supportant mille sacrifices;
Enfin, grâce à Dieu, nous voilà parvenus au terme de nos désirs!

Second groupe: Les amis de l'épouse.

La lune a éclairé de ses rayons les tribus arabes qui se mirent aussitôt en route;
Heureux qui a pu les suivre dans leurs pérégrinations.

Premier groupe.

Veux-tu posséder la belle aux yeux noirs?
Dégaîne ton épée et abats les opposants, si forts et puissants soient-ils.

Second groupe.

Nous sommes la jeunesse, les fils de la montagne;
Nous avons vidé notre coupe de vin, et fait boire le poison à nos ennemis.

Premier groupe.

Oh! le beau cavalier sur sa belle coursière rouge qu'il fait aller au pas!
Sa lance est bien longue et terrible au jour de la mêlée!

Premier groupe.

Nous sommes les cavaliers, de tout temps habitués à porter les épées et à
frapper de la lance;
Montés sur des chevaux de race nous nous présentons dans l'arène.

Second groupe.

Au jour de la mêlée, nous domptons nos ennemis,
Nous, les lions du combat, marchant toujours à la victoire.

Ces chants belliqueux rappellent les combats des temps antiques; on se dirait à l'approche d'une terrible mêlée. Les chanteurs sont debout, brandissant leurs épées, leurs lances et leurs fusils; une vive fusillade accompagne chaque reprise du chant. N'est-ce pas là un dernier vestige des luttes réelles

Anthropos X—XI.

Deux chantres au Liban.

Anthropos X—XI.

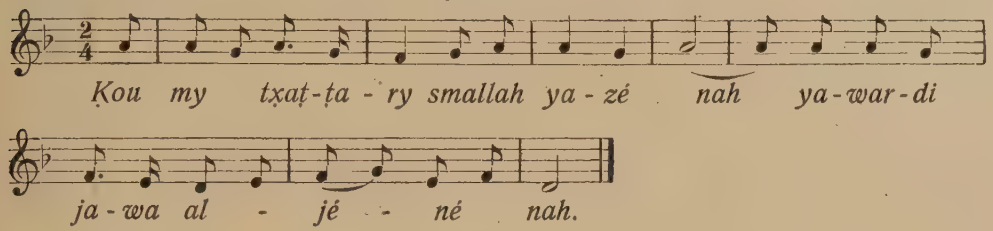
Costume de noces (homme) au Liban.

ou simulées, qu'il fallait livrer autrefois, pour mériter et conquérir en quelque sorte l'épouse? Ces chants ont d'ailleurs un cachet de vétusté bien sensible; on n'y fait point mention de fusils et de poudre, mais ils rappellent les épées et les lances, armes relativement rares de nos jours.

Chants de toilette ou de parure.

1°

1° Lève-toi, belle femme, et te dandine avec grâce,
Toute fraîche comme la rose des jardins;



Elle est parfumée comme un clou de girofle, mon épouse;
C'est le jasmin d'Inde qui s'est épanoui à nos yeux.

2° Lève-toi et mets ton collier de perles;
Oh! le beau jeune homme, à la taille élancée!
Sept filles récitent des chants en son honneur,
Ce galant pareil à une lance de premier choix[1].

3° Lève-toi et prends ton siège d'honneur;
C'est la noblesse qui cultive ta société;
Les colombes roucoulent à ton aspect
Tant tu es belle et élégante.

4° Fais l'élégante, et jouis de tes charmes et de tes atours,
Belle et noble fille,
Aux cheveux frisés tombant en boucles
Et formant sept tresses pendantes.

5° Sois fière de tes grâces et de tes charmes,
Rose éclose sur les joues;
De grâce! (par Dieu!) dites donc belles vierges,
N'est-ce pas une princesse et une nymphe du paradis?

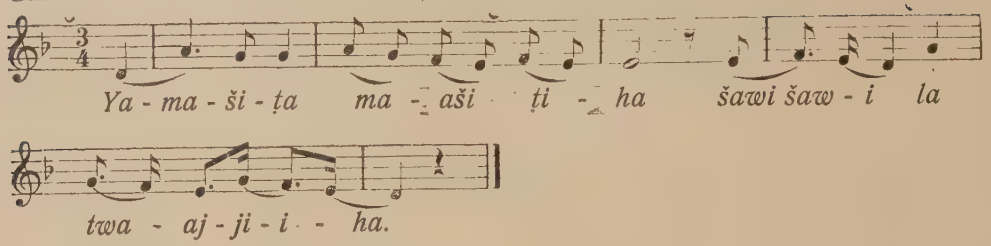
6° C'est assez de coquetterie, belle rose du logis,
Toute couverte de diamants;
Les fleurs de grenade éclosent sur tes joues;
De grâce! prends pitié de nous.

7° Mets tes bracelets au coquillage rouge;
Epouse aux joues, couleur d'anémone;
Oh! tu n'as point ta pareille parmi les gazelles.

[1] Ce couplet est à l'adresse de l'époux.

II°

1° Coiffeuse, peigne-la bien doucement;
Garde-toi de lui faire aucun mal;



C'est la fille de noble lignée
De tout temps habituée aux douces manières.

2° La fille des Arabes est habituée à monter à cheval,
Pareille aux meilleurs cavaliers, rien ne la fait trembler;
Dites à la fille aux yeux tendres,
De choisir le meilleur parti.

3° La boîte sous le bras,
Le passementier crie sa marchandise
De soie blanche et rouge;
Oui ses cheveux ressemblent à des cordons de soie.

4° J'ai vu le bien-aimé à la fontaine et de l'œil je lui ai fait signe,
Ce jeune homme à la taille élancée comme une lance de premier choix;
Et je n'ai rien tant aimé que l'anneau qu'il porte au nez et qui lui tombe sur les deux lèvres[1], etc. etc.
Ces chants dépeignent les yeux, la tête, les cheveux, le sein, etc.

§ 7.

1° Les adieux de l'épouse. — 2° *An-noḳouṭ*. — 3° *Aš-šawbšy*. — 4° Epreuves du mariage. — 5° Procession nuptiale.

1° La future, conduite par sa marraine, va faire ses adieux aux siens, oncles, tantes, frères et sœurs. Elle baise la main de son père et de sa mère et leur demande leur bénédiction. Le moment est solennel, de vraies larmes d'émotion coulent des yeux des assistants.

2° C'est le moment des cadeaux appelés *nḳouṭ* نقوط. Quand la jeune fille passe devant les siens pour leur faire ses adieux, chacun lui glisse dans la main une pièce d'argent, en proportion de sa fortune et de sa générosité.

La mère fait ses dernières recommandations à sa fille: de baiser, en arrivant, la main de ses beaux-parents, d'être sage, modeste et bien discrète. Cette cérémonie est accompagnée de chants spéciaux et de circonstance, que nous citerons plus loin. Des porteurs se chargent du transport de la literie et de la malle de l'épouse. Toutes les formalités sont remplies; la future

[1] L'usage de passer un anneau aux ailes du nez est inconnu parmi les chrétiens du Liban, mais très répandu parmi les tribus nomades qui courent le pays.

franchit le seuil de la porte; elle est libre enfin. Mais non, une autre cérémonie, appelée *aš-šawbšy* الشوبشه, retarde encore le départ.

3° *Aš-šawbšy* est un mot d'origine syriaque; il désigne les déclarations des bans avant le mariage et par extension toute proclamation publique. De là le nom de cette cérémonie qui n'est autre chose que la proclamation des cadeaux faits à la nouvelle mariée. Mais ces cadeaux ne sont pas proclamés à leur juste valeur, comme il sera dit, de là dans le parler ordinaire le verbe *šawbaš* شوبش est pris en mauvaise part et se dit d'une personne qui se vante outre mesure, proclamant sur les toits ses petits faits et gestes. Le mot *šowbaš* formé du précédent, s'emploie comme une exclamation de joie, à peu près comme l'expression française «en liesse»! Et c'est en ce sens, croyons-nous, qu'il faut rendre l'expression: *šowbaš ya-ḳadaḥy* (ref. § 12, III, no. 14).

Un collecteur se tient sur une petite éminence, tenant en main une large bourse. Chacun des invités se présente, et dépose secrètement dans la bourse, quelques pièces de monnaie, en guise d'étrennes à la nouvelle mariée. Le collecteur, de sa plus haute voix, proclame le don et souhaite au donataire toute sorte de bonheur. «Dieu vous le rende, un tel, puissiez-vous vivre toujours, assister à la noce de vos enfants, ou parvenir au jour de vos noces, en récompense de votre libéralité; et voici cinq cents piastres!» La somme versée peut n'équivaloir qu'à quelques sous, alors qu'elle est proclamée de cinq cents au mille piastres. La scène peut durer longtemps, selon le concours plus ou moins considérable des invités.

La collecte finie, deux forts gaillards vous empoignent la future et la hissent sur sa monture. Le cheval et le mulet sont les montures ordinaires; la mule, à cause de sa stérilité, est impitoyablement exclue; ce serait d'un mauvais présage.

Rappelons ici que les moucres se refusent généralement à faire monter les femmes sur leurs bêtes, persuadés que les femmes réglées endommagent les montures. Pour neutraliser cette mauvaise influence, il faut que la femme égorge un poulet ou un coq, de manière que le sang coule sur le cou de l'animal[1], ou bien on place une poignée de terre vierge, quelques quartiers d'ail et une galette de pain, sur le bât de l'animal, au-dessous du tapis qui sert de siège à la personne en question. D'autres disent qu'il suffirait de briser un pain à la face de la monture.

La procession se met enfin en marche. Trois jeunes gens des mieux bâtis sont préposés à la garde de l'épouse; l'un tient la bride de la monture, les deux autres, placés aux deux côtés de l'héroïne, la soutiennent et la défendent.

4° A peine a-t-on fait quelques pas, qu'un obstacle d'un nouveau genre vient arrêter la marche. Un groupe de jeunes gens barrent le passage aux amis de l'époux; ceux-ci ne passeront pas avant de surmonter l'épreuve à laquelle qu'on leur soumet. C'est une grosse pierre ou un lourd levier, de quelques centaines de kilos qu'il faut élever en l'air, par dessus la tête et

[1] D'aucuns disent, qu'il n'y a là qu'une supercherie de la part du moucre, qui s'approprie le poulet et en fait un reconfortant souper.

d'une seule main. Cette épreuve s'appelle *šayli* شيلي ou *ḳaymi* قيمه, c'est-à-dire poids à soulever. Les amis de l'époux viennent essayer leurs forces; celui qui réussit est chaudement applaudi; les femmes proclament son nom dans leurs *zalaŧits*. Si personne ne parvient à lever le défi, il peut y avoir des rixes entre les deux partis; et les opposants essaient même d'enlever l'épouse.

En route, d'autres obstacles se présentent; autant de villages à passer, autant de défis à lever et de poids à soulever.

Des groupes de jeunes filles interceptent encore la marche; elles viennent asperger l'épouse de l'eau de fleurs d'oranger, brûler de l'encens en son honneur et réciter un chant à son adresse. Parfois, on jette sur l'épouse des poignées de riz et de blé, prétendant ainsi diminuer le prix des vivres, comme on dit.

5° Le cortège nuptial continue joyeusement sa route, pour rentrer chez l'époux par un chemin différent de celui qu'on avait pris pour aller chez la future. Ce fait un peu étrange est souvent rappelé dans les chants des noces et il est passé en proverbe, pour désigner à peu près le chemin des écoliers: *Mitl-il-ʿirrasy, byrouḥou ʿa darb wibyrjiʿun ʿa darb.* L'épouse s'avance avec une extrême lenteur; sa marche est passée en proverbe; ainsi pour désigner une marche affectée et compassée on dit: Il mesure ses pas comme une nouvelle mariée *bytnaḳḳal mitl-il-ʿarous.*

§ 8.

Bénédiction nuptiale.

La bénédiction nuptiale a lieu généralement à l'église paroissiale; mais pour une raison ou pour une autre, elle peut se faire à domicile. En ce cas, on ménage une séparation entre les hommes et les femmes, au moyen de draps blancs pendus à des cordes. Relevons quelques particularités intéressantes dans cette cérémonie.

Le curé, après avoir bénit les anneaux, qu'il fait passer au doigt des nouveaux époux, en signe d'alliance indissoluble, bénit aussi les couronnes qu'il dépose sur la tête des nouveaux époux. Faute de couronnes naturelles, on emploie le chapelet de la Vierge, belle idée et qui correspond bien à l'origine du rosaire. Cette particularité a donné son nom à toute la cérémonie, et pour désigner le mariage, on dit couramment: la couronne des noces, la prière des couronnes, nous avons assisté au couronnemment d'un tel, ou un tel a été couronné époux d'une telle *salat-il-ʾiklil, ʾiklil-il-ʿirs, ḥḍirna ʾiklil foulan.*

A la fin de la cérémonie, la procession se met en marche, au son des cloches, des cymbales et des *nakous*, sorte de petits timbres qu'on bat en cadence, au moyen de petites baguettes de fer. On fait ainsi trois fois le tour de l'église, au milieu des chants religieux et escorté de mille lumières. Plus d'une fois, le nouvel époux est porté comme en triomphe. Après la troisième circonvolution, une épreuve, d'un nouveau genre, attend le nouveau marié. Les jeunes gens, à tour de rôle, le prennent par le milieu du corps, le soulèvent le plus haut possible, et le rejettent rudement à terre; comme pour lui montrer la dureté du joug auquel il s'est soumis. Un petit compliment, un mot de souhait aux nouveaux époux, aux parrains, au prêtre officiant, et tout est fini.

A la sortie de l'église le parrain et la marraine font la joie des enfants en jetant à droite et à gauche des poignées de dragées et de petite monnaie. Puis le cortège se remet en marche comme ci-devant.

§ 9.

1° Accueil de l'épouse. — 2° La terrasse. — 3° L'encens. — 4° Les grains de levain — 5° Le repas.

1° Il fait déjà bien tard quand arrive le cortège nuptial. On sort à la rencontre de l'épouse avec des lampes et des torches. On dirait une procession de lumière au milieu de la nuit. De tous côtés, ce ne sont que chants et *zalaṙits* croisés de mille coups de feu et de cris de bienvenue *vahla wsahl.* L'époux se hâte de monter sur la terrasse[1] de la maison avec une escorte de jeunes gens, pour le cérémonial d'une pratique du vieux temps.

2° L'épouse, hissée sur sa monture, répand quelques poignées de dragées et de petite monnaie, puis se met à tirer contre l'époux avec des pommes ou des grenades, jusqu'à ce qu'elle l'atteigne. Mais la chose n'est pas bien aisée, car les jeunes gens qui font escorte à l'époux, se disputent les fruits lancés, et cherchent à les attraper. Les coups redoublent, la lutte s'envenime, la marraine vient au secours de sa protégée et lance des poignées de fruits pour occuper la jeunesse. Enfin l'épouse a triomphé, elle a atteint l'époux; un vivat général éclate et le tir cesse.

Quelle serait l'origine de cette cérémonie? Peut-être n'est-ce là, pour l'épouse, qu'une manière de reconnaître son bien-aimé, le terme par lequel on désigne qu'elle l'a atteint, semble le faire entendre. Ce terme est *ʿallamat ʿalayh* علمت عليه, c'est-à-dire elle l'a désigné du tir; et il faut le rapprocher de l'expression employée dans les fiançailles *ḥaṭṭ ʿalamatha* un tel a jeté son dévolu sur une telle, littéralement il l'a marquée. Un aphorisme bien connu: «*ḍarbe-il-ḥabyb zbyb wḥjartou romman* ضرب الحبيب زبيب وحجارته رمّان, les coups du bien aimé sont comme des raisins-secs (bien doux) et des pierres des grenades» pourrait peut-être donner la clef de l'explication.

Voici une seconde cérémonie qui commence: c'est *aš-šawbsy* décrite plus haut. Les amis de l'époux doivent eux aussi donner leurs étrennes à la nouvelle mariée.

3° Pendant ce temps, la belle-mère présente l'encens, dans une cassolette, à sa belle-fille, et celle-ci lui remet une pièce de dix ou vingt francs comme gratification.

L'épouse descend enfin de monture, soutenue par ses beaux-parents, et elle avance appuyé sur le bras de son époux.

4° Avant de passer le seuil, elle étend le bras et fixe, sur le linteau supérieur, quelques grains de levain, qu'elle a eu soin d'emporter avec elle, et forme un grand signe de croix. Le levain est un présage de bénédiction et de fécondité. Le plus dur reproche qu'une belle-mère puisse faire à sa bru, c'est de lui dire: «Tu n'as ni apporté du ferment, ni signé le linteau en entrant chez nous *la jibti xmyry wla sallibti ʿal-ʿatby.*»

---

[1] Les terrasses sont plates, en Orient, et servent de lieu de promenade, de belvédère, de séchoir, etc.

Parfois, l'épouse casse une grenade et la jette à l'intérieur de la maison. En franchissant le seuil de la porte, elle doit avoir le visage et une partie du corps renversé en dehors, et se trouve ainsi comme portée par son époux et ses beaux-parents, la face tournée à l'orient, pour signifier qu'elle ne sortira de cette demeure que portée sur une bière. On doit toujours, en effet, sortir le mort, la tête la première.

Les nouveaux époux doivent franchir, au même instant, le seuil de la porte; si l'un devançait l'autre, le premier entré serait atteint d'un mal étrange connu sous le nom de *kabsy* الكبسه (du verbe *kabasa* كبس qui veut dire «comprimer»). L'effet de ce mal n'est pas bien défini, mais généralement, on dit que celui qui en est atteint est trop déprimé au profit de celui qui en est la cause; il perd beaucoup de son prestige et devient débile, tandis que l'autre acquiert sur lui un plein ascendant.

5° L'épouse est enfin conduite à son siège d'honneur; elle se tiendra debout ou assise, mais toujours grave et silencieuse, c'est l'étiquette. La marraine est chargée de parler pour elle et de répondre aux compliments tandis que le parrain remplit le même office au nom de l'époux; mais celui-ci n'est pas tenu à la même réserve. La foule se presse dans la maison, on se case partout et comme on peut chacun aura sa part à la fête, peu importe la place.

Le repas est servi; l'invitation s'y fait par un chant, que voici:

«Baytna dafy, w'ayšna wafy;
Tfaḍḍalou ya-jama'a ṣaḥḥtayn wa'awafy!

Notre maison est bien chaude, et nos vivres abondants;
Veuillez tous prendre part à notre repas, et que cela vous donne double force et santé!»

Pendant le repas, la marraine est chargée de donner à manger à sa protégée, qui se montre d'ailleurs très sobre, elle lui prépare les bouchées et les lui met même à la bouche; c'est ce qu'on désigne par l'expression *laḳkama-l-'arons* لقم العروس[1]. Une autre particularité à relever dans ce repas, c'est qu'on est convenu de préparer un coq à l'épouse, et un cou de mouton farci de riz à l'époux. C'est de tradition, et présage, dit-on, une progéniture mâle et nombreuse.

§ 10.

1° Réjouissances. — 2° Compliments. — 3° Chants. — 4° Danse.

1° Après souper commencent les réjouissances, les fêtes proprement dites. Le cercle se forme: aux deux bouts opposés de la salle, se tiennent sur leur sièges d'honneur les deux nouveaux époux, les soleils de la fête. Le parrain et la marraine siègent à leurs côtés et font les honneurs de la fête. Deux lustres *trayā* ترّيا formés d'un gros fruit, melon, cédrat ou autre, piqué de bougies et de fleurs, sont placés devant les nouveaux mariés. Ces sortes de

[1] Pour comprendre ce passage, il faut se rappeler que le pain arabe est en forme de galette très mince et friable; une tranche de ce pain habilement contournée entre les doigts sert à la préhension des aliments et remplace les fourchettes dont l'usage est récent.

Anthropos X—XI.

Une danse au Liban.

Anthropos X—XI.

Une noce au Liban, au premier plan deux époux avec leurs épouses.

lustres sont de toutes les fêtes, surtout les fêtes religieuses. Faute de fruit, on fait une pâte en farine qu'on étend dans un petit plat et qu'on pique de bougies ou de simples mèches en coton nageant dans de l'huile d'olive.

Sur de grands plateaux en cuivre, de forme arrondie, appelés *ṣadr* صدر et placés sur des escabelles en bois *skamla* سكملا, d'un demi-mètre de hauteur, on présente les sucreries ou *nokl* نقل. Le vin et l'*araki* sont servis dans de grandes carafes *'alfyé*[1] ألفيه ou *crafya* كرافيه. Quatre ou cinq personnes, appelées *morbaṭy* مرباطي, sont chargées de verser à boire aux invités. C'est une délicate charge que celle de *morbaṭy*, et il faut un certain tact et du savoir-faire pour y réussir, surtout avec les dames. L'invitation à boire se fait par le chant suivant:

«Notre maison est toute neuve et à la serrure en fer
Veuillez tous boire de notre araki et de notre vin.

Baytna jdyd wskkirtou ḥadid[2]
Tfaḍḍalou ya-jama'a ta niskikom 'arak wnbyd.»

Les nouveaux époux doivent vider les deux premières coupes à la santé des convives, et les inviter «tous à la ronde» à vider un verre *'indkom dawr* عندكم دور. Ce serait une impolitesse de refuser la coupe des nouveaux époux *kas-il-'arous-kas-il-'aris* كاس العروس كاس العريس. Puis viennent les coupes du parrain et de la marraine, du père et de la mère de l'époux, etc.

2° Alors commencent ces longues litanies de compliments, typiques du bon vieux temps, adressés aux époux, à leurs parents et à toute l'assistance. En voici un spécimen:

a) A l'époux.

Le convive: «Que Dieu vous garde, jeune époux, et vous conserve dans la prospérité!»

Réponse: «Puisse-t-il vous garder et vous conserver de même.»

C.: «Puissiez-vous vivre heureux, loin de tout mal, avoir de nombreux enfants et jouir d'une longue vie!»

R.: «Notre bonheur c'est de vous voir en bonne santé; puissiez-vous vous réjouir à la noce de vos enfants et jouir de leur bonheur;» ou si c'est un jeune homme célibataire: «Puissiez-vous parvenir bientôt à la joie de vos noces!»

b) A l'épouse.

C.: «Epouse, à vous toutes nos félicitations; puissiez-vous vivre longtemps heureuse, et voir comme Rebecca les enfants de vos enfants!»

La réponse est à peu près la même que la précédente.

c) Aux parents.

C.: «Nous souhaitons prospérité à votre époux, et à vous de jouir pleinement de son bonheur (littér. de vous satisfaire pleinement la vue de son aspect) et d'assister au mariage des vôtres!»

---

[1] De *'olf* mille, parce qu'elle contiennent mille grammes.

[2] Autrefois les fermetures étaient formées de deux pièces de bois qui entraient l'une dans l'autre; les serrures en fer sont d'un usage récent; d'ailleurs le mot est là pour la rime avant tout.

d) Aux parrains.

C.: «*šašbny*[1] ششبنه *mbarky* مبارك, parrainage bénit ou de bénédictions! bonheur et félicité à vos nouveaux époux!»

e) A toute l'assistance.

«Dieu vous garde, frères; puissiez-vous être toujours dans la joie et les réjouissances! Jeunes gens, à votre joyeux hymen! Hommes mariés, à l'hymen de vos enfants! et à la naissance d'un enfant à ceux qui n'en ont pas! Je vide ce verre à votre amitié, vous souhaitant une longue vie.»

Les toasts sont fréquents dans ces réunions, et ils sont connus sous le nom de *sirr* سرّ, joie, bonheur. On boit à la santé des nouveaux époux et de toute leur parenté, à la santé du parrain, de la marraine, des personnages de quelque distinction, de la jeunesse, etc. Pas de toast sans un chant, en l'honneur de la personne nommée. Pendant le chant on se tient généralement debout, le verre à la main. Parfois même, les plats qui contiennent les sucreries, les plateaux, les carafes, tout est porté au-dessus des têtes. C'est une marque de distinction. Les femmes ont toujours un chant en l'honneur de la personne qu'on célèbre; celle-ci remercie l'assistance, en particulier les chanteurs, et leur souhaite tout bonheur. «Dieu garde vos bouches saines, leur dit-il, et vous conserve les vôtres, *sallam tmaymkom*[2], *ʾallah yjborkom* سلّم تميمكم. الله يجبركم.»

L'invitation à boire de la part des convives, est fréquente. Elle s'appelle *nazl* نزل et se fait en ces termes: *ʿindak ya-foulan* عندك يا فلان, un tel, je vous invite à boire. L'autre répond: *tašryf* تشريف, très honoré; ou encore: *ʿar-ras wil-ʿayn* عا الراس والعين, j'accepte de tout cœur[3]. Puis prenant un verre, il répond en ces termes: «Merci de la gracieuseté, votre invitation m'honore!»

Autrefois, disent les anciens, on buvait très peu, un verre ou deux, et on chantait beaucoup. De nos jours, hélas! on fait d'amples libations, et on chante peu. Notons que la préférence est à l'araki, dont la consommation est le double ou même le triple de celle du vin. Les longs compliments ne sont plus de mode; une phrase ou deux à l'adresse des époux, un petit mot aux convive, et c'est tout.

Une particularité bien intéressente est celle de «lier la coupe»[4], c'est-à-dire d'empêcher qu'elle ne soit vidée, à moins qu'elle ne soit rachetée ou déliée par un chant. A cet effet, il suffit que l'un des convives, après les compliments d'usage, laisse tomber une dragée dans la coupe, et de déclarer toutes les coupes «liées».

Un autre usage moins répandu, veut que le convive boive un peu à la coupe *yzamzim il-kas* يزمزم الكاس, c'est-à-dire y touche des lèvres, et la fasse passer à un second, qui fait de même, et la passe à un troisième. C'est un signe d'amitié et de confiance.

---

[1] Le mot est syriaque et veut dire parrain; on en a formé un nom d'action et un verbe *šašbana* ششبن.

[2] Diminutif de *timm* تمّ pour فم *fam*.

[3] Littéralement: Sur la tête et les yeux.

[4] On dit: *rabaṭa-l-kas* ربط الكاس et *fakkaha* فكها, lier et délier la coupe.

3° Les chants sont nombreux et variés; le repertoire populaire est riche et abondant dans un pays naturellement gai et poétique. Au besoin, il y a les chantres improvisateurs, appelés *koūali* قوّالة qui vous récitent des chants sur tous les rythmes et pendant des heures entières. Cet exercice est des plus intéressants, car la plupart de ces improvisateurs montrent beaucoup d'esprit et un vrai talent poétique. Nous citerons au § 12 une petite improvisation sur la danse de l'épouse. Plus d'un recueil de ce genre a été publié de nos jours, et attribué aux improvisateurs les plus en renom. Les chants spéciaux aux noces sont connus tous le nom de *'aha* ou *'ouha* آها, أوها et de *zalaŕits* زلاغيط parce que, après chaque césure, on répète l'exclamation de joie *'aha!* et on termine le chant par un *lililili*, sorte de cri strident plusieurs fois répété en une seule émission de voix, appelé *zalŕouṭa*[1] زلغوطه. Inutile de parler de la richesse, de l'originalité et de l'intérêt folkloristique de ces chants populaires que les savants lecteurs de l'«Anthropos» connaissent déjà par les extraits cités dans d'autres articles.

4° La danse s'organise au son des fifres, des *darbakkys* et du *daff*[2] accompagné de battements des mains en cadence. La danse consiste en une suite de mouvements cadencés du corps et des mains; c'est, en général, un exercice de souplesse et d'agilité, très innocent. Le cérémonial n'en est pas très compliqué, et tout le monde, hommes et femmes peut y prendre part. Les femmes doivent à chaque danseur un ou plusieurs chants *'aha*, selon son talent et son agilité.

La danse spéciale aux noces est la descente des nouveaux époux au bal, danse qu'on pourrait appeler la procession aux bougies. Tout le monde est debout, les enfant et les filles portent des bougies allumées, les convives portent leurs verres pleins. Les nouveaux mariés descendent au bal, accompagnés du parrain et de la marraine, partout deux grands cierges allumés, et précédés de deux danseurs, qui font mille contorsions. A chaque pas, un nouveau chant éclate, les mouchoirs s'agitent, les eaux de senteur pleuvent. Parfois, on jette sur les époux des poignées de riz ou de blé, pour les honorer. Ainsi au milieu des acclamations générales, les époux font deux ou trois fois le tour de la salle, d'une marche grave et solennelle, et reviennent se mettre à leur place respective.

La danse se prolonge bien tard dans la nuit, et il fait déjà jour quand les convives se retirent. En se retirant, on salue en disant: «Puissiez-vous être toujours en fête!» On répond: «Et vous de même!»

§ 11.

1° Durée des noces. — 2° La messe nuptiale. — 3° La visite de l'époux à ses beaux-parents. — 4° La veillée du parrain et de la marraine.

1° Le lendemain ou le surlendemain du mariage, la mère de la nouvelle mariée, lui envoie un petit cadeau appelé *'istifḳady*[3] استفقاده, composé

[1] Au pluriel *zalaŕit*

[2] Le *darbakky* est formé d'un tube cylindrique en poterie, terminé par un large orifice, recouvert d'une peau bien tendue. Le *daff* est une espèce de tambourin, garnie d'une seule peau et munie de grelots, et qu'on bat de la main.

[3] Pour avoir de ses nouvelles.

de quelques sucreries, en parti de gâteaux dits *maʿmoul* معمول, confectionnés avec la fleur de farine, du beurre et du sucre. Elle lui envoie aussi un poulet, un couvert complet, cuiller, plat, serviette et même une petite tasse de café. Autrefois, elle ne manquait pas de lui envoyer un fuseau, un dévidoir, et un pot au feu *ʾal-miṙzal*, *ʾal-misliky*, *ʾal-ḳidry* المغزال المسلكي القدره. Mais la mère ne peut pas aller voir sa fille; l'usage ne le lui permet pas, comme il lui interdit également d'assister à la bénédiction nuptiale. Les usages ont bien leurs caprices, comme les personnes. Dans quelques localités, notamment à Beyrouth, la fille accompagnée de son mari, visite secrètement les siens, sans s'être annoncée d'avance. Aussi cette visite s'appelle secrète; elle doit être courte, c'est une apparition de quelques minutes.

La durée des fêtes nuptiales n'est pas bien déterminée; elle dépend beaucoup de la condition et de l'état de fortune de l'époux. La noce de quelques riches personnages peut durer une quinzaine de jours et même plus. Pendant ce temps, la salle des fêtes est toujours ouverte, et l'hospitalité est largement donnée à tous les visiteurs. Outre les réunions de fantaisie, les fêtes nuptiales comportent cinq veillées d'obligation, ce sont: la réunion de la messe nuptiale, la visite de l'époux à ses beaux-parents et de ceux-ci à leur beau-fils, la veillée du parrain et de la marraine.

2° Le premier dimanche après le mariage, les mariés doivent faire solennellement leur première apparition à l'église, pour assister à la sainte messe, c'est ce qu'on appelle *ṭlouʿ il-ʿarous ʿal-ḳiddas* طلوع العروس عالقداس. La veille, on présente une invitation aux parents et amis en ces termes: «Il nous faut demain accompagner l'épouse à la messe, veuillez venir ce soir passer la veillée avec nous.»

Cette veillée s'appelle veillée des cadeaux *(laylat it-tahnayé* ليلة التهنايه*)*. Les cadeaux se faisaient en riz, sucre, café, vin, etc.; de nos jours on préfère donner de l'argent, c'est moins emcombrant. Le don ordinaire est d'un à quatre francs. Le but de ces cadeaux est de venir en aide aux nouveaux mariés et de leur alléger les frais de la fête. Encore une application de la loi de solidarité. Les nouveaux époux doivent garder souvenir des dons de chacun, pour leur faire, à l'occasion, un don équivalent. La réunion est plus intime et moins bruyante parce qu'il ne s'y rend que les parents et les intimes de la famille. La veillée se passe gaiement, et chacun renouvelle ses souhaits et ses compliments. Autrefois, il était d'usage de se teindre les mains de henné, comme à la réunion préparatoire du mariage.

Le matin, les invités se rendent chez les mariés, en grande tenue. On procède à la toilette des époux, à peu près comme au jour des noces. Puis, accompagnés de leur escorte d'honneur, les époux font leur entrée à l'église, et assistent à la messe qui est dite à leur intention. Ils doivent faire un petit cadeau au curé et une aumône à l'église. Après la messe, les époux sont reconduits chez eux et tout le monde est invité à un copieux déjeûner.

Une vieille superstition défend aux époux d'assister ensemble à la sainte messe, de crainte que l'un ne préjudice à l'autre. Pour obvier à cet inconvenient, ils doivent faire leur entrée simultanément à l'église, ou l'époux se rend à la paroisse voisine.

3° Visite de l'époux à ses beaux-parents. Cette visite s'appelle *raddat ir-rijl* ردّة الرجل, c'est-à-dire que l'épouse remet le pied de nouveau chez elle. Les nouveaux époux se mettent en route, escortés du parrain et de la marraine et d'un groupe de parents et d'amis. Ils sont reçus avec de grandes acclamations, et la soirée se passe joyeusement. L'épouse doit faire des cadeaux à ses parents, selon ses moyens, ne fût-ce qu'un foulard en soie ou une paire de bas; car le proverbe dit que la «main vide sent mauvais». Les nouveaux époux doivent rentrer chez eux, et avant l'aurore, quelle que fût la distance à parcourir; le contraire serait réputé de mauvais augure.

Rappelons une particularité curieuse propre à cette cérémonie et appelée comme elle est de fait, le vol *(as-sirḳa* السرقة*)*. Les amis de l'époux doivent enlever clandestinement quelque objet appartenant à la famille de l'épouse: des verres de table, des plats, de l'argenterie s'il y a, etc., tout ce qui leur tombe sous la main. Pourquoi ce vol? Cela porte bonheur; on n'en sait pas davantage.

Une autre pratique non moins curieuse c'est la pendaison de l'époux *(šanḳ-il-ʿaris* شنق العريس*)*. A la fin de la soirée, on attache une grosse corde aux poutres de la maison, on vous empoigne l'époux et on feint de vouloir le pendre et de lui passer la corde au cou. La belle-mère accourt, elle plaide la cause de son beau-fils et propose de le racheter *(tistfikkou* تستفكّ*)* à ses ravisseurs. Une longue discussion s'engage et la belle-mère ne parvient à fléchir les opposants qu'en distribuant ses dernières réserves de confitures et de sucreries.

Peu de temps après cette visite, c'est le tour du père et de la mère de visiter leur fille. Ils viennent avec un groupe d'amis et tout se passe joyeusement mais sans aucune particularité.

4° Invitation du parrain et de la marraine. Les nouveaux mariés doivent au plutôt visiter tous ceux qui ont pris part à la fête, et en premier lieu le parrain et la marraine, auxquels il faut offrir un cadeau *xolʿa* خلعه, en signe de reconnaissance. Le parrain donnera un repas et une soirée en l'honneur des époux, c'est ce qu'on appelle *waḳʿat iš-šbyn* وقعة الشبين. Les autres visites se font sans grand apparat, mais partout les époux sont chaudement félicités, bénis et parfumés.

* * *

Enfin toutes les formalités ont été remplies, et les deux époux peuvent vivre en paix et jouir de leur bonheur. Les enfants ne tarderont pas à venir égayer le foyer de leurs doux gazouillements. Le cercle de la famille s'étendra bien vite, car Dieu bénit les familles libanaises.

§ 12. Chants des noces.

I° Epithalames en l'honneur et à la louange de l'épouse.

A. Pendant la toilette de la future.

1° Belle épouse, salut et bonheur à celui qui t'a élevée,
O toi qui brilles comme chaîne d'or,
Où donc ton père a pu te cacher à tous les regards?
Je te présenterai un vase d'or pour te laver les mains;
On dirait que la lune se lève toute brillante entre tes deux yeux.

2° Epouse, serre la boucle de ta ceinture,
Ta ceinture provient d'Alep et ta chaînette est longue de sept empans...

3° Belle épouse, aux ongles bien taillés!
Je t'ai parée d'une riche robe, tissage des moineaux;
Je t'ai bâti une somptueuse demeure, pour te reposer
Et par-dessus tout, je t'aime d'un amour que je ne peux plus contenir.

4° Epouse toute parée et coiffée du fez!
Je vois quatre bogues d'or dans ta main teinte en rouge;
Sur tes manches brillent les chandelles de la Mecque[1],
Et des roses sur les pans de ta robe.

5° Epouse qu'on revêt d'une riche robe,
Tu es modeste, polie et bien élevée;
J'ai comparé la taille de l'épouse à une bannière déployée;
Epouse, rends le salut à celui qui te souhaite tout bonheur!

6° Epouse toute parée, belle fille du Liban,
Rouge et blanche comme des grains de grenade!

B. Pendant la noce.

1° Epouse, tes yeux d'ébène m'ont blessé mortellement,
Toute la beauté s'est rassemblé en toi;
Tu ressembles à un arbre à la haute ramure et entouré d'eau de tous côtés,
Et moi, je meurs de soif, et ne peux, hélas! t'aborder.

2° Qui oserait dire que tu es brune, toi qui brilles comme la lune en son plein?
O toi qui es plus appétissante que les grains de sésame décortiqués et mêlés au miel de la montagne;
Pour toi, je suis prêt à tout, même à se servir de passerelle pour passer le fleuve
Et te dirai: «passe, passe o mon dernier refuge contre les malheurs du siècle[2]».

3° Dieu est grand! quel beau diamant j'ai vu aujourd'hui:
La tête de cette épouse qui sort du sommeil!
Quel bonheur si elle me rend le salut!
Et si elle ne me répond pas, j'en mourrai de dépit.

4° O toi, qui as la taille fraîche et élancée comme un jeune rameau, et le visage brillant comme l'astre des nuits:
Sur tes bras j'ai vu la blancheur de la neige,
Et j'ai demandé à Dieu d'ajouter encore à ton bonheur;
Oui, tu peux tout, et personne ne résiste à ses attraits.

---

[1] *Ya-šamʿ, makky ʿal-kmam maršouš* ياشمع مكّ عالكمام مرشوش.
[2] C'est au nom de la belle-mère que ce chant est récité.

5° Ce sont tes yeux noirs qui m'ont inspiré mes chants,
Et tes joues roses m'ont fait oublier mon père et ma mère.
C'est ton ombre qui me hante pendant le sommeil
Et me laisse dans l'insomnie.

6° Ta taille bien mince et élancée a séduit tous les cœurs;
On dirait que tu veux atteindre les cieux et compter leurs étoiles;
Les nuages à ton passage se condensent et tombent en pluie, même en plein été,
Et la mer s'agite et les bateaux ne peuvent plus la traverser.

7° Epouse, que ton époux est heureux de te posséder,
Toi qui portes un collier de perles et de diamants sur le front
J'en jure par ta beauté, volontiers je me sacrifierai pour toi,
Toi le dernier mot de la beauté.

8° Elle est rouge et blanche et porte une robe de lin;
Et de ses poches se repand une odeur de musc et de myrthe
Crois-moi, jeune époux, ton épouse est la plus belle,
C'est l'étoile brillante du firmament, et tu es l'astre qui reflète ses rayons.

9° Epouse, prête-moi ton châle en cachemire,
Laisse-moi mettre mon bras dans le vôtre pour passer aux jardins
Et en rapporter un panier de raisins et de figues,
Et le rameau de l'amitié pour gagner ton affection.

10° Epouse, c'est au son de la musique que ton hymen est conclu.
Tes bras blancs sont réputés de neige;
Les chevaux sont déjà scellés et les cavaliers sont prêts,
Pour conduire la noble fille à son noble et riche époux.

11° Un moineau pépie sur la treille, et le rossignol gazouille et gémit de tendresse à sa vue;
Oh! que Dieu bénisse celui qui épouse les nobles filles;
J'irai trouver le père de la mariée, et lui dirai:
La taille de cette épouse vaut bien à elle seule toute sa fortune.

12° Epouse, ma chérie, parfumée comme un clou de girofle et l'encens de suavité;
Que ne suis-je un collier de perles pour orner ton cou!
Oh! le temps passera, mais votre amour restera toujours gravé dans mon cœur.

13° Epouse élevée dans un berceau de rose,
Ta taille est bien légère, et tes dents de perles;
Quand tu passes au jardin, pour jouir de ton bonheur,
De grâce! souviens-toi de nous, car nous ne cessons de penser à toi.

14° Epouse, belle comme un pommier planté au vestibule de la maison
Blanche et rouge, elle est importée des jardins de Damas;
Je te payerai au poids de l'or,
Tant tu es chère à mon cœur.

15° Mon épouse, au visage arrondi
Pareil à un pré verdoyant recouvert d'une manne blanche;
Aux joues blanches et roses tachetés de sang;
Je te souhaite un bonheur inaltérable et un bouquet de fleurs au parfum musqué.

16° C'est par le chemin le plus long que nous t'avons conduite,
Blanche et rose épouse, au visage rayonnant;
Qu'ils sont beaux les jeunes gens qui te font escorte[1].
Avec leurs épées toutes brillantes à leurs côtés.

17° Epoux, sois sans aucun souci, [la plume,
Vois les paupières de ton épouse, qu'on prendrait pour deux lignes tracées avec
Pareilles à deux épées recourbées[2];
Sans contredit, ton épouse vaut bien toutes les filles de la contrée.

18° Ton cou est bien blanc, belle épouse, et tes pendants d'oreille bien longs,
A ta vue on bénit le Créateur qui t'a fait si belle;
Les filles de Beyrouth te rendent hommage
Et les filles de Damas arrosent ton parterre de basilic.

19° Elle s'est montrée à sa fenêtre, brillante comme l'astre des nuits;
Et voilà quatre jeunes gens qui en deviennent amoureux et enchérissent son prix
Le premier prétendant se présente; quel prix donna-t-il?
— Soixante juments de race avec leurs palefreniers et leurs pasteurs.
Le second prétendant se présente; quel prix donna-t-il?
— Soixante pièces de soie toutes neuves.
Le troisième se présente; quel prix donna-t-il?
— Soixante deniers, deniers d'or.
Le quatrième se présente; quel prix donna-t-il?
— Il dit, elle est pour moi une sœur et je sacrifie tout pour la satisfaire.

II° Epithalames en l'honneur de l'époux.

1° Jeune cavalier, au visage bruni, pareil à un pain de sucre,
Et qui as attaché ton cheval à un plant de lotus;
Qu'ont-elles dit de toi, les filles du Liban, cavalier au visage hâlé par le soleil?
Beau collier de perles, couronné d'or.

2° Jeune époux, parfumé comme une tige d'ambre gris,
Fort et résistant comme une muraille d'acier,
Puissant, et tout pliant à ta volonté; [du pays.
Descends donc à Djounié, et prends effectivement en main le gouvernement

[1] A la vue d'une belle personne, on prononce le nom de Dieu الله اسم pour la préserver du mauvais œil; avec le temps le mot الله اسم est devenu une expression d'admiration et d'étonnement et cette expression il faut la prononcer cent fois, à la vue des jeunes gens qui font escorte à l'épouse.

[2] Autrefois les femmes prenaient un soin spécial des paupières; elles en épilaient les cheveux de manière à ne laisser qu'un filet de poils, recourbé en arc; et ce filet était enduit de noir avec les yeux.

3° Epoux, élancé comme une lance dans la vallée,
Parfumé comme un gâteau d'ambre, et toujours escorté de mille braves;
Que celle qui te haït, soit attaquée par un serpent qui se lance,
Bariolé de blanc et de rouge et frappant droit au cœur.

4° Epoux, relève ton voile à reflets d'or,
Frappe de ton épée, et ne dis point pitié;
Passe en renversant les demeures de tes ennemis,
Et comprime tes adversaires comme dans un pressoir à huile.

5° Epoux, enchâsse ta bague dans une couronne de corail;
Que le Christ te garde, quand tu descends dans le midan,
Celle qui ne prononce pas le nom de Dieu, en te voyant, descendant des forts,
Puisse-t-elle perdre les amis de son cœur, et porter la bure monacale en signe de deuil.

6° Epoux, la plume a couru en grinçant dans ta main,
L'épouse est ta vigne choisie, aux grappes de perles;
Je prie Dieu de te répartir ses dons et d'élever ton rang,
Au point de devenir gouverneur, commandant partout en maître.

7° Epoux, enroule ton voile à la bédouine,
Et te pare de roses et de myrtes, qui vont si bien à la jeunesse;
La rose et le myrte verts sont l'emblème de ta personne,
Qui fait l'honneur de toutes les réunions.

8° Epoux, tout rose comme une grenade égrenée,
Et comme une riche étoffe écarlate déployée sur les épaules;
Quand l'époux s'élance à dos de l'alezan et lui lâche la bride;
Oh! il est bien beau alors, que la Vierge le garde!

9° Epoux, grenadier accroché au balcon,
Tamarin transporté des jardins de Damas,
Pour te posséder, volontiers je poserai ton poids d'or et d'argent.

10° Epoux, je te souhaite cent lits à cousinières pomponnées,
Cent chevaux de race, mis aux entraves,
Cent aires de blé moissonné et foulé
Et cent pièces de soie, pressées sur le métier.

11° Ta bouche ressemble à une bague en or,
Qui fait mon admiration et mon étonnement;
Car elle n'a point passé entre les mains d'un orfèvre, ni dans un creuset;
Trois qualités également étonnantes te distinguent, la sagacité, la modestie et la passion du vin.

12° Qu'il est beau l'époux, faisant la petite ascension!
De sa main teinte de henny, il tient un magnifique bouquet:
Mère, sors à sa rencontre, et récite un chant à sa louange
Et arrose-le d'un flacon d'eau de fleurs d'oranger.

13° J'ai vu l'époux brandissant son épée,
Il a sept palmes peintes sur ses bras;
Livrez-nous bien vite l'épouse,
Notre pommier doux se courbe déjà sous le poids de ses fruits.

14° La jument de l'époux, je la reconnais de loin,
Elle est, de la tête aux pieds, toute cousue d'or;
C'est le chef qui la monte, et l'esclave la mène par la bride,
Et deux cents autres chevaux sont aux entraves, dans la demeure de notre cavalier.

15° Ta demeure, époux, s'élève majestueusement sur le bord de la mer,
Les colonnes sont d'argent et d'or;
Voilà l'époux qui monte à cheval, et à ses côtés une armée de cavaliers qui lui font escorte;
La générosité de l'époux est telle, qu'il donne à boire du vin blanc à ses chevaux.

16° Demeure de l'époux, fais entendre les plus joyeux accords et danse avec le sabre et la lance,
Ce sont les émirs qui t'habitent, et tu deviens un spectacle à tous les regards,
Tu renfermes les émirs qui sont autant d'astres lumineux
Mais l'époux est ton meilleur bijou.

17° Qu'il est beau l'époux, au milieu de cette foule, qui remplit sa demeure!
Qu'elle est belle cette montre d'or scintillant sur sa poitrine!
Que ne suis-je sa sœur pour lui rendre les honneurs, dûs à son haut mérite,
Et porter à ses côtés les plateaux d'or.

Visite de l'époux à ses beaux-parents.

18° L'époux est allé visiter son champ de famille,
Ils sont beaux les foulards qui pendent à sa ceinture;
A sa vue, sa belle-mère a pâmé d'admiration,
«Vraiment, dit-elle, il n'a point son pareil, dans tout le pays».

Pour parer l'époux.

19° Jeune époux, c'est à l'ombre des noyers qu'on t'a fait la barbe,
Et qu'on t'a revêtu d'un habit de drap écarlate qui va si bien à ta taille;
Vis toujours heureux, avec tout ton entourage!

III° Epithalames divers.

Réception.

1° Soyez les bienvenus, vous tous qui venez nous visiter!
La terre a verdi sous vos pas, et les semis ont germé et grandi,
La terre a verdi sous vos pas, et votre présence nous a comblés de joie;
Puissions-nous vous rendre votre visite également dans la joie!

2° Soyez les bienvenus, hôtes bien chers à nos cœurs!
Vous êtes chers, et vous venez d'un pays bien cher.
Les oiseaux même vous souhaitent la bienvenue,
Vous, qui êtes plus précieux, que l'or au cœur de l'indigent!

Invitation à la noce.

3° Voyageurs qui gagnez la montagne et qui en revenez
Présentez, en notre nom, des invitations à tous nos amis, priez-les de venir assister au joyeux hymen;
Invitez-les, sans aucun retard;
Nous souhaitons de même à N. d'avoir des enfants et de faire de pareilles invitations.

Au nom des envoyés de l'époux.

4° Nous sommes les amis de l'époux, qui venons d'arriver;
Nos épées sont teintes d'or et Dieu nous a répartis ses dons avec profusion;
Dites à la mère de la future de sortir à notre rencontre,
Et de préparer de l'eau sucrée pour notre boisson.

Arrivée de l'épouse.

5° Brillant époux, sors à notre rencontre;
Les cavaliers ont déjà passé les rivières;
C'est l'épouse qui arrive, toute vêtue d'écarlate
Et notre époux porte un habit finement ouvragé.

6° Oh! l'heureuse et brillante nuit que celle où nous sommes! La brillante jeunesse s'est mise à notre service;
Ils nous ont conduit l'épouse, qui a achevé d'éclairer nos foyers;
Leur arrivée est saluée avec joie, et on les accueille en brûlant de l'encens;
Puisse la joie, bel époux, ne quitter jamais ta demeure!

En l'honneur de la mère de l'époux.

7° Mère de l'époux, ton hospitalité est toute prête, riz assaisonné de safran et vermicelle frit:
C'est en l'honneur de ta belle-fille, qu'il vous faut aimer et chérir;
Elle brille comme l'étoile du matin qui s'élève à l'aurore.

8° Mère de l'époux, nous sommes aujourd'hui tes hôtes,
Ouvre ta demeure toute large, et étends tes tapis;
L'affluence est nombreuse, fais montre de force d'âme et de générosité [1].

Aux parents de l'époux.

9° Habitants de cette demeure, je ne connais point vos noms (tant vous êtes nombreux)
Mais je vous reconnais à vos calottes richement piquées avec du fil d'argent;
Je ferai graver sur les pierres de vos hautes demeures:
Puisse la joie et le bonheur ne jamais vous quitter.

10° Parrain, bien cher au cœur de l'époux,
Je te compare au fleuve Barada où l'on voit sept moulins;
Je me fais une gloire (dit l'époux) de t'appeler mon parrain
Et je n'oublierai jamais ton aimable compagnie.

[1] Littéralement: Toi qui as dépensé huit *kayls* de blé dans la journée, serre ta ceinture autour des reins, car la foule des hôtes est nombreuse,

11° Les hommes ont fait entendre les trawyds, et les femmes les zalarits
Nos drapeaux blancs ont paru derrière les montagnes;
Celle qui à la vue de cette nombreuse et brillante escorte, ne prononce point le nom de Dieu,
Puisse-t-elle enterrer les siens avant même le coucher du soleil.

A des danseurs.

12° Ces trois jeunes gens, que Dieu les conserve, pour qu'ils dansent avec les épées devant leurs hautes demeures
Pour que leur mère se complaise à leur vue et dise avec fierté: ce sont mes enfants, que Dieu les conserve!

A une danseuse.

13° Cette belle, pareille à un long palmier, se met à danser,
Jetez sur le palmier les foulards de soie[1];
Qui donc, jeune palmier, t'a fait si belle?
C'est Dieu qui t'a parée, et qu'il prolonge tes jours.

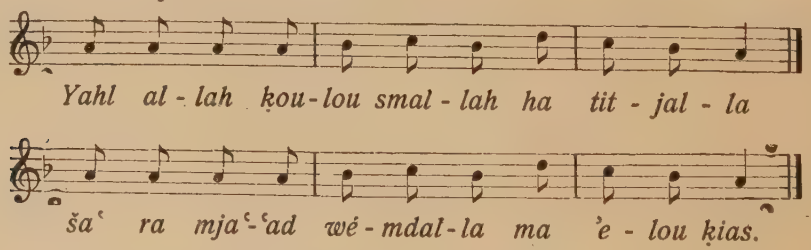
Invitation à boire et à souper.

14° En liesse! ô mon verre, aux breloques pendantes;
En liesse! ô mon verre, tout luisant dans ma main;
En liesse! ô ma demeure, où se pressent tant de nobles visiteurs;
En liesse! ô ma table, où les vivres abondent, à mesure que les convives s'attablent.

IV° Chant du genre *al-ma ʿanna* pour la danse de l'épouse.

1° L'épouse se met à danser, prononcez à sa vue le nom de Dieu;
Elle est blanche et rouge comme une pomme, et la douceur est peinte dans ses yeux.

2° Spectateurs ravis d'admiration, voyez comme elle est toute pomponnée,
Les cheveux frisés pendent bien bas.



3° Que Dieu garde la belle au front tout radieux.
Criez tous: Vivat! et videz vos verres à sa santé.

4° Ses grands yeux doux et ses paupières arrondies ont tout fait,
Sa beauté éclipse la beauté des étoiles et éclaire les hommes.

[1] Allusion à l'usage d'agiter les mouchoirs, à la vue d'un danseur en signe d'admiration et d'assentiment.

5° Son cou ressemble au cou des gazelles
Et c'est au milieu des douceurs de la vie et le faste du monde, qu'elle a été élevée dans des jardins de myrte.

6° Dieu qui l'a créée si belle, qu'il la préserve de tout mal,
Et qu'elle soit toujours le soleil de toutes les fêtes!

7° Sa taille égale la longueur de la lance rodayny, la chérie,
Et sa joue me séduit le cœur, et me ravive l'âme.

8° Dieu en soit loué, il l'a rendue si belle,
Et l'a parée de tous les charmes de la beauté.

9° Quand elle s'avance dans son palais, faisant doucement balancer sa belle taille,
Tout le monde lui souhaite succès et assistence.

Über die zweite oder zweikonsonantische Lautstufe der Kinder[1].

Von Prof. Dr. Carl Franke, Löbau.

Auf die erste oder einkonsonantische Lautstufe der Kinder folgt in der Regel als zweite die zweikonsonantische, während der die Kinder in Wörtern mit mehreren verschiedenen Konsonanten meist zwei wahren, wobei sie teilweise auch noch schwierigere durch leichtere ersetzen. Die kennzeichnenden Typen dieser Lautstufe sind also: Kons. *x*+Vok.+Kons. *y*, Kons. *x*+Vok.+Kons. *y*+Vok., Vok.+Kons. *x*+Vok.+Kons. *y* und Vok.+Kons. *x*+Vok.+Kons. *y*+Vok.

Dabei ist aber zu berücksichtigen, daß bei manchen Kindern die Affrikaten *pf* und *z (ts)* früher auftreten als die einfachen Reibelaute *f* und *s*, oder mit anderen Worten, daß es manchem leichter fällt, die Lippen- oder Zungenreibung durch einen Gleitlaut einzuleiten als unmittelbar zu bilden. So hörte Vierordt bei einem lallenden Kinde bereits nach 0,3[2] fast gleichzeitig *fu*, *pf*, *es*. Ja, auf einer späteren Lautstufe ersetzte mein zweiter Sohn regelmäßig anlautendes *f* durch *pf* und Preyer an- und auslautendes *s* durch *z*, so in *lots* (Schloß) und in *dsehen* (sehen).

Nachdem die Zwillinge Lange (siehe „Anthropos", VII [1912], S. 665) ein Vierteljahr lang nur Wörter mit einem Konsonanten gebildet hatten, erwarben sie im vierten Sprechmonat (2,0) drei mit zwei Konsonanten *(heiß, beiß, mein)*. Wenn sie noch einkonsonantisch *tete* (Stichstich) sagten, so erklärt sich dies daraus, daß ihnen der Reibelaut *ch* und die Lautverbindung *st* noch zu schwierig waren (vgl. das oben über die Reibelaute Gesagte), während *bau* (Baukasten) und *nää* (nähen) wohl eigentlich die Befehlsformen „baue!" und „nähe!" sind, da sie ja auch *beiß* für Hund und *tete* für Nadel sagten. Nach 2,1 erwarben beide Knaben weitere elf Wörter: die drei einkonsonantischen *puppu* (Puppe), *bu* (Buch) (vgl. oben *tete!*), *da* (danke), offenbar weil die Lautverbindung *nk* ihnen noch zu schwierig war (vgl. *tete* [Stichstich]), sowie die zwei zweikonsonantischen *puff* für elektrische Bahn und *tak* (Stock), wo bei dem ersten die Artikulationsstelle, bei dem zweiten die Artikulationsart der zwei Konsonanten gleich ist. Dann bildete St., der mit dem Sprechen den Anfang gemacht hatte, allein die zwei einkonsonantischen Formen *ha* (Hals) und *au* (Auge), wohl weil ihm die Lautverbindung *ls* noch zu schwer war und er *g* als Reibelaut gehört hatte wie in „Stichstich". A. dagegen, der bis dahin nur von seinem Zwillingsbruder entlehnt hatte, bildete nun selbständig die zwei zweikonsonantischen Formen *ham* (haben) und *men* (nehmen), aber noch einkonsonantisch *ma* (mehr), offenbar weil *r*, das beide noch nicht gesprochen hatten, ihm noch zu schwierig war, ferner *ich*. Bald sprach auch St. dies nach. Nach 2,2 kamen gleichfalls unter Führung von A. das zweikonsonantische *popper* (Klopfer), wo *kl* sich dem *p* anglich, und das drei-

[1] Vgl. „Anthropos", VII (1912), S. 663—676.

[2] Die Zahl vor dem Komma bezeichnet das vollendete Jahr, die dahinter den vollendeten Monat.

konsonantische *anzien* (anziehen) hinzu. Da aber die Zwillinge nach 2,3 mindestens während eines ganzen Monates nie ein Wort dreikonsonantisch formten, sondern *eia* für Frieda, *bi* (Brief), *fei* (Fleischer), *bil* (Bild) sagten und außerdem nur noch *tata* (Kakao), *hu* (Schuh) erwarben, so kann *anzien* (vgl. oben über *z*) höchstens als vereinzelter Vorläufer der dritten Lautstufe angesehen werden, und demnach verharrten diese zwei Knaben mindestens ein Vierteljahr (nach meinen früheren Untersuchungen die Durchschnittszeit) auf der zweikonsonantischen Lautstufe. Leider sind ihre weiteren Wörterwerbungen nicht aufgezeichnet.

Hilde Stern (H. St., siehe „Anthropos", VII [1912], S. 663, 665, 670, 671, 673), die von 0,10½—1,3½ auf der einkonsonantischen Lautstufe stand, bildete bereits nach 1,3½ zum erstenmal *z (ts)* in *atsatz* (knapsen), und zwar einen Monat später als *s* und einen halben als *sch*, was die regelmäßige Reihenfolge sein dürfte. Nach 1,4 folgten neben den naturgemäß einkonsonantischen Wörtern *piipiip* (Vogel), *kikää* (Kuckuck), *ap* die zwei zweikonsonantischen *bitte bitte* und *hop* (vorher *op*), mundartlich „hüpfe!", nach 1,4½ neben dem Empfindungswort *ei ei* für Liebkosung und dem einkonsonantischen *kikiki* (Kikeriki), das als viersilbiges Wort wohl noch zu schwer war, die drei zweikonsonantischen *tschee*, *tschee* (etsch, etsch!), *moan* (guten Morgen) und *grr* oder *brr* für Pferd, so daß H. St. von Ende 1,3½—1,4½ zweifellos auf der zweikonsonantischen Stufe stand.

Nach 1,5 gestattete nur der Doppellaut *z (ts)* das Verbleiben eines dritten Konsonanten im Wort, und zwar nach 1,5 in *mize* für Katze, doch noch zweikonsonantisch *ände* (Hände) und außerdem *kille*, *kille*, *hier*, *hier*, *putput* für Hühner, *gagack* für Gänse und ganz auffallenderweise noch das einkonsonantische *mamau* für Baum. Nach 1,5½ wahrte H. St. aber auch in einem Worte mit *ld* den anlautenden Konsonanten: *bildää* (Bild), was jedoch nicht wundernimmt, da sie das vereinzelt in *Hilde* schon nach 0,11½ tat (siehe „Anthropos", VII [1912], S. 665). Dagegen bildete sie jetzt noch *piike* (pieken), ja sogar *ebaa* (spazieren), *ssi*, *ssi* (hepsi [nießen]), *isse* (Füße) und zunächst *fu* (Fuß), offenbar weil es ihr noch Schwierigkeiten machte, die Reibelaute *f* und *s* in einem Worte zu bilden; aber noch vor 1,6 sagte sie *Fuß* und nahm außerdem die einkonsonantischen Wörter *auge*, *so*, *alle* unverändert an. Auch bildete sie nun den ersten Satz: *ebaa papa wauwau* (spazieren geht der Papa, da kommt ein Hund).

Nach 1,6 überschritt sie zweifellos die zweikonsonantische Lautstufe, wie die fünf Bildungen — *lampe*, *milß* (Milch), wo *lch* noch zu schwer fällt, *das hier*, *isn das* (was ist das), Verbindungen, die wie ein Wort gesprochen werden, und *danke* — zeigen. Demnach stand H. St. wohl bis Ende 1,5½, also im ganzen etwa zwei Monate auf der zweikonsonantischen Lautstufe.

Bei der jüngeren Schwester Eva (E. St., siehe „Anthropos", VII [1912], S. 663, 665, 670, 673) stellte sich schon mit 0,11 als vereinzelter Vorläufer der zweikonsonantischen Lautstufe *hap* für Essen ein, mit 1,4½ neben den an sich einkonsonantischen Wörtern *kakao*, *nei*, *puppe* sogar *hilda* als vereinzelter Vorläufer der dritten (siehe „Anthropos", VII [1912], S. 666), mit 1,6 neben *mama* die zwei zweikonsonantischen Formen *komma* und *nam nam*.

Nach 1,6½ folgte erst *ja*, nach 1,7 *ich*, während E. St. noch *mi au* (mir auch) sagte, jedoch das leichtere zweikonsonantische *pappen* unverändert anwandte. Wenn nun nach 1,7½ das vierkonsonantische *meckts* (schmeckts?) auftrat, so geschah dies wohl, weil E. St. hinter *k ts* nicht schwerer als *s* fiel (vgl. oben über *z)*; doch deutet es das Ende der zweikonsonantischen Lautstufe an.

Nachdem Günther (G. St.), der Bruder dieser beiden Mädchen, dreieinhalb Monate auf der einkonsonantischen Lautstufe gestanden hatte (siehe „Anthropos", VII [1912], S. 663, 667—675), kam er nach 1,½, wo er *das das*, *das is*, *dis is*, *süa das* (sieh das), *sieste* (siehst du) sagte, auf die zweikonsonantische. Die Ende dieser Zeit auftretende Nebenform *datz* (das) zeigt, daß ihm *z* bei anlautendem *d* nicht schwerer als *s* fiel, und demnach ist das nach 1,1 auftretende *butz* wohl nur ein scheinbarer Vorläufer der dritten Lautstufe. Auch während 1,2 erschienen zunächst nur ein- und zweikonsonantische Formen: *bebau* (Wauwau), *reureu* (Nachahmung des Lesens), *so*, *babba* für Nichteßbares, *de* (der), *die*, *grgr* für Pferd *(brbr)*, *buph* (Fuß), womit G. St. nun auch den ersten Satz bildet: *da is de buph* und im Gegensatz zu seinen beiden Schwestern *hidde* (Hilde), zuletzt aber das vierkonsonantische *herste* (hörst du). Doch ist *st* ihm schon geläufig, besonders in *sieste* (1,½), und ist ja auch nur die Umkehrung von *z*, das bei ihm sehr früh auftrat; *herste* kann demnach wohl nur als Vorläufer der dritten oder mehrkonsonantischen Lautstufe gelten, der noch neun Monate lang nur ein- und zweikonsonantische Formen folgten, und zwar nach 1,2½ *pupuff* für Kaffeemaschine, *aach ja*, *muu* für Kuh, *alle*, *baa* (spazieren), selbst *oaal* (nochmal); nach 1,4 *butte* (bitte), *aber*, *wo*; nach 1,5 *ff ff* für Leuchtendes, nach 1,6 *ase* (Hase), *pipip* für Vogel, *auf*, *ab*, *ater* (Vater); nach 1,7 *huhu* für Flasche aus Tuterutu, *ssi* für Blume aus hepsi (vgl. H. St.), *bu* (Stuhl), *ditte* (Schnitte), *atte* (Karte), *nä* (nein), *ditz* (knipsen), *nja* (gelt ja?), *willei* (will Ei); nach 1,8 sogar noch *au* (auch), da *ch* noch zu schwierig ist, *bitte*, *muttaa* (Mutter) und nun *lilda* (Hilde); nach 1,10 *bau* von bauen für Haus, *paube* (Laube), *papao* (Kakao), *tatei* für schlafen, *ball* (Ballon), *psi* (Kirschen), *pampe* (Lampe); nach 1,11 *bibi* (Baby), *popopp* (hopphopp für Reiter), *lala* für Soldaten (Musik), *miau*, *puppe* (Suppe), *eisch* (Fleisch), *dadatt* (Tiktak), *bä* (bim für Klingel), *tää* (Teelöffel); *hii* (hier), *eier* (Geier), *fisch*, *tiss* (Tisch), *tante* (tanzen), *aler* (Taler), *baber* (Rhabarber), doch schon ein dreikonsonantisches Wort mit dem leichten anlautenden Konsonanten *b*: *butter*, was eine Annäherung an die dritte Lautstufe anzeigt. Nach W. Stern war G. St. in diesem Monat im Sprachbestand soweit wie H. St. nach 1,7; doch hatte in diesem Alter diese entschieden schon die dritte Lautstufe erreicht. Nach 2,0 bildete G. St. aber wieder ausschließlich ein- und zweikonsonantische Formen: *kee* (Kakes), *ifs* (ich), *pot* (Kompot), *appel* (Aprikose), und erst nach 2,½ wieder eine dreikonsonantische: *ünter* (Günther), allein nach 2,1 noch mehrere ein- und zweikonsonantische: *tiä* (Christine), besonders unter Wegfall des anlautenden Konsonanten: *uul* (Stuhl), *aane* (Fahne), *eitsche* (Peitsche), doch *huu* (Schuh).

2,2 dagegen weist das vierkonsonantische *hettern* (klettern) auf und ist wohl als eigentlicher Beginn der dritten Lautstufe anzusehen. Massenhaft erschienen nach 2,4 dreikonsonantische Formen: *äpfel*, *pampen* (Lampen, *hoch-*

diddi (Lochschnitte), selbst *hante* (Tante), *hedel* (Mädel), *heiser* (Kaiser), *herd* (Pferd), *hund*, *hèxe*, *engel*, *jäger*, *katze*, *hauben* (Tauben), *higer* (Tiger), *hant* (Elefant), *hinchen* (Kaninchen), *hafen* (Schafe), *haaler* (Adler), *hepse* (Schnepfe), *hildhöte* (Schildkröte), *häfer* (Käfer), *hucker* (Zucker), *beeze* (Pilze), ja sogar fünf vier- und zwei fünfkonsonantische. Demnach stand G. St. reichlich ein Jahr auf der zweikonsonantischen Lautstufe; doch erschienen schon nach 1,1 vereinzelte Vorläufer der mehrkonsonantischen.

Gegen die Regel fängt G. St. nicht nur eher (eineinhalb Monat) als seine ältere Schwester H. zu sprechen an, sondern gelangt auch eher (zwei Monate) auf die zweite Lautstufe. G.'s anfänglicher Vorsprung erklärt sich dadurch, daß H. das erstgeborne Kind war, dessen Laute der jüngere G. leichter als die der Erwachsenen nachahmen konnte. Dagegen verharrt dieser über achtmal so lange als jene auf der zweiten Lautstufe und bekräftigt in dieser Periode die Regel, daß die lautliche Entwicklung bei Knaben langsamer als bei Mädchen ist. Seine jüngere Schwester E. aber hält ihm nicht bloß hinsichtlich des Sprechanfanges die Wage, sondern gelangt auch auf die zweite und dritte Lautstufe früher.

Eher als G. St. erreichte meines Wissens nur ein Knabe (Volz) die zweikonsonantische Lautstufe, und zwar $2^1/_2$ Monat (siehe VII, S. 666 u. 670), dagegen selbst der Slawe Oltuščewski (siehe VII, S. 670) $^1/_2$, Major (siehe VII, S. 666, 668—670) 1, Idelberger (siehe VII, S. 665 u. 670), Stumpf (siehe VII, S. 664 u. 670) und Tögel (siehe VII, S. 663, 665 u. 670) $1^1/_2$, Lindner (siehe VII, S. 669—671) und Gheorgov I (siehe VII, S. 664 u. 670) 2, Gheorgov II (ebenda) 4, Preyer (siehe VII, S. 666, 669—673) $5^1/_2$, mein ältester Sohn (siehe VII, S. 664, 668—674) $8^1/_4$, die beiden Lange $10^1/_2$ Monate später.

Doch den Vorsprung, den G. St. ursprünglich vor seinen Geschlechtsgenossen voraus hatte, büßte er auf der zweikonsonantischen Lautstufe wieder ein, die viele Knaben früher als er verlassen, so Volz nach 1,3, wo er neben *djatu* und *gagak* schon *burung* und *njam njam* sprach. Gheorgov I sagte nach 1,7 *chleb*, allerdings noch nach $1,11^1/_2$ *lado* (Wlado), Gheorgov II noch nach 1,8 *daj lep* (chleb) und noch 1,11 *vado* (Wlado), aber schon *place*, das englische Kind Sully nach 1,9 schon *mornerroom* (morningroom), ja sogar *nurseryroom*. Tögel erwarb nach 1,7 *papa*, *nö* (Schnee), *opapa*, *bibip*, *baba*, *bisch bisch*, bildete nach 1,8 den Satz *bubi bett bisch bisch* (Buby schläft im Bett) und gelangte wohl nach $1,9^1/_2$ auf die dritte Lautstufe, wo er den Satz bildete: *menl holn nich* (Männel holen nicht); doch sagte er noch *hin* (Ring), *mudi* (Mutter) und nach $1,11^1/_2$ *waisch* (Fleisch), das er erst nach $2,^1/_2$ richtig aussprach. Lindner sagte nach 1,9 nicht bloß *dot* (dort), sondern sogar noch *hi* (hier), *bei* (vorbei), *ma* (mein), doch nach $1,9^1/_2$ neben *guguck*, *papa*, *mama*, *alla* (Olga) bereits dreikonsonantisch *bennt* (brennt) und nach 1,10: *dein kleid*. Preyer bildete zwar schon nach 1,1 dreikonsonantisch *dakkn* (danke), doch zweikonsonantisch noch nach 1,7 *hat* (hart) und nach 1,10 *wott* (fort), *buotä* (Butter), *munn* (Mund), *akes* (Axel), *wier* (Finger), später *finge*, *kara* (Karl), *tatach* (guten Tag), aber bereits dreikonsonantisch *paitsch*, *batn* (Blatt), *pfowed* (Pferd), *nagch* (gute Nacht), so daß wohl nach 1,10 der Abschluß der zweiten Lautstufe anzunehmen ist, wiewohl Preyer nach 1,11 noch *wesch* (Zwetschke)

und erst *wita*, dann aber *wijak* (Zwieback), sowie erst *tits*, darauf *list* (Licht) sprach, ferner jedoch *moigen* (Morgen), *apfelellee* (Apfelgelée), nach 2,0 sogar noch *laock* (Schlafrock), *opf* (Kopf), *helle* (helfen), *danne* (Tante), *kuha* (Kuchen), *etse* (setzen), *teppa* (Teppich), hingegen *ulter* (Schulter) und vierkonsonantisch *burtsa* (Geburtstag), *billerbooch* (Bilderbuch).

Nach 1,8 bildete der Knabe Sigismund einen Satz noch ganz auf der zweikonsonantischen, ja teilweise noch auf der einkonsonantischen Lautstufe: *atten beene titten, bach eine puff* (im Garten haben wir Beeren und Kirschen gegessen und in den Bach Steine geworfen); doch nach 1,11 die dreikonsonantische Form *tsucke* (Zucker).

Allein der Fall steht durchaus nicht vereinzelt da, daß Knaben noch später als G. St. die zweikonsonantische Lautstufe verlassen. Mein zweiter Sohn sprach nach 2,5 *baffee* (Kaffee), *biifl* (Stiefel), *bammer* (Kammer), *fimd* (Zimt) und vierkonsonantisch *babbofln* (Kartoffeln), *beemeln* (Döbeln); doch das englische Kind Major, das nach 1,0 zu sprechen begann (siehe „Anthropos", VII [1912], S. 666, 670 u. 673), formte noch nach $2{,}5^1/_2$ die Wörter nur ein- oder zweikonsonantisch. Mein ältester Sohn, dessen erstes Wort nach 1,9 das zweikonsonantische *ugger* (Zucker) war, bildete nach $1{,}9^3/_4$ außer 25 rein vokalischen oder einkonsonantischen Formen die zweikonsonantischen: *budde* (Butter), *ningning* für Klingel, *guggaar* (Oskar), *hobbaa, a guggarr* (in den Garten), *a giggarr* (auf die Gasse), nach 2,0 *houwe*, dann *hoowe* (Robert), *wiide* (Friedrich), nach 2,6 *bufe* (Stufe), *lange* (Schlange), aber schon vierkonsonantisch *baufmann* (Kaufmann), ja selbst noch 2,8 noch *bäbbe* (Treppe), wiewohl die Formen *meffel* (Löffel), *deener* (kleiner), *maabufe* (Schlafstube), *baafmidse* (Schlafmütze) den Abschluß der zweikonsonantischen Lautstufe beweisen. Von den Zwillingen Lange wurde schon erwähnt, daß sie bis nach 2,3 nur ein einziges Wort dreikonsonantisch bildeten. Nach alledem halte ich meine Behauptung aufrecht, daß bei Knaben die zweikonsonantische Lautstufe nicht selten erst nach der Vollendung des zweiten Lebensjahres abschließt.

Anders liegt es allerdings bei Mädchen. Wir sahen, daß H. St. die zweite Lautstufe schon nach 1,6 überschritt und ihre Schwester nicht viel später. Strümpell's älteste Tochter (siehe „Anthropos", VII [1912], S. 669—671, 673), die gleichzeitig $(0{,}10^1/_2)$ mit H. St. zu sprechen begann und mit 1,0 *te* (steh) sagte, schickte sich etwa zwei Monate früher an, die zweikonsonantische Stufe zu verlassen; denn schon nach 1,4 sprach sie *pluma* (Pflaume), *dsofi* (Sophie), sogar *tumpf* (Stumpf), und bildete den Satz: *bild dot bank* (*rt* war also noch zu schwer). Auch sagte sie noch *vool* (Vogel), *kank* (krank), *ning* (Ring), sogar *ola* (Olga), *duppe* (Suppe), bildete aber nach 1,5 schon die vierkonsonantische Form *warts* (schwarz), während sie die Reibelaute *s* und *ch* nach 1,6 vermied in *twei* (zwei), *ekx* (sechs), *ibene* (sieben), *atte* (acht).

Bei dem Mädchen Wertheimer (siehe „Anthropos", VII [1912], S. 669, 671—672) scheint der Abschluß der zweikonsonantischen Lautstufe nach 1,5 erfolgt zu sein, wo es *möschin* (marschieren), *klink* (trinken), *sisirn* (frisieren), *gwichi* (Gewichte) sagte. Nicht viel später als H. St. überschritt Strümpell's zweite Tochter die zweikonsonantische Lautstufe; denn nach 1,6 sagte sie noch *klala* (Klara), *kuker* (Zucker), *titine* (Christine), doch schon dreikonso-

nantisch *bildebu*, nach 1,7 sogar noch *munu* (Mund), *bot* (Brot), *atig* (artig), *wanne* (Wange), *pasche* (Equipage), aber bereits dreikonsonantisch *tirn* (Stirn), *nits* (nichts), *lüssel* (Schlüssel), ja schon vierkonsonantisch *tinken* (trinken).

Auch bei dem Mädchen des Franzosen Taine ist nach 1,6 die zweikonsonantische Lautstufe noch nicht abgeschlossen. Es sagte nach 1,2 *ham*, nach 1,3 *tem* (wohl [tiens]), nach 1,6 *bule* (brûle). Das französische Mädchen Deville (siehe „Anthropos", VII [1912], S. 664, 670, 671, 673), das nach 1,3 auf die zweikonsonantische Lautstufe kam, sprach nach 1,5 zwar *pâté*, aber noch *pôpô* (chapeau), *ghé* (guêtre), nach 1,6 *bim*, nach 1,7 zwar noch *ata tu* (entends tu?), doch dreikonsonantisch schon *gnol* (gignol), *pa t'an* (va t'en!), aber noch nach 1,8½ *amou* (la mouche), *a tou* (elle court), *apé* (attraper), *mo* (mort) und noch nach 1,9½ *abeié* (habillé), *ato* (encore), *toti* (coquille), doch nach 1,10 dreikonsonantisch *badon* (ballon).

Ament's Nichte (siehe „Anthropos", VII [1912], S. 665, 670, 673), die von 0,11½—1,3 auf der einkonsonantischen Lautstufe stand, sagte nach 1,3 *wla* (Willy), *mra* (Irma), nach 1,6 *mama*, nach 1,7 *bebedd*, *dschidschi*, nach 1,8 *lulu da-i* (L. ist da), nach 1,8½ *nein*, nach 1,9 *du*, *adi* (artig), doch schon dreikonsonantisch *alden*, und bildete nach 2,0 den Satz: *tande gleidi* (Kleid) *loch babedd*. Nach 2,1½ folgten *fort*, *nimmer* und *garden*. Lindner's Tochter (siehe „Anthropos", VII [1912], S. 663, 669), die schon nach 0,5 das Zeitungslesen mit dem zweikonsonantischen *degattegatte* nachahmte und nach 0,9½ zu sprechen begann, sprach nach 0,11 schon *tul* (Stuhl), *batta* (Berta), nach 1,1 *appn* (Apfel) und nach 2,0 *besser mimi*. Schneider's Tochter (siehe „Anthropos", VII [1912], S. 663, 668, 670, 673), die von 0,10—0,11½ auf der einkonsonantischen Lautstufe stand, aber schon nach 0,10 *take take* und nach 0,11 *bitte bitte* sprach, erwarb nach 1,2 *nein nein* und *ja ja* und nach 1,3 *rulle rulle* (rolle!), doch nach 2,0 das fünfkonsonantische *zugmann*.

Während daher viele Knaben wie G. St. erst nach 2,0 die zweikonsonantische Lautstufe abschließen, habe ich dies bis jetzt von keinem Mädchen gehört, so daß ich mit 1,9 (Rein's Enzyklop. Handbuch der Pädag., 2. Aufl., S. 754*b*) den durchschnittlichen Abschluß der zweiten Lautstufe hinsichtlich der Mädchen richtig bestimmt haben dürfte. Der Anfang der Satzbildung fällt meistens auf die zweite Lautstufe, bei Knaben mehr in deren Anfang, bei Mädchen mehr ans Ende, was beweist, daß die anfängliche sprachliche Überlegenheit dieser mehr physischer als psychischer Art ist. Durchschnittlich dürfte die zweite Lautstufe etwa mit der ersten Hälfte der bildungs- und biegungslosen (isolierenden) Sprachstufe zusammenfallen.

Das Problem des Totemismus.

Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung.

(Fortsetzung.)

13. The views of ANDREW LANG and J. G. FRAZER and E. DURKHEIM on Totemism.

By A. A. GOLDENWEISER, New York.

The Cyclopean Family and the Eponymous Theory of Totemism.

To expound LANG and leave out controversy is not unlike playing Hamlet without the Prince of Danemark. His work in totemism, in particular, gave ample ground for the exercise of his extraordinary critical acumen, and even his positive contribution to the subject, his theory of the origin of totemism and exogamy, is built over the ruins of the theories of his adversaries. His minor contributions, consisting of articles in "Man", "Folk-Lore", and the "Proceedings" of various learned and literary societies, cannot here be enumerated[1], but the sum and substance of his views on totemism and exogamy will be found in his "Social Origins" (1903), "The Secret of the Totem" (1905), an essay on "Australian Problems" in the "Anthropological Essays Presented to E. B. TYLOR" (1907), p. 210—218, one on the "Origin of Terms of Human Relationships" in "Proceedings of the British Academy" (1907—1908), p. 139—158, his review of FRAZER's "Totemism and Exogamy" in "Anthropos" (1910), p. 1092—1108, and his article on "Totemism" in the "Encyclopaedia Britannica" (11th Ed.). The phases of the totemic problem that have attracted LANG's particular attention were the "Aranda Anomaly" and the correlated question of the alleged primitiveness of the Arunta or Aranda, the origins of totemism and exogamy, and the origin of the classificatory terms of relationship.

The Aranda situation was, in brief, as follows. The researches of SPENCER and GILLEN had revealed the fact that contrary to the practice of the vast majority of Australian tribes, the totemism of a certain number of tribes situated in the centre of Australia was not hereditary. A child's totem did not follow either that of its father or that of its mother, but was determined by "the sick fancies of a pregnant woman". Whatever object, plant or animal a woman came in contact with or became aware of when she first felt her womb quickened, was henceforth the totem of the child to be born. In addition to this peculiar method of fixing totemic membership, the Aranda possessed another peculiarity: their totemic clans were not distributed, as in other tribes, so that all the members of a clan were in one phratry. Among the Aranda some clans were represented in both phratries. In connection with this, it was soon discovered that whenever a clan was so distributed between

[1] LANG's literary productivity was proverbial and his achievement in this respect must be regarded as little short of amazing. Articles, essays and even books signed by his name continued to appear for over a year after his death. He shone on, like one of those distant stars whose brilliance continues to delight our eye, while its material source may long since have been reduced to dust by some great cosmic catastrophe.

the two phratries, those of its members who belonged to one phratry were permitted to marry their clanmates of the other phratry.

At once the question arose: Did the Aranda condition represent a most primitive stage of totemic development through which the other tribes must also have passed, or was their case a late and specialized product of totemic evolution? The question was an important one. All understood that a number of totemic origin theories would stand or fall according to the answer. Hence a heated discussion ensued[1].

From the first LANG became a stanch defender of the view that the Aranda case was anomalous and represented a late, nay, a relatively recent and altogether specialized development. Three facts, in particular, were to be noted about the Aranda (argued LANG): "The Arunta 1. must have reckoned in the male line for a very long time, otherwise their myths would not take local totem-centres for granted as a primeval fact, since such centres can only occur and exist under male reckoning of descent; in cases where the husbands do not go to the wives region of abode[2]. 2. The myth that totemic local ghosts are reincarnated cannot be older than local totem-centres, for it is in their old local totem-centres that the totemic ghosts do haunt. The spots are strewn with their old totem-marked *churinga*. The myths make the wandering groups of fabled ancestors all of one totem, because, by male reckoning, they could be little else till the *churinga* superstition arose and scattered totems about at random in the population. Again, 3. even local totemism, plus the belief in the reincarnation of primary ancestral spirits, did not produce the non-exogamy of totems, till it was reinforced by the unique Arunta belief in stone *churinga nanja*[3]."

LANG next proceeds to prove that the non-hereditary totemism of the Aranda could not have constituted a stage through which other tribes, with hereditary totems, had passed. For, among the Aranda some totem clans are found in both phratries; now, if heredity supervened, the totem clans would remain where they are, some restricted to one or the other phratry, some distributed between the two, just as is now the case among the Aranda; but the totem kins could never become redistributed, by means of totemic descent, so that all of the kins would belong to either the one or the other of the phratries, the condition found in almost all Australian tribes. Hence these tribes have not passed through a stage in their social organization comparable to that of the modern Aranda[4].

LANG could never become convinced that the alleged Aranda ignorance of the physical causes of conception was genuine and original. He considered that the peculiar views entertained about these matters by the modern Aranda were altogether due to their speculations fostered by the beliefs in ancestral

---

[1] A spirited summary and analysis of the views of the different authors will be found in the introductory pages of A. VAN GENNEP's "Mythes et Légendes d'Australie".

[2] It must be remembered that LANG believed in the primitiveness of maternal descent and its necessary priority to paternal descent.

[3] "Secret of the Totem", p. 78—79.

[4] "Secret of the Totem", p. 79—80.

incarnation and in the mystic connection between individuals and certain sacred stone objects, the *churinga nanja*. "Their psychology obscured their physiology." If not for these beliefs, which LANG regarded as of relatively recent origin, the Aranda insight into the physical nexus of things in matters of propagation, may have, for all we know, been sane enough[1].

His views as to the recency of the irregular distribution of totem kins among the Aranda, LANG supported by a special argument, a "mathematical" one. He writes: "In normal totemism, not 'the great majority', but all the members of any one totem group belong to one or other moiety of the tribe. The totems being hereditary, they cannot wander out of their own into the other phratry, and, as all persons must marry out of their own phratry, they cannot marry into their own totem, for no person of their own totem is in the phratry into which they must marry[2]."

Now, among the Aranda, according to the testimony of SPENCER and GILLEN, the great majority of the members of some totem kins are found in one phratry, a few being found in the other. Hence, the Aranda may be conceived as either moving into or out of normal totemism. The first alternative has been disposed of in the preceding argument. If the second be accepted, the disturbance cannot be regarded as of long standing; for, if chance had determined the distribution of Aranda totem kins for a long period in the past, the result would be an approximately even distribution of each kin in both phratries. If the present Aranda method of determining totemic membership were as old as their totemism, the result would have been the same. Hence, the anomalous distribution of totem kins must be regarded as of recent origin. The Aranda totems were at first hereditary; then the fortuitous system of conceptional distribution arose and wrought havoc among the totems. But the disturbance has been in operation for a relatively brief period, hence on by a small minority of members of each totem were thus dislodged from their original phratry and placed in the other. Members of every totem therefore find legal spouses of their own totem in the phratry not their own, and may marry them[3].

Aranda customs and traditions endorse LANG's views of their social system[4]. They believe that the original arrangement was hereditary totemism. To this day the phratry to which the majority of the members of a clan belong is regarded as the "right" phratry for that clan to be in, and the *alatunja* (head man) of the clan must always belong to that phratry, unless, indeed, all other members of the clan and phratry have died out. The myths of the Aranda also point to a time when the distribution of the totemic clans was normal.

In the views of other writers classificatory systems of relationship figure prominently in the totemic problem. While LANG himself devoted considerable attention to this subject, he did not regard the problem of relationships as

---

[1] "Australian Problems", Anthrop. Essays presented to E. B. TYLOR, p. 212, 213.

[2] J. G. FRAZER's "Totemism and Exogamy", "Anthropos", V (1910), p. 1102.

[3] J. G. FRAZER's "Totemism and Exogamy", "Anthropos", V (1910), p. 1102—1105.

[4] "The only objection to this theory is that the Arunta themselves believe it, and mention the circumstance in their myths", "Secret of the Totem", p. 69.

part of the totemic problem. The essence of his theory of the origin of classificatory terms may here be briefly stated. He held that relationship terms arose in small families who were fully aware of the significance of blood-ties. The first terms consisted of easily articulated syllables and had no classificatory connotations. In the course of social evolution, age-grades developed, followed by the differentiation of generations and classes. With the individuals belonging to these age-grades, generations, classes, became associated various rights, privileges, duties, matrimonial restrictions. Parallel with these transformations proceeded a change in the connotations carried by the terms of relationship, which, in accordance with a familiar linguistic principle, became extended in meaning so as to cover groups of individuals who from the point of view of their social relations constituted one class[1].

We are now prepared to follow LANG in his search for the origins of totemism and exogamy. In times of extreme antiquity man lived in small family groups, "Cyclopean" families, presided over by solitary old males, powerful and jealous. In these families the presence of the sexually mature young male was not tolerated, no more than it is in still observable groups of wild horses, stags and gorillas. The jealousy of the old sire would tolerate no rivalry; the weaker had to go to the wall, the lustful young male was expelled and had to seek a mate in other groups. Through the expulsion of the young males exogamy was achieved, "marriage out of the brutal herd, out of the savage camp".

At a later period of incipient humanity the youngest son was permitted to remain with his horde on condition that he select a wife for himself outside of the horde.

Next these small local groups were given names, animal or plant names. That such names could not have been assumed by each group for itself but were given to it by other groups, LANG never tired of reiterating. He brought evidence from France, England, the Orkneys, Guernsey[2], of the prevalence of animal and similar designations for villages; and he pointed out that while a group will call itself "The Men", as is indeed so often the case, all psychological motive is lacking why it should assume any other designation, whereas psychology justifies and history attests the giving of names by groups to one another. No group would call itself by its own word for "no", but outside groups might readily come so to distinguish it[3]. The French do not call themselves Oui Oui, but the New Caledonians call them so; and in a foot-note (out of consideration, no doubt, for his English readers) LANG adds: "We do not call ourselves 'God dams', but Jeanne d'Arc did."

We have then local groups with animal names[4]. Now all the totemic beliefs and practices are based on the idea of a mystic connection between

[1] See LANG's article on "The Origin of Terms of Human Relationship" in "Proceedings of the British Academy", 1907—1908, p. 139—158.

[2] "Social Origins", p. 165 sq. and "Appendix A", p. 295—301.

[3] Instance the Australian tribes Kamilaroi, Wirajuri, Wonghi and Kabi ("Secret of the Totem", p. 128).

[4] Here LANG warns against a misunderstanding: "I am sure to be told that in Chapter III I declared local totem groups to be the result of reckoning in the male line, and not primitive,

the totem and the totemites. How did the idea of this mystic *rapport* arise? It is a matter of common experience that savages explain individual names whose origin they do not know by some mystic bond between the bearer of the name and the object or being implied by the name. Such also must have been the case when the members of the different local groups of animal name found themselves the possessors of such names the origin of which they did not know (that they did not know their origin is attested by the fact that myths were invented to account for it). Then a mystic connection was assumed between the members of the group and the eponymous being or object. Granted the mystic connection, all the totemic practices and beliefs can readily be deduced from it.

LANG next picks up the exogamous local group where he left it and attempts to trace the subsequent development of matrimonial regulations. Two local groups, tired of mutual wife raiding, make "peace with *connubium*" ("some two kins must have begun the practice", observes LANG). At first the capture of wives continues between the confederated groups and those standing outside the compact, but gradually pair after pair of confederated groups join the matrimonial alliance, until the entire tribe is separated in two phratries. LANG's passage may here be reproduced in full: "The example thus set was followed by pair after pair of linked totem-kins, and for this reason there is necessarily a dual union and division of intermarrying kins throughout the Australian system. This is an automatic result of one totem to one totem marriage, followed by federations of the intermarrying pairs of totem kins[1]." So far, then, the process goes on without deliberate design on any one's part. All is pure automatism. At a later stage reflective individuals become aware of the connection between the dual division and the exclusion of certain close relatives from intermarriage. They drew the obvious inferences, and by and by the four and eight class systems were deliberately introduced to further restrict the marriage of related individuals[2].

---

and that, here, I make the primitive animal-named group local. My reply is that in this passage I am not speaking of totem groups, but of local groups bearing animal names, a very different thing. A group may have borne an animal name long before it evolved totemic beliefs about the animal, and recognized it as a totem. No group that was not local could get a name to itself, at this early stage of the proceedings. The 'local habitation' precedes the 'name'" ("Secret of the Totem", p. 120—121, note 4).

[1] "The ANDREW LANG Theory of the Origin of Exogamy and Totemism", "Folk-Lore", XXIV (1913), p. 179.

[2] Reference must be made here to another theory which LANG himself regarded as superceded by the one presented in the text, but which may still prove to possess more than merely historical interest. Whether phratries be regarded as original totem kins which later became subdivided, or as confederations of originally distinct totem kins, there ought to be in each phrathry one totem kin of the same name as the phratry. Such, however, is not apparently the case, except in a very few instances. Now, LANG argued, that appearances notwithstanding, "totem kins of phratry names in Australia are often in their phratries". Several types of cases must be distinguished. In many Australian (and some American) totemic communities there are no phrathries, and we lack the means of knowing what their names were when they existed. In other instances there are phratries but no names, and again the character of their former names (if, indeed, such ever existed) cannot be ascertained. In still other cases we find phrat-

Conceptional Totemism and the Design Theory of Exogamy.

While JOHN FERGUSON MC LENNAN deserves credit as the discoverer of totemism, J. G. FRAZER is more than any other scholar responsible for the wide popularity of that subject and for the tremendous energy displayed by students in many lands in totemic research and discussion. Totemism as a subject of scientific enquiry may be said to date from the appearance in 1887 of FRAZER's diminutive "Totemism", an enlarged edition of an article with the same title in the "Encyclopaedia Britannica" (9th Ed.). In that book FRAZER gave a definition of totemism, brought together practically al that was at that time known of totemic fact, and abstained almost altogether from speculation. His contributions in that direction were based on and directly suggested by SPENCER and GILLEN's researches among the tribes of central and northern Australia. Their "Native Tribes of Central Australia" were followed by an article from FRAZER's pen on "The Origin of Totemism" ("Fortnightly Review", April and May 1899). Six years later, soon after the appearance of the "Northern Tribes of Central Australia", he published his article on "The Beginning of Religion and Totemism among the Australian Aborigines" ("Fortnightly Review", July and September 1905). In 1910, finally, came FRAZER's encyclopaedic survey of totemism in his four volume work on "Totemism and Exogamy". In it we find the earlier work on Totemism, and the two Fortnightly articles, reprinted without revision; an all but exhaustive exposition of totemic fact, as known to date; and a lengthy discussion of the origins of totemism and exogamy[1].

ries and names but the names cannot be translated. "The meaning of the names", argued LANG, may be identical with names of extant totem kins in these phratries, may be names of obsolete or almost obsolete sacred meaning, originally denoting totems now recognized by other names in the everyday language of the tribe. ("Secret of the Totem", p. 158—159.) Armed with this theory LANG began his search, and found, to his great delight, that the widely diffused phratric names, *Mukwara* and *Kilpara*, actually meant Eagle Hawk and Crow, that the phratries designated by these names contained each one totem kin of the same name, or rather of a name which sounded quite different, but, in the current language, had the same meaning. So far so good. At this point, however, a hitch occurred in the theory, to overcome which all of LANG's ingenuity was required. "When the men of Crow local group had for generations never married a woman of Crow name, and when the wives, of other names, within Crow local group had bequeathed these other names to their children, there could be, in Crow local group, no Crow by descent, nor any Eagle Hawk by descent in Eagle Hawk local group." ("Secret of the Totem", p. 168.) Now, when the two local groups would become phratries containing totem kins, the two totem kins of phratry name would find themselves in great matrimonial difficulties. All the Crow folk would be in the Eagle Hawk phratry, all the Eagle Hawks — in the Crow phratry. They could, of course, not marry in their own phratry. But neither could they marry into the opposite phrathry, for that was their old local group, and the ancient marriage law read: "No Crow to marry into local group Crow." The situation was desperate, and, unless they wanted to remain celibate, something radical had to be done. In these straits, argued LANG, the totem kins of phratry name changed their phratries. "Eagle Hawk totem kin, by going into Eagle Hawk phratry, could marry into Crow phratry; and Crow totem kin, by going into Crow phratry, could marry into Eagle Hawk Phratry." ("Secret of the Totem", p. 169.) This, of course, was a compromise, for the totem kins were now marrying into the very phratries which were forbidden them; but to do so was better than to change their totems, which by that time had grown into prominence in their social system, and they could not remain celibate.

[1] FRAZER's work aroused prolonged and serious discussion which can only be referred to here. In addition to LANG's review in the "Anthropos" (1910) and his Encyclopaedia article

"A totem is a class of material objects which a savage regards with superstitious respect, believing that there exists between him and every member of the class an intimate and altogether special relation," such was the definition with which FRAZER ushered into the world his early work on totemism. His latest pronouncement on the subject reads as follows: "If now, reviewing all the facts, we attempt to frame a general definition of totemism, we may perhaps say that totemism is an intimate relation which is supposed to exist between a group of kindred people on the one side and a species of natural or artificial objects on the other side, which objects are called the totems of the human group. To this general definition, which probably applies to all purely totemic peoples, it should be added that the species of things which constitutes a totem is far oftener natural than artificial, and that amongst the natural species which are reckoned totems the great majority are either animals or plants[1]."

With reference to two important issues FRAZER has, in the course of years, modified his position. He now minimizes the religious significance of totemism and the importance of totemic beliefs in religious evolution, and he regards totemism and exogamy as essentially independent phenomena which have become secondarily associated. Thus we read that "in pure totemism, such as we find it among the Australian aborigines, the totem is never a God and is never worshipped — he (the totemite) certainly respects his totem and treats it with consideration, but the respect and consideration which he pays to it are the same that he pays to his friends and relations. — If religion implies, as it seems to do, an acknowledgement on the part of the worshipper that the object of his worship is superior to himself, then pure totemism cannot properly be called a religion at all, since a man looks upon his totem as his equal and friend, not at all his superior, still less as his God[2]". And further on, we read: "On the whole, if we may judge of the accounts which we possess of totemic tribes in Africa and America we can hardly help concluding that their religion or at least their theology has been little affected by their totemism; totemic animals and plants show few signs of blossoming out into gods and goddesses; in short, totemism in these regions has been nearly as barren theologically as economically. The conclusion agrees with the result of our study of the Australian aborigines, who along with the most fully developed system of totemism known to us exhibit only a few rudimentary germs of a theology[3]."

(11th Ed.) which were mentioned before, see MARETT ("Athenaeum", 1910, p. 707—708), HADDON ("Sociological Review", 1910), MAXIMOV ("Ethnographic Review", 1910, p. 178—210 [Russian]), HARTLAND ("Man", 1911, No. 1, and "Folk-Lore", 1911, p. 362—374), WESTERMARCK ("Folk-Lore", 1911, p. 81—91), VAN GENNEP ("Folk-Lore", 1911, p. 93—104, "Religions, Mœurs et Légendes", IV, p. 82—104, and "Revue de l'Histoire des Religions", vol. LXV, No. 3), DURKHEIM ("L'Année Sociologique", XII, p. 91—95 and 429—432), and GOLDENWEISER ("CURRENT Anthropological Literature", vol. II, 1913, p. 199—212).

[1] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 3—4.

[2] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 5.

[3] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 37—38; cf. also GOLDENWEISER, "Current Anthropological Literature", vol. II, 1913, p. 204.

With reference to exogamy in its relation to totemism, FRAZER expresses his conclusion in the following words: "Taking the practice and the traditions of the Central Australian tribes together we may with some probability conclude that the institution of exogamy is distinct in kind and in origin from the institution of totemism, and that among the most primitive totemic tribes totemism preceded exogamy. Accordingly the totemic system of tribes which do not practice exogamy may be called pure totemism, and the totemic system of tribes which practice exogamy may be called exogamous totemism[1]. And at another place he writes: "But the truth is, exogamy forms no part of true totemism. It is a great social reform of a much later date, which, in many communities, has accidentally modified the totemic system, while in others it has left that system entirely unaffected[2]." We shall presently see how, according to FRAZER, the association of totemism with exogamy has occurred.

An exposition of FRAZER's conceptional theory of the origin of totemism may properly be preceded by a brief account of his two earlier theories. According to FRAZER's first conjecture totemism was based on the wide-spread belief that souls may be kept for safety in external objects. As the soul is the source of life, the body thus becomes invulnerable and immortal. In its application to totemic beliefs and practices, this would mean that the souls of the totemites are believed to be lodged in certain animals or plants. Of that the individual totemite is convinced, but "not knowing which individual of the species is the receptacle of his soul he spares the whole species from a fear of unwittingly injuring the particular one with which his fate is bound up"[3]. The appearance of SPENCER and GILLEN's first monograph sounded the death knell of this hypothesis. Their work contained detailed descriptions of *intichiuma*[4] ceremonies, magical rites practiced by totemic clans and believed to bring about the multiplication of totemic animals and plants. Each clan had the power and function to further the propagation of its totemic animal or plant, for the benefit of the other clans, for no clansman was permitted to kill or eat his own totem. This, then, thought FRAZER, was the real root of totemism. We read: "Now, on the hypothesis that each clan is a band of magicians, whose function it is to control certain natural phenomena for the common good, we can easily see that, were the totem clans not numerous, it might be found necessary to entrust several departments of nature to each clan. Thus, to take the case of the Wotjaballuk tribe... it seems to have included no more than six totem clans, four of which were concerned with species of birds or beasts..., one with the sun, and one with the wind. Clearly, if each of these six clans were to give its attention exclusively to its particular totem, whole departments of nature, including multitudinous species of animals and plants, would be uncared for, and the consequences to the tribe

[1] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 9.

[2] "Totemism and Exogamy", vol. I, p. 162.

[3] "Totemism and Exogamy", vol. I, p. 54.

[4] The native designation for these particular ceremonies is really *mbatjalkaljuma*, as STREHLOW has shown, hut the term *intichiuma*, although erroneous, has the sanction of common use, and will therefore be adopted here.

might be disastrous. What would become of kangaroos, opossums, and wallabies, if it was nobody's business to multiply them?... The thing was not to be thought of. There was nothing for it but that the members of each clan should buckle to and, after discharging their primary duty to their totem, should devote superfluous energies to the laudable task of keeping a few more of the great processes of nature a-going... The fewer the clans the more numerous necessarily were the magical functions to be discharged by each, if the great cosmic movement was still to go on[1]." In trying to account for the wide distribution of these magical practices FRAZER made use of the hypothesis of diffusion. First a few neighboring groups, "under the influence of some able men", would agree to practice cooperative magic, then more distant tribes would join in; in this way the complex system of mutual assistance, spread over vast territories, was effected[2].

SPENCER and GILLEN's second book brought abundant details on the conceptional beliefs of the Central Australians, to which reference was made in the section dealing with the views of ANDREW LANG. In these beliefs FRAZER at once perceived the ultimate source of totemism. He regarded the Aranda system as of great antiquity and their non-hereditary totemism as a more primitive form than the hereditary one. The conceptional ideas of the Aranda must have been based on an ignorance of physical paternity, and, as the totemic membership among them was determined by the visions or fancies of women, totemism to that extent may be regarded as a feminine idea. FRAZER conjectured that a plausible way in which a woman might arrive at the idea that her child partakes of the nature of an animal or plant was by regarding herself as impregnated by some food she had consumed. "If she had recently partaken of emu flesh or yams she might suppose that the emu or yam, which she had unquestionably taken into her body, had, so to say, struck root or grown up in her. This last, is perhaps the most natural, might be the commonest explanation of pregnancy; and if that was so, we can understand why, among the Central Australian tribes, if not among totemic tribes all over the world, the great majority of totems are edible objects, whether animals or plants[3]." If man is thus identified with an animal, it is perfectly natural that he should treat it with respect and regard himself as endowed with the power of influencing the supply of the totemic animal. Thus the magical ceremonies for the multiplication of totemic animals and plants, at first regarded by FRAZER as the earliest form of totemism, now appeared as themselves derivative from a still more ancient belief, a primitive theory of conception.

While the beliefs of the Aranda where thus regarded by FRAZER as but one step removed from the final germ of totemism, he found unexpected confirmation of his conjectures in the facts revealed by W. H. R. RIVER's researches among the natives of the Banks' Islands. RIVERS discovered that

---

[1] "Totemism and Exogamy", vol. I, p. 135.
[2] "Totemism and Exogamy", vol. I, p. 138.
[3] "Totemism and Exogamy", vol. I, p. 159.

the Banks' islanders identified themselves with animals and plants partaken of by their mothers. The relations with animals thus established were purely individual, not hereditary; there was exogamy among the islanders but it had nothing whatsoever to do with their beliefs about the relations of man and animal. "This is not called totemism", comments FRAZER, "but nevertheless it appears to be totemism in all its pristine simplicity. Theoretically it is an explanation of childbirth resting on a belief that conception can take place without cohabitation; practically it is respect paid to species of animals, plants, or other natural objects on the ground of their assumed identity with human beings. The practice has long been known as totemism; the theory which explains the practice has now been disclosed by the discoveries of Messrs. SPENCER and GILLEN in Central Australia and of Dr. W. H. R, RIVERS in the Banks' Islands[1]." The simplicity of this psychological background for totemism greatly appealed to FEAZER; so much so, that he was inclined to ascribe it universal significance and thus account for the wide distribution of totemic phenomena without taking recourse to the hypotheses of diffusion. This, in fact, is the view he still holds: "Thus the present diffusion of totemism over a large part of the world is explained by causes which at a very remote time probably operated equally among all races of men, to wit, an ignorance of the true source of child-birth combined with a natural curiosity on the subject... It may have everywhere sprung independently from the same simple root in the mental constitution of man[2]."

But how account for the identification of human beings with animals? In search for an answer to this query, FRAZER reviews the evidence bearing on the prenatal influence on her offsprings of the mother's visual impressions, and concludes: "Thus what appears to be the essence of totemism, namely, the identification of human beings with animals, plants, or other things, would be intelligible and to a certain extent excusable, since it might often rest on a real, not an imaginary similarity between the two. Further, we should then understand why each totem clan, while it is compelled to draw all its wives from other clans, may nevertheless preserve a distinct physical type of its own, unaffected by the stream of alien blood which is constantly pouring into its veins. This remarkable preservation of the clan type under a rigorous rule of clan exogamy is exemplified by the Baganda in Central Africa and is reported of some Tsimshian clans in North-West America. On the hypothesis which I have indicated we may suppose that the children of each clan take after their mothers or their fathers, as the case may be, according as the mental impressions made on pregnant women are derived mainly from their own clan or from the clan of their husband. Where husbands live with the families of their wives, the impression made on a mother would naturally be derived chiefly from her own family and clan, and consequently the children would resemble their mothers; where the wives live with their husbands' families, the impressions made on a mother would naturally be derived chiefly

[1] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 60.
[2] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 63.

from her husband's family and clan, and consequently the children would resemble their fathers. But where the husband lives with his wife's family, descent is usually, perhaps invariably traced in the maternal line; where the wife lives with the husband's family there is a tendency, by no means invariably carried out, to trace descent in the paternal line. Then it would often, though certainly not always happen that with maternal descent the children would resemble their mothers, and that with paternal descent they would resemble their fathers. But all this must remain a matter of speculation until the fundamental question of the possible influence of a mother on her unborn child has been definitely answered by biology[1]."

Whereas FRAZER's views on the origin of totemic practices and beliefs have changed repeatedly with the accumulation of new evidence, his attitude towards the institution of exogamy has remained essentially the same throughout the many years of his association with that subject. Having observed that the dual division of a community bars the marriage of brothers with sisters and of mothers with sons (under maternal descent) or of fathers with daughters (under paternal descent), that the four class division bars all marriages between parents and children, and that the eight class division bars the marriages of first cousins, children of a brother and a sister respectively, FRAZER concluded that these subdivisions of the tribe were introduced for the purpose which they seemed so admirably to accomplish and that they were conceived of the wisdom and enforced by the powerful influence of wise leaders in these savage communities. We read: "In no other way does it seem possible to explain in all its details a system at once so complex and so regular. It is hardly too much to affirm that no other human institution bars the impress of deliberate design stamped on it more clearly than the exogamous classes of Australian aborigines. To suppose that they have originated through a series of undesigned coincidences, and that they only subserve by accident the purpose which they actually fulfil and which is cordially approved of by the natives themselves, is to tax our credulity almost as heavily as it would be to suppose that the complex machinery of a watch has come together without human design by a mere fortuitous concourse of atoms, and that the purpose which it serves of marking on the dial, and for the sake of which the owner of the watch carries it about with him, is simply an accidental result of its atomic configuration[2]." FRAZER adds, however, that the formal introduction of the exogamous divisions must have been preceded by a general aversion in the minds of the people, "or at least in the minds of the leaders", against the kind of marriages which the exogamous divisions effectively prevented[3].

But if exogamy was introduced to prevent the marriages of near kin, such unions must have been common, nay general, in the period preceding the advent of exogamy. In that remote era brother cohabited with sister, son

[1] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 64—69.
[2] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 106.
[3] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 108.

with mother, father with daughter, without arousing the condemnation of their companions or of the gods. Not even among the most primitive savages do we find that condition existing today; but traces of it may be seen in certain prenuptial orgies of the Australians during which men otherwise of prohibited classes have access to a woman, the bride elect[1].

Starting then with sexual promiscuity, the history of matrimonial institutions consisted in successive restrictions of the marriages of near kin by means of the introduction of the two, the four and the eight class systems. The matrimonial situation brought about by these legislative reforms was, however, not that of individual, but that of group marriage. Certain groups of men were regarded as the proper husbands of certain groups of women and cohabited with them. A record of these group ralations is preserved in the classificatory systems of relationship.

Here FRAZER takes pains to show that a classificatory system of relationship such as is found among many tribes, is deduceable from the mere division of a community into two exogamous moieties[2].

Survivals of group marriage FRAZER finds in the institutions of the levirate and of the sororate (a term of FRAZER's own making), the former requiring a woman to marry her deceased husband's brother, the latter requiring a man to marry his deceased wife's sister. We read: "But if the sororate limited to the right of marrying a deceased wife's sister, is almost certainly derived from an older right of marrying a living wife's sister, it becomes highly probable that the world-wide custom of the levirate, which requires a woman to marry her deceased husband's brother, is in like manner derived from an older right of marrying her living husband's brother; and as the two customs of the sororate and the levirate are commonly practiced by the same peoples we seem to be justified in concluding that they are two sides of a single ancient institution, to wit, a practice of group-marriage in which a group of brothers married a group of sisters and held their wives in common[3]."

While the formal reconstruction of matrimonial institutions thus seems complete, the ultimate psychological source of the first exogamous regulation remains as mysterious as ever. The immediate cause of that regulation was shown to have been a dislike of certain marriages of near kin, a "horror of incest". But whence the horror? FRAZER confesses his inability to clear the mystery. He finds no satisfactory evidence of the evil effects of consanguine marriages either upon the offspring or upon the parties to the marital union, nor does there seem to be sufficient reason to believe that primitive peoples regarded such marriages as harmful in the above respects. Without commit-

---

[1] "Totemism and Exogamy", IV, p. 110.

[2] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 114—115 and 122—123.

[3] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 149. It will be observed that in the line of reasoning FRAZER adopts in dealing with original promiscuity, group marriage and the classificatory system of relationship, he follows closely in the foot-steps of LEWIS H. MORGAN. In fact, FRAZER constantly refers to MORGAN's work on "The Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family" and "Ancient Society", finding himself, with some reservations, in substantial agreement with the arguments there advanced.

ting himself, FRAZER hazards another tentative suggestion: "Considering everything as carefully as I can I incline, though with great hesitancy and reserve, to think that exogamy may have sprung from a belief in the injurious and especially the sterilizing effects of incest, not upon the persons who engage in it, at least not upon the man, nor upon the offspring, but upon women generally and particularly upon edible animals and plants; and I venture to conjecture that a careful search among the most primitive exogamous peoples now surviving, especially among the Australian aborigines, might still reveal the existence of such a belief among them. At least if that is not the origin of exogamy, I must confess to being completely baffled, for I have no other conjecture to offer on the subject[1]."

This brings us to the last phase of the subject, the relation of exogamy to totemism. Here FRAZER expresses himself with perfect definiteness. There is no genetic connection between totemism and exogamy. Their psychological and historical sources are different. Totemism, moreover, is a much more primitive institution, being rooted in a primal ignorance of physical paternity, while exogamy is a later reform introduced consciously and deliberately to put an end to certain objectionable marriages. But what was the effect of the introduction of exogamy upon a totemic community? In hereditary totemism, the result would be totemic exogamy. For, with the introduction of a dual division, some totemic clans would be ranged on one side, some on the other, while no clan would be divided between the two moieties. Thus totemic exogamy would arise as a consequence, nay, merely as another aspect of, phratric exogamy. In primitive, conceptional, non-hereditary totemism, on the other hand, the introduction of exogamy would have no such effect; for, some or all of the clans being distributed between the two phratries, marriage between clanmates would still be possible, provided they belonged to opposite phratries. "The reason is simple", writes FRAZER, "Exogamy was introduced, as I have pointed out, at first to prevent the marriage of brothers with sisters, and afterwards to prevent the marriage of parents with children. But under a system like that of the Arunta, where, in virtue of the accidents which determine the totem of each individual, brother and sister may be of different totems, and the totem of the child may differ from that both of the father and of the mother, it is obvious that to make the totem stocks exogamous would not necessarily effect the purpose for which the rule of exogamy was devised; for even with strict exogamy of the totem stocks it would still be open to a brother to marry a sister, and to a parent to marry a child, in all the cases — and they would probably be the majority of cases — in which the totem of the brother differed from that of the sister, and the totem of the parent differed from that of the child[2]." In the fact that exogamy while introduced in the tribe was not extended to totemic clans when owing to the distribution of the clans, undesirable marriages could not be thereby prevented, FRAZER sees confirmation of his theory that exogamy was originally introduced

[1] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 160.
[2] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 165—166.

to prevent such undesirable marriages. FRAZER is thus led to believe that totemic exogamy may always been secondary. He writes: "The foregoing considerations suggest that everywhere the exogamy of the totemic clan may have been preceded by exogamy of the class or phratry, even where no trace of a two-class system has survived; in short, we may perhaps draw the conclusion that exogamy of the totemic clans is always exogamy in decay, since the restrictions which it imposes on marriage are far less sweeping than the restrictions imposed by the exogamy of the classes or phratries[1]." Moreover, FRAZER found totemism to be uniformly associated with the classificatory system of relationship; but that system was shown to be deduceable from the division of a tribe into two exogamous phratries; hence, the former existence of such dual divisions must be predicated wherever totemism is found, even if no traces of the divisions can be discovered.

In accounting for the geographical distribution of phratric exogamy, FRAZER makes use of the hypothesis of independent origin combined with that of diffusion. "In short, it appears likely that exogamy, in the form of the two-class system, has sprung up independently at a number of points in widely separated areas, such as the different continents, and that from these points as centres it has been diffused in gradually widening circles among neighboring peoples[2]."

Totemic Religion.

In his recent work "La Vie Religieuse"[3] DURKHEIM has given us a systematic and elaborate presentation of his views on totemism and religion. While an abstract of the entire book would be beyond the scope of this article, the subjects of totemism and of religion are so closely interwoven in DURKHEIM's theory, that his views on one could not be made clear without constant reference to his views on the other. In what follows I shall attempt an exposition, without comment, of DURKHEIM's theory of totemism, following as closely as possible his own presentation.

The characteristic fact in all religions is that they assume a division of the entire known universe into two realms, the realm of the sacred and the realm of the profane[4]. Neither the supernatural nor the deity are essential to

---

[1] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 135.

[2] "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 137.

[3] See "Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totemique en Australie" (1912). DURKHEIM's previous contributions to the subject of totemism and exogamy may be regarded as superceded by his latest work. They were: "La probibition de l'inceste et ses origines" ("L'Année Sociologique", vol. I, 1896—1897, p. 1—70); "Sur le totémisme" (ibid., vol. V, 1900—1901, p. 82—121); "Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes" (ibid., vol. VIII, 1903—1904, p. 118—147). Of interest in connection with his general standpoint, as represented in "La vie religieuse", are also the following essays: E. DURKHEIM et M. MAUSS, "De quelques formes primitives de classifications. Contributions a l'étude des représentations collectives" (ibid., vol. VI, 1901—1902, p. 1—72); "Les règles de la méthode sociologique" (Paris 1912, 6th Ed.) and "Représentations individuelles et représentations collectives" ("Revue de Métaphysique", 1898).

[4] p. 56,

a religion[1]; on the other hand, beliefs alone cannot make up a religion; activities must also be included. Relief and ritual go together; there is no religion without a church. A religion, then, may be defined as an integral system of beliefs and practices referring to sacred things, things that are exclusive, interdicted. These beliefs and practices unite into a moral community called a Church all these who participate in them[2].

In trying to trace the early sources of religion, the comparative method must be rejected. Studies based on vast stores of indefinite and heterogeneous material are not likely to result in genuine insight[3], whereas a solitary observation based on intensive data may reveal a law[4]. Australian tribes present ideal conditions for such a study. There we find cultural homogeneity, well authenticated data, and a most primitive form of social organization based on the clan system[5].

The Australian clan is a group of kindred. The kinship, however, is not that of blood-relationship, and its main symptom is the clan name, which is usually derived from a material thing[6]. The species of things which serves as a collective designation for the clan is called its totem. The totem is not merely a name, it is also an emblem, a badge[7]. It is represented in art, tatooed on the body[8]. If this form of representing the totem is more common in America than in Australia, the difference is due to the low technical development of the Australian native.

The totemic representations figure at sacred ceremonies, for, far from being a mere collective mark of the clan, the totem is an objeet of religious concern[9]; in fact, it is with reference to the totem that things are classed into sacred and profane. The totem is the very type of a sacred thing.

Obviously there is nothing suggesting sanctity in a *churinga* as such, hence its sacred character must emanate from the totemic sign it carries[10], which, moreover, is not meant as an accurate representation of the totem but merely as an outward, material sign of the idea the native has of his totem. Curiously enough, the totemic representations are readily seen to be more sacred then the things represented, which derive their sacred character from the emotion excited by their representations[11]. The individuals of the clan, who carry its name, are thereby associated with the totem and must partake of its sacredness[12].

---

[1] p. 31—49.
[2] p. 65.
[3] p. 134.
[4] p. 135.
[5] p. 135—136.
[6] p. 142—143.
[7] p. 158—159.
[8] p. 160—163.
[9] p. 167.
[10] p. 173.
[11] p. 180—189.
[12] p. 194.

Thus totemism is not animal worship: man himself belongs to the sacred realm, and his relation to his totem is that of kinship. The regard paid by a man to his totem in no way resembles a religious cult[1].

The sacred atmosphere which envelops the totem is not restricted to the clan. In a great number of Australian tribes the entire universe is subdivided in accordance with the phratries and clans. The things classified in the several divisions partake of the sacredness of the tribal and phratric totems. The clanmates, and the things classified with the clan, form an integral system united by mutual sympathy.

All the beings belonging to one clan, whether they are men, or animals, or plants, or inanimate objects, are so many aspects of the totemic being. It is therefore quite wrong to assume that there are as many religions in a tribe as there are clans. The individuals of one clan do not regard the beliefs of another with the indifference, scepticism or hostility so common among representatives of different religious creeds, for the members of all the clans share one religion. Nor is it possible that each clan should have developed its beliefs independently of the others; the perfect correspondence of the several totemic cults, on the contrary, shows clearly that their development, must have been coordinated[2].

But there exists another form of totemism, an individual form. Here the question arises: has clan totemism developed out of individual totemism? or is the latter merely one aspect of the former? The problem is one of great moment, for on the answer depends whether we should look for the sources of religion in the individual consciousness or in that of the group. Fortunately it can be definitively shown that clan totemism must be recognised as the original form. In one of its characteristics individual totemism stands in direct contradiction to its social form. An individual jealously guards his personal totem and will not tolerate that it should be slighted by any one. Not so in clan totemism. In Australia the clanmates exercise their magic to insure a plentiful supply of their totem animal, which indeed they may not kill or eat but which is hunted and consumed with impunity by members of the other clans. If the guardian spirit is to be regarded as the prototype of the clan totem, it must have undergone a radical transformation in the course of its socialization. Moreover, the clan totem is hereditary and is assigned to the

---

[1] p. 197—198.

[2] p. 220—222. Cf. the following statement from my "Origin of Totemism" ("American Anthropologist", vol. XIV, 1912, p. 603): "Let us remember that in all totemic communities we find a group differentiated into clans which display sets of totemic features different in specific content but homologous in form and function. Can it be conceived that these features developed in the different clans independently? When one considers that the clans of totemic organization are so interwoven as to constitute, to all appearances, an integral system, and that the homology of the clans is objectively for the observer, as well as subjectively, for the totemite, the most patent fact about a totemic organization, one cannot but realize that any such series of independent developments lies entirely beyond the range of probability." This passage was penned in the summer of 1912 before DURKHEIM's book had comme into my hands. Strife is ripe in the totemic field, and the harvest of discordant opinion is plentiful; hence, the agreement on two important issues bearing on the interpretation of a totemic complex, is doubly welcome.

individual at birth, whereas the guardian spirit is acquired later in life under altogether special conditions. If the individual form were the original one, one would expect to find it in the more primitive tribes. Exactly the reverse is true. The backward Australian tribes know no individual totems, while among many of the advanced tribes of North America, where clan totemism itself has fallen into decay, the guardian spirit blossoms forth with great exuberance. Individual totemism, far from being the genetic precursor of clan totemism, presupposes the latter. In fact, even in those tribes where it coexists with the social form, only a certain number of guardian spirits may be acquired by the individuals of a clan, and, in some instances, these spirits are dependent on the clan totem. There can be no doubt then that individual totemism is but a derivative aspect of clan totemism. Sex totemism, on the other hand, combines some characteristics of clan totemism with some features of the individual guardian spirit[1].

But whither comes the sacredness of the totemic cycle of participation (to borrow LEVY-BRUHL's term)?

The things and beings that share in the reflected sanctity of the totem are many and varied, but obviously the source of their common sanctity cannot lie in their differences. The sentiments awakened in the souls of the totemites by these different beings and things, the sentiments which constitute their sanctity, can only emanate from an element they have in common, the totemic emblems as well as the clanmates as well as the members of the totemis species. It is that common principle which is the real object of the cult. In other words, totemism is not the religion of animals, or men, or images, but of a secret and impersonal power which resides in all of these without, however, becoming identified with them[2]. In this totemic principle we must discern the early prototype of the *mana*, *wakanda*, *orenda*, which lie at the basis of the religions of more advanced tribes, tribes which must have once possessed a totemic culture like that of Australia, of which, in fact they still preserve discernable traces[3].

In Australia the totemic principle does not, however, display the generalised ubiquity of the *mana*. Owing to the very nature of the clan system, the totemic principle ever remains in the ban of specific clan characteristics. Not before the dawn of a tribal religion can there arise a concept of the indefiniteness and generality of the *mana*. That a concept akin to the *mana* does indeed underlie the totemic principle in Australia becomes apparent when one passes from religions to magical beliefs, when, disengaged from the restricting influence of clan boundaries, it appears in its pure form[4].

But whence the sacredness of the totemic principle?

It was shown before that the totemic representation or emblem symbolizes the totemic principle; but it also symbolizes the clan. The reason of this is

---

[1] p. 222—234 and 246—257.
[2] p. 269.
[3] p. 269—280.
[4] p. 280—283.

that the totemic principle is the clan itself. The atmosphere of sanctity which pervades the totemic realm emanates from the clan[1].

The life of the Australian is characterized by sharply contrasted periods of dispersion, in the quest of food, and aggregation for the purpose of ceremonial activities. The calm, even, emotional and intellectual tone of daily life stands in violent contrast to the frenzy which seizes all participants on ceremonial occasions. Of this the Wollunqua ceremony of the Warramunga, as described by SPENCER and GILLEN, offers a good example. The repeated experiences of these contrasting periods of his existence cannot but produce in the mind of the native the conviction that there exist two heterogeneous and incommensurable worlds. The one is the colorless and uneventful world of his daily life, the other, on the contrary, beams with activity and excitement. The former is the world of the profane, the latter, the world of things that are sacred. Amidst the frenzied experience of ceremonial life the spirit of religion was born. In confirmation of this theory, we find that almost the entire religious activity of the native is restricted to such ceremonial periods[2]. The savage, however, only knows that he is excited. He does not see nor is he capable of seeing, the social source of his own transformation. But in this abnormal mental state, he is aware of the presence of totemic symbols all about him, in them he sees the cause of his condition and to them he ascribes the changes wrought in his consciousness by social pressure.

Therein lies the reason of the perennial association of religion with morality. The powers of religion are moral powers for they are cut whole out of the mass of emotions aroused by one moral being, society, in another moral being, the individual. Religion does not reflect the way in which the physical world affects our senses but the way in which collective consciousness affects the consciousness of individuals[3].

But why should the clan select an enblem, and why should that emblem stand for an animal, plant or inanimate object?

All social life tends towards symbolism, for symbols, being concrete and definite, permit the social organism to become conscious of itself. Hence symbolism in religion, in military, educational, professional life. Moreover symbolism insures the continuance of social solidarity for, saturated as it is with social associations, it tends to revive them on all occasions when the social group finds itself in presence of the symbol[4]. What is true of social groups in general, applies with especial force to the clan which, but for the clan symbol, lacks all concrete visible signs of its solidarity: chieftainship, if present, is relatively undeveloped, there is no local continuity, and in the majority of instances, with either paternal or maternal descent and exogamy, the family stands at cross purposes with the clan[5]. That the individuals of

---

[1] There follows an interesting discussion of how society evokes in its component individuals the sense of the divine. Here I can only refer the reader to p. 295–307.

[2] p. 307—313.

[3] p. 319.

[4] p. 329—333.

[5] p. 333—334.

the different clans should have selected animals and plants as their symbols is not astonishing, for in its half conscious search of a concrete receptacle for its social consciousness, the native's fancy would readily alight on those beings and objects of surrounding nature which are so important to him, and of them each clan would select those most common in the locality where it is want to hold its gatherings[1].

In Central Australia the soul of an individual represents the reincarnated spiritual essence of an animal ancestor. Hence, it is but an andividualized form of the totemic principle. The ideas about souls are, with some variations, very much the same in other parts of Australia, hence — "the same effect always having the same cause" — we must assume that at the root of these ideas lie beliefs similar to those held by the Central Australians. A confirmation of this theory may be seen in the wide spread belief that human souls become reincarnated in animals. Unaccountable as such a notion would appear to be if the soul were a purely human institution, it becomes plausible when a totemic origin is ascribed to the soul; it simply returns to where it came from[2].

The spirits are souls of mythological personages, some of whom develop into great tribal gods, whose presence and indigenous character in Australia can no longer be doubted. For the tribal gods are but ancestral spirits of exceptional eminence; the ancestral spirits are conceived after the image of individual souls for whose origin they are believed to account; and the individual souls, in their turn are individualized forms of the impersonal powers which lie at the root of totemism. The entire system is thus seen to be as unified as it is complex[3].

So far the behavior and ritualistic aspects of totemic religion have not been touched upon; to them we must now turn. The very exclusiveness of the sacred and the inner contradiction in which it stands to the profane, necessitates a series of safeguards devised to protect the sacred against the encroachments of the profane. There arise taboos against killing, eating, touching, seeing, speaking to, human individuals, animals, plants, inanimate objects. The separation of the two realms, the sacred and the profane, must be in space as well as in time. Thus arise, on the one hand, habitual places of worship and rite, jealously guarded against despoilment by the uninitiated, on the other — special periods devoted to communion with the divine, holidays[4]. It must also be noted that strict observance of taboos, carries with it sanctity, as is well illustrated by the phenomena of initiation and the ascetic practices preceding and accompanying many religious rites. Thus many elements claimed as their own by the higher religions, are seen to constitute important aspects of the totemic cult[5].

---

[1] p. 334—335.
[2] p. 352—375.
[3] p. 390—423.
[4] p. 427—440.
[5] p. 441—449.

The significance of the separation of the sacred from the profane is not fully understood until one realizes the contagious character of the sacred, its tendency to expand. By virtue of this tendency, the least contact with the profane, nay, its very proximity, suffices to entice the religious forces out of their proper domain. An intolerable situation arises, endangering the very nature of the sacred; hence it must be prevented, at whatever cost. Thus an entire system of safeguards comes into being which keeps the sacred and the profane at a respectful distance from each other. This must follow whether the religious powers in question are personal or impersonal in character[1].

The contagiousness of the sacred is due to the fact that it is in no sense inherent in the beings or objects which are its carriers. Neither the totemic emblem, nor the totem itself, nor the *churinga*, possess characteristics which, *per se*, would account for their sanctity. The sacredness of things is but a projection of the religious consciousness or emotion which enters beings and objects from the outside, as it were, simply because they happen to fall within its reach, and it is ready to flee them at any moment[2].

Another element, so prominent in the higher religions, may be discerned in the totemic rites of the Australian Aranda, namely, sacrifice. The ceremonial partaking of the totemic animal in the course of the *intichiuma* must be so interpreted. Man participates in the totemic cycle of things, but the sacredness emanates from the totem, and it must be renewed by consuming part of the animal[3]. While this element may not be essential to totemism and while totemic sacrifice need not be assumed as the source of all sacrifice, its presence, as part of the totemic cult, can no longer be contested[4].

In the eyes of the Australian, totemic divinity displays distinct periodicity; every year, after a period of decline, the animal and plant totems become rejuvenated with the vigor of renewed youth. These phenomena must be responded to and enhanced by the physical rejuvenation of man achieved by means of the sacrificial partaking of the totemic animal and in other ways. But even more important than the physical is the social rejuvenation. The totemic "gods" need the social setting. In the absence of ceremonies, the sense of totemic divinity is on the wane in the soul of the native, but just when nature is about to undergo its marvelous transformation, the clans gather, to enhance their social consciousness and their faith, and "they find the remedy because they look for it together"[5].

Similarly with the mimetic rites which constitute so prominent a part of the *intichiuma*. These practices may be traced to two sources. On the one hand, the identity of the totemite with his totem is a fact only in so far as it is believed; the mimetic performance, by reviving the belief, enhances the identification. On the other hand, the performers are actuated by the desire to see the totems multiply; this desire, translated in movement, finds its

[1] p. 457—459.
[2] p. 462—463.
[3] p. 465—483.
[4] p. 485—486.
[5] p. 492—494.

expression in the mimetic dances[1]. The belief in the efficacy of the imitation, must be explained along the same lines. The ceremony is successful in so far as it raises the social consciousness, and this subjective success is projected into nature, where it finds its confirmation in the actual multiplication of totemic animals and plants which occurs at that period[2]. That such is the true explanation becomes certain from an analysis of the representative and commemorative ritual of the Warramunga, which simply reproduces the mythological past, enhancing thereby the traditional beliefs of the participants and spectators, but is also regarded as having a propagative effect on totemic nature[3].

An analytical survey of rituals in these Australian communities discloses the fact that many rituals are utilized for the same purpose and that, on the other hand, the same ritual may be utilized for different purposes. This circumstance supports the contention that the real significance of these rituals consist in a periodic self-assertion of the social group. Hence one may perhaps suggest a hypothetical origin of the totemic cult. Individuals united by the ties of blood and by a community of interests and traditions, assemble and become aware of their moral solidarity. For reasons advanced before they give objective expression to this sense of solidarity by believing themselves to participate of the nature of some particular animal. Under these conditions, there is but one way in which they may assert their collective existence, namely, by identifying themselves with animals of that species. Arising in the depths of their consciousnesses, this conviction will tend to assert itself in external acts. These acts will constitute the ritual and will consist of motions imitative of the animals with whom the participants have identified themselves[4].

In conclusion, it will be best to illustrate by an example how ritual, having arisen spontaneously, stimulates the elaboration of beliefs. All are familiar with descriptions of the grewsome and horrifying details of Australian mortuary customs. Even a superficial examination of these ceremonies reveals the fact that the violent expressions of grief given on these occasions are out of proportion to the grief actually felt by the individual participants. But the performance must go on; the group demands it. How account for this strange situation?

When an individual dies, his family group sustains a numerical loss. This is a blow to its social consciousness, a blow which is taken cognizance of even beyond the limits of the family. No family can afford to pass in silence an event which affets the social solidarity of the group. No individual is permitted to remain indifferent. To counteract this emotional strain, the group assembles. At first the grief is enhanced, there results something like a "panic of grief". Anger supervenes, accompanied by a desire to crush, to inflict pain. One attempts to find the guilty one. That is why, perhaps, all deaths are ascribed to evil magic. The vendetta and head-hunting probably

[1] p. 511—512.
[2] p. 513.
[3] p. 529—537.
[4] p. 553.

had the same origin. This also explains why woman whose social value is relatively small, so often serves as a passive victim of the most cruel mourning rites.

It will be seen that the events so far noted arise spontaneously out of the reaction of the group against an event which endangers its social solidarity. But the individual is perplexed. He finds himself performing acts that do not correspond to the grief he personally experiences. He feels a constraint and attempts to find the constraining will. Evidently, the soul of the deceased must be most deeply concerned in all that takes place, hence the soul is the responsible agent. But the experiences it brings about are painful, hence the soul must be evil. Thus the repellant characteristics of the soul immediately after the death of the individual are accounted for.

After the mourning ritual has gone on for some time, a reaction takes place. The concerted activity of the group raises its social consciousness. It is felt that after all social solidarity has not been impaired. Thus the mourning comes to an end, and what accounts for its cessation is the mourning itself. But the soul was called to account for the mourning, and now it is held responsible for its cessation. The pleasurable sensations accompanying the close of the mortuary ordeal find their objective expression in the amiable characteristics of the soul.

It is conceivable that the idea of survival itself may be traceable to the same source. Obviously the mourning rites cannot be indifferent to the deceased. But if he is affected, some part of him must have survived. It cannot be the body whose progressing decay is only too apparent; hence it must be the soul. Thus, in order to account for the mourning, the existence of the soul is prolonged beyond the grave.

No one could be more keenly aware of the inadequacy of the above presentation of DURKHEIM's views, than the present writer. It would have been vain to attempt to reproduce the brilliancy of his argument or the eloquence of his style. I hope, however, to have succeeded in presenting a faithful account of the salient points of his theory. Before closing, I propose to sum up in a few propositions the main conclusions of DURKHEIM's book. Having followed the author in his search for the primal sources of totemic religion, we may now reconstruct the process, beginning at the beginning.

Religion is a complex of beliefs and activities referring to sacred things, and the characteristic fact in all religions is the division of beings, things, and activities into sacred and profane. If Australian totemism is a genuine religion, it must be the most primitive type of religion, for the social organization of the Australians is the most primitive known to us, being based on the clan.

The totemic symbol or emblem is the expression of the social solidarity of the clanmates. The symbol as well as the name of the clan are derived from the animal or plant which happens to be most common in the locality where the clan congregates. Totemic rituals arise spontaneously, as a direct expression of certain wishes regarding the food supply, and, whether imitative or representative, these rituals arouse pleasurable sensations in the participants

by raising their social consciousness. These feelings of satisfaction are projected into the realm of physical nature, giving rise to the belief in the efficacy of the ritual.

The unusual experiences accompanying the periodic ceremonial gatherings, when contrasted with the routine happenings of daily life, awaken in the mind of the totemite the sense of the sacred. Not being aware of the source of their exaltation, the individual's of the clan identify the sacred with the totemic symbols, by which, on ceremonial occasions, they are surrounded. The real content of their beliefs, however, remains a vague undifferentiated sense of an impersonal totemic principle, prototype of the *mana*; but, unlike the *mana*, the totemic principle does not become generalized but remains associated with the specific characters of the clans.

The totem, represented in the symbol, partakes of its nature and is sacred. The totemites identify themselves with their totem whose name they bear, and they also are sacred. The entire physical universe is classified in accordance with the phratries and clans, and the beings and things classified with a certain totem, share its sacred character.

Thus totemism is not a religion of the clan but of the tribe, each clan being sympathetically aware of the beliefs and practices of the other clans, which, moreover, strictly correspond to his own.

Individual totemism is a derivative of clan totemism, and sex totemism partakes of the nature of both.

The individual soul is an incarnation of the spiritual essence of a totemic ancestor. The souls of these mythical totemic personages are spirits, the more prominent among whom develop into tribal gods.

Thus totemism reveals itself as a genuine religion. It comprises a division of beings, things and activities into sacred and profane; it engenders the belief in souls, spirits, and gods; it has its cosmology; and its elaborate rituals embrace a form of sacrifice and ascetic practices. At the root of that religion lies the belief in a totemic principle, a belief which expresses the reaction of an individual consciousness on its experience of the social control exercised by the clan. Indeed, the totemic principle is the clan. Society is God.

(To be continued.)

Die ethnologische Wirtschaftsforschung.

Eine historisch-kritische Studie.

Von P. Wilh. Koppers, S. V. D.

(Schluß.)

5. Die ethnologische Wirtschaftsforschung in der Zeit von 1890 bis zur Gegenwart.

a) Allgemeiner Überblick.

Bei den diese Studie vorbereitenden Arbeiten war mir bald klar geworden, daß mit dem Beginn der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts eine neue Epoche für die ethnologische Wirtschaftsforschung einsetzte. Es wird das von selbst zutage treten, wenn ich im folgenden zu allernächst versuche, in großen Zügen zu skizzieren, welche Anteilnahme in den letzten 25 Jahren die verschiedenen Länder an der Entwicklung des in Frage stehenden ethnologischen Forschungszweiges genommen haben.

Schon ein oberflächliches Zusehen offenbart da sofort, daß der Löwenanteil auf Deutschland entfällt. Und zwar wirkte hiefür, wie die nähere Überprüfung zeigt, eine Reihe von Umständen günstig zusammen.

Erstens und zweitens sind in Deutschland die beiden neuzeitlichen Wissenschaften der Anthropogeographie und der Wirtschaftsgeographie zu Hause, welche, in naturgemäßer enger Beziehung zur ethnologischen Wirtschaftsforschung stehend, auf diese befruchtend wirken mußten. Drittens besitzen wir in Deutschland seit acht Jahrzehnten eine historisch gerichtete Nationalökonomie[1], von der in ähnlicher Weise günstige Wirkungen auf die ethnologische Wirtschaftsforschung ausgingen. Im weiteren Sinne ist es indes die Tatsache, daß in Deutschland wie sonst nirgendwo streng historisches Empfinden und eine entsprechende historische Methode besonders im Kreise der Historiker im engeren Sinne sich ausbildeten[2], die dann indirekt der ethno-

[1] Über den Konnex der historischen Schule der Nationalökonomie mit der historischen Rechtsschule, von der sie einen Ableger bildet, ist besonders G. v. Below („Die deutsche Geschichtschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen, Geschichte und Kulturgeschichte", Leipzig 1916, S. 16ff.) zu vergleichen.

[2] Inwieweit diese Erscheinung mit der in Deutschland ebenfalls heimischen Romantik zusammenhängt, darüber orientiert jetzt niemand besser als G. v. Below in seinem schon genannten Werke. Er schreibt daselbst (S. 12): „Von der romantischen Bewegung haben nun sämtliche Disziplinen, die man als historische im weitesten Sinne bezeichnen kann, neues Leben oder gar ihr Leben überhaupt erst empfangen." Es liegt nun auf der Hand, welch gewaltigen Vorsprung die Geschichtschreibung in Deutschland gewinnen mußte durch die von Ranke vollzogene Übertragung der philologisch-kritischen Methode, die „ihrer Entstehung nach ein rein deutsches Erzeugnis" (Ed. Fueter, „Geschichte der neueren Historiographie", München-Berlin 1911, S. 464) ist, auf ihr Gebiet (vgl. G. v. Below, a. a. O., S. 28). Daß aber die deutsche Geschichtschreibung nicht von jeher eine derartige Rolle gespielt, hebt mit anerkennenswerter Objektivität Ed. Fueter hervor, indem er (a. a. O., S. 464, 465) schreibt: „Dieser zeitliche Vorsprung war von großer Bedeutung. Erst diese frühe Übernahme der historisch-kritischen Methode hat der deutschen historischen Forschung die Superiorität verschafft, die seither — unhistorisch genug — gerne auch für ältere Epochen der deutschen Gelehrsamkeit in Anspruch genommen wird. In Wirklichkeit stand die gelehrte historische Forschung in früheren Jahrhunderten in Deutschland im allgemeinen nicht über, sondern unter dem europäischen Durchschnitt." An anderer Stelle (a. a. O., S. 312ff.) führt er dann aus, daß die neue Richtung der

logischen Wirtschaftsforschung wie dem gesamten ethnologischen Wissenschaftskomplex die allergrößten Dienste dadurch erwiesen, daß sie zur endgültigen Ausgestaltung der kulturhistorischen Methode in der neueren Ethnologie führten (GRAEBNER). Dazu tritt dann allerdings noch der eine solche Endentwicklung vorbereitende günstige Umstand, daß wir einen RATZEL besaßen, der für die Einbürgerung des wirklich universal gefaßten kulturhistorischen Gedankens mit Erfolg tätig war. Kein Land der Welt endlich ist in bezug auf Zahl und Fülle seiner völkerkundlichen Museen so günstig gestellt wie Deutschland. Das genaue vergleichende Studium dieser Gegenstände der materiellen Kultur war schließlich mit ausschlaggebend für die Ausbildung der kulturhistorischen Methode in der neueren Ethnologie, die dann wie für die gesamte Ethnologie so auch für die ethnologische Wirtschaftsforschung einen neuen Morgen aufgehen ließ. Endlich läßt sich nicht leugnen, daß in Deutschland besonders auch der Sozialismus mit seiner These von der materialistischen Geschichtsauffassung das Seinige beitrug — wenn in bezug auf die ethnologische Wirtschaftsforschung auch nur mehr indirekt als direkt — zur intensiveren Beachtung der Bedeutung und der Geschichte der menschlichen Wirtschaft anzuregen[1].

In bezug auf alle diese Punkte waren die drei übrigen besonders in Betracht kommenden Länder Frankreich, England und Nordamerika sehr viel schlechter gestellt. In Frankreich dauert die allgemeine Vernachlässigung dieses Forschungszweiges, die wir oben (S. 640) für die vorhergehende Periode konstatieren mußten, bis in die neueste Zeit an. Kein Wunder, daß auf diese Weise dort die alte Dreistufenlehre auch im 20. Jahrhundert noch ihre Vertreter hat. In England erinnerte man sich erst in allerjüngster Zeit an diese Dinge und konstatierte mit Erstaunen deren allgemeine Nichtbeobachtung in der englisch redenden Forscherwelt[2]. Dazu kommt für Nord-Amerika als hemmender Umstand, der dort auch für die Entwicklung der übrigen Ethnologie von Nachteil gewesen, daß man zu einseitig und ausschließlich auf die neue Welt selbst sich beschränkte.

Es beruht auf einem naturgemäßen Zusammenhang, wenn mit dem In-die-Erscheinung-treten oder mit dem Wirksam-werden der oben speziell für Deutschland aufgezeigten, die ethnologische Wirtschaftsforschung begünstigenden Faktoren die Verselbständigung unseres Forschungszweiges zusammenfällt. Da es deutlich die Wende der neunziger Jahre ist, wo beide Erscheinungen anfangen merklich hervorzutreten, rechtfertigt sich wohl hinreichend unser Vorgehen, mit jener Zeitwende eine neue Epoche für die ethnologische Wirtschaftsforschung beginnen zu lassen. Die letztere der beiden Erscheinungen hat übrigens in der Entfaltung anderer Teilgebiete der Ethnologie zu selbständigen

---

Geschichtsforschung mit Recht nach den Maurinern (französischen Benediktinern des 17. Jahrhunderts) benannt wurde.

[1] Vgl. hiezu, wie auch G. v. BELOW (a. a. O., S. 91) hervorhebt, „daß die historische Literatur aus der Beobachtung der revolutionären und der sozialistischen Bewegung Anregungen geschöpft hat".

[2] Hiezu sind die oben (S. 650) schon angeführten Äußerungen H. LING-ROTH's zu vergleichen, die schon 1887 die gleichen Mißstände beklagen.

Disziplinen ihre bekannten Parallelen. Es genügt, an die vergleichenden Wissenschaften des Rechtes, der Religion, der Kunst, der Musik usw. zu erinnern[1].

Ein näheres Zusehen nun hat es mir rätlich erscheinen lassen, die Vertreter der ethnologischen Wirtschaftsforschung der letzten 25 Jahre in drei Gruppen aufzuteilen. Zunächst stelle ich zusammen Geographen und Ethnologen, dann Nationalökonomen und Historiker und endlich die Vertreter der kulturhistorischen Methode in der neueren Ethnologie.

Mit einer kurzen Beleuchtung und Rechtfertigung dieser Aufteilung verbinde ich im folgenden zunächst eine summarische Übersicht über die Entwicklung, welche die ethnologische Wirtschaftsforschung in den letzten 25 Jahren genommen hat.

In der Tat läßt sich nicht verkennen, daß die Erforschung ethnologischer Wirtschaftsverhältnisse von geographischer Seite eine recht bemerkenswerte Förderung erfahren hat. Das ist um so mehr der Fall gewesen, als die Geographie in den letzten Jahrzehnten bei zahlreichen ihrer Vertreter sich zur Anthropogeographie (Ratzel) ausgestaltete, bzw. speziell als Wirtschaftsgeographie (E. Hahn) gepflegt wurde. In dem einen wie in dem anderen Falle rückten da die beiden Komponenten, aus denen bei den Völkern die jeweiligen wirtschaftlichen Verhältnisse resultieren, nämlich Mensch und Boden oder der Mensch und die ihn umgebende Natur, in den Vordergrund des Interesses. Und als günstiger Umstand verdient hervorgehoben zu werden, daß hier konkrete Ausgangspunkte geboten waren, die der Phantasie zunächst weniger Spielraum zum Spekulieren darboten[2]. Daraus erklärt sich dann gewiß, daß man in diesen Kreisen zu manchen zutreffenden Anschauungen schon verhältnismäßig früh gelangte, ja auch, daß von hier die Ansätze zur Historisierung der gesamten Ethnologie ausgingen, die nach unserer Überzeugung unbedingt notwendig war, um sie zur vollwertigen Wissenschaft zu erheben. In dem Grade nun, in welchem die Geographie den Menschen und sein Tun in ihre Betrachtungen mit einbezog, überschritt sie natürlich auch ihr eigenes Gebiet und wurde mehr oder minder zu einer Kulturwissenschaft[3]. Daraus wird es ohne weiteres evident, warum ich hier Geographen und Ethnologen zusammen-

---

[1] G. v. Below datiert eine neue Epoche in der deutschen Geschichtschreibung vom Jahre 1878 an. Charakterisiert werde dieselbe durch intensivere Erforschung der Kulturgeschichte, vorzüglich der Wirtschaftsgeschichte (a. a. O., S. 84, 85). Auf das spezielle Gebiet der ethnologischen Wirtschaftsgeschichte greift diese Bewegung erst später über, wie schon gesagt, um die Wende der neunziger Jahre.

[2] Das Vorteilhafte, das in dieser Situation gelegen, hat erst kürzlich noch durch Ed. Fueter („Geschichte der neueren Historiographie", München-Berlin 1911, S. 497) seinen zutreffenden Ausdruck gefunden: „Er (K. Ritter) und sein Schüler Ratzel haben den Einfluß geographischer Verhältnisse öfter einseitig in den Vordergrund gestellt und politische Vorgänge, die ihnen nur ungenügend bekannt waren, zu Unrecht auf geographische Ursachen zurückgeführt. Aber ihre Anschauungen wurzelten in der Realität. Es hat der Geschichtschreibung nie zum Segen ausgeschlagen, wenn sie die Lehren der Geographen glaubte ignorieren zu dürfen."

[3] Hiezu vergleiche man besonders E. Oberhummer's lichtvolle und heute noch recht wertvolle, im Ratzel'schen Sinne gehaltene Ausführungen über „Die Aufgabe der historischen Geographie" (Verh. d. IX. D. Geographentages in Wien 1891, S. 237—251). Ferner vom gleichen Verfasser „Die Stellung der Geographie zu den historischen Wissenschaften" (Antrittsvorlesung), Wien 1904.

stelle; denn die Geographen, seien es Anthropogeographen oder Wirtschaftsgeographen, werden in diesem Falle stets auch zu Ethnologen.

Eine Betrachtung der Wirtschaftsformen der Völker vom exklusiv oder auch nur vorherrschend geographischen Standpunkte aus schließt indes gewisse Gefahren in sich, die wir denn auch tatsächlich nicht immer vermieden sehen. Wenn auch die alte Dreistufenlehre — in Deutschland wenigstens war das so ziemlich ausnahmslos der Fall — überwunden war, so war doch damit das Bestreben, die Einzelformen menschlicher Wirtschaft in eine historische Reihe zu bringen, im allgemeinen nichts weniger als ausgestorben. Es versteht sich nun, daß man historisch in die Tiefe gehen muß, wenn man derartige historische Entwicklungsreihen aufzustellen beabsichtigt. Daß hiefür die vorwiegend geographische Betrachtung nicht ausreichen kann, das ist, wie wir später eingehender darzulegen Gelegenheit haben werden, z. B. auch von einem der Hauptvertreter dieser Richtung, von E. Hahn, nicht hinreichend bedacht worden. Dabei wird nachdrücklichst in Erinnerung zu bringen sein, daß die Wirtschaftsform doch nur einen Teil bildet in dem Komplex der Gesamtkultur eines Volkes, so daß ihre einseitige Betrachtung keineswegs genügen kann, um seine (des Volkes) historische Stellung in der Menschheitsentwicklung mit hinreichender Sicherheit herauszustellen. Damit erledigen sich dann auch die bis ins Endlose wiederholten Versuche, von der Primitivität der Wirtschaftsform auf die Primitivität eines Volkes, auf sein hohes, ja eventuell sein höchstes ethnologisches Alter schlechthin zu schließen. Ein solches Verfahren kann als zuverlässig nicht mehr hingenommen werden. Denn der Versuch einer Historisierung, ausschließlich nach der Wirtschaftsform vorgenommen, ergibt keine vollständig eindeutigen Resultate, oder dasselbe positiv ausgedrückt: eine historische Vertiefung kann in befriedigender Weise nur aus der Betrachtung der Gesamtkultur erfließen.

Die Zahl der Fachethnologen, welche an der Forschung primitiver Wirtschaftsverhältnisse teilgenommen, ist nicht sehr groß. Man geht wohl nicht fehl, wenn man auf den gewaltigen Aufschwung, den die völkerkundlichen Museen in den letzten 25 Jahren speziell in Deutschland zu verzeichnen haben, als Erklärungsgrund für diese Tatsache hinweist, da jene museale Entwicklung naturgemäß die Absorbierung eines beträchtlichen Teiles der ethnologischen Arbeitskräfte zur Folge haben mußte. Indes, die durch die Museumsbetriebe herbeigeführte einseitige Berücksichtigung der Gegenstände der materiellen Kultur hatte doch auch ihre kaum zu überschätzenden guten Folgen. Nämlich, die gewaltige Fülle sogenannter Ethnologika, die in den Museen zur bequemen wissenschaftlichen Benutzung sich darbieten, hat zuerst auf die tatsächlich vorhandenen weitreichenden Kulturverwandtschaften auch bei den Naturvölkern hingewiesen, so daß also von hier aus allmählich die Notwendigkeit von der Anwendung des kulturhistorischen Gedankens und einer entsprechenden Methode auch auf dem Gebiete der Ethnologie sich aufdrängte. Damit wurde unseres Erachtens jene folgenschwere Revolution angebahnt, welcher die neuzeitliche Ethnologie zur Regeneration bedurfte. Dieselbe ging somit aus, wenn nicht von der Betrachtung und dem Studium von ganzen, geschlossenen Wirtschaftsformen, so doch von Gegenständen der materiellen Kultur, die aber ihrerseits

größtenteils Wirtschaftselemente darstellen, und damit rückt die Bedeutung dieser Dinge sowie der Museen, die sie bergen, auch vom Standpunkte der vergleichenden Wirtschaftsforschung aus in ein ganz neues Licht.

Den Ausdruck „Ethnologen" brauchen wir hier im weiteren Sinne, begreifen also darunter auch Rechtsvergleicher, Soziologen, Völkerpsychologen usw. mit ein. Vom Standpunkte der letztgenannten Forschergruppen besonders liegen Versuche vor, die in der Menschheit erscheinenden Kultur- und Wirtschaftsformen auf eine Entwicklungslinie zu bringen. Dieselben sind und werden in bezug auf ihren Wert ganz gewiß überschätzt. Nichts läßt übrigens ihren Nutzen problematischer erscheinen als die einschneidenden Korrekturen, welche eine stringentere historische Untersuchung an ihnen anzubringen immer wieder notwendig findet.

In der Tat hat erst die kulturhistorische Schule demgegenüber die Möglichkeit aufgezeigt, wie in objektiv einwandfreier Weise die wirkliche historische Folge jener Kultur- und Wirtschaftsstufen eruiert werden kann. Vorher war das einfach nicht möglich. Die nüchterne Erwägung dieser Tatsache hätte, so sollte man glauben, zu äußerster Behutsamkeit im Konstruieren von Entwicklungsstufen veranlassen müssen. Jedoch die einseitig und extrem gefaßten entwicklungstheoretischen Ideen machten hier, wie im einzelnen sich zeigen wird, auch das Unmögliche möglich! Die einzige bewußte Ausnahme macht E. Grosse, der, die volle Unzulänglichkeit aller jener evolutionistischen Konstruktionen klar erkennend, glattweg die Möglichkeit in Abrede stellt, eine getreue historische Gliederung der Stufen vorzunehmen. Das war gewiß dem damaligen Stande der Forschung entsprechend das einzig Richtige.

Dem zweiten Abschnitt dieses Teiles unserer Studie geben wir die Überschrift „Die ethnologische Wirtschaftsforschung bei Nationalökonomen und Historikern". Der Grund dieser Zusammenstellung ist ganz ähnlich dem, der uns oben veranlaßte, Geographen und Ethnologen miteinander zu behandeln. Wie die Geographen sich vielfach mit der Erforschung primitiver menschlicher Wirtschaftsformen abgeben und so auch zu Ethnologen werden, so wird auch der Nationalökonom zum Historiker (bzw. auch zum Ethnologen), wenn er sich auf die Herausarbeitung früherer Wirtschaftsstufen verlegt.

Es ist nun stets ein Bedürfnis der Nationalökonomen gewesen, sogenannte Wirtschaftsstufen (systematisch) aufzubauen. Zu einem guten Teil entstammen diese Systeme gewiß einem praktischen Bedürfnis. Gerade die bedeutendsten Nationalökonomen sind auch gefeierte und viel in Anspruch genommene Hochschullehrer gewesen, bzw. sind es noch. Dem Lehrer nun liegt daran, im Unterricht und in Handbüchern dem Schüler und Leser etwas „Übersichtliches", „systematisch Geordnetes" zu bieten[1]. Es leuchtet ein, daß eben

[1] Schurtz, einmal die Gefahren des Schematisierens erörternd, schreibt zu unserem Gegenstande: „Es ist ein echt menschlicher Zug, das festzuhalten, was man selbst gefunden hat, und sein eigenes kleines Lebenswerk als den äußersten überhaupt möglichen Fortschritt der Erkenntnis zu betrachten; dazu aber tritt die Notwendigkeit, der heranwachsenden Generation etwas Klares und Übersichtliches zu liefern, wäre es auch nur, damit es im Examen wieder abgefragt werden kann." („Die Anfänge des Landbesitzes", Zeitschrift für Sozialwissenschaft, III [1900], S. 246.)

in dieser Hinsicht auf dem Gebiete der Wirtschafts- und Kulturgeschichte und dem der politischen und Ereignisgeschichte, insofern diese der ersteren gegenübergestellt wird, die Dinge sich gar nicht gleich verhalten. Aber dem Kern der Sache nach haben beide für den Historiker eine wesentliche Seite miteinander gemein. Ereignisse oder Zustände, wie sie in der menschlichen Kulturentwicklung zutage treten, haben beide miteinander gemein, daß sie historische Tatsachen sind, geworden in der Zeit, bestehend bzw. auch wieder vergehend in der Zeit. Und nicht um irgendeine Zeit handelt es sich dabei, sondern um eine ganz bestimmte. Ordne ich nun derartige Tatsachen, seien es Ereignisse oder Zustände, historisch nicht genau ein, so habe ich die Wahrheitserkenntnis nicht erlangt. Daß es sich so verhält und die Wirtschaftsstufen keineswegs ohne weiteres historische Zeitepochen sind, dessen ist man sich erst in neuerer Zeit bewußt geworden, hat aber noch lange nicht überall die entsprechenden Konsequenzen aus dieser Erkenntnis gezogen. Bei den ganzen Erörterungen dieser Art wird ferner ein Weiteres von den Nationalökonomen vielfach nicht hinreichend klar auseinander gehalten, nämlich, daß ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen Volkswirtschaftslehre und Volkswirtschaftsgeschichte. Die letztere hat in der Tat keine andere Aufgabe, als historisch so genau wie möglich darzutun, wie die wirtschaftliche Entwicklung im einzelnen wirklich gewesen, die erstere dagegen will lehren, wie die Volkswirtschaft beschaffen sein soll, und daß in letzterer Hinsicht dann es einen ziemlichen Widersinn bedeutet, von ausschließlich historischer Methode reden zu wollen, liegt wohl auf der Hand.

Das Bestreben der Nationalökonomen nun, ihre Wirtschaftsstufenreihen, die sie von den kompliziert-fortgeschritteneren Kulturverhältnissen abstrahiert haben, nach unten zu verlängern und zu diesem Zwecke auf die ethnologischen Wirtschaftsformen zurückzugreifen, ist an sich durchaus berechtigt. Nur muß es in der rechten Weise geschehen, es darf keine spekulative Konstruktion sein, sondern es müssen die Stufen sich mit dem historischen Entwicklungsverlauf auch wirklich decken. Die Dinge lagen nun in diesem Punkte für die Nationalökonomie nichts weniger als günstig. Durchgehends ist der Nationalökonom auf dem Gebiete der Ethnologie ein Fremdling, ist also auf das Urteil ihrer Vertreter angewiesen. Nun stand die Gesamtethnologie zur Zeit, wo die nationalökonomischen Systeme im angegebenen Sinne ausgebaut wurden, fast ausschließlich unter der Herrschaft eines extremen Evolutionsgedankens und einer dementsprechenden Methode. Den Entwicklungsreihen, die auch hinsichtlich der ethnologischen Wirtschaftsstufen aufgestellt wurden, kam in der Tat für gewöhnlich nichts weniger als eine objektiv historische Wirklichkeit zu. Eine Nationalökonomie, die sich an derartigen Reihen Orientierung suchte, mußte in die Irre gehen. Um so mehr aber mußte das der Fall sein, als die Nationalökonomie selber sich in bedeutenden Vertretern entschieden zum Evolutionsprinzip bekannte, also um so weniger imstande sein konnte, das Fehlerhafte in dem von der Ethnologie Dargebotenen zu erkennen. Es klingt nun wie eine Art Paradoxie, wenn die historische Schule in der neueren deutschen Nationalökonomie, die sich als die legitime Erbin der alten historischen Schule betrachtet wissen will, in recht weitgehendem Maße mit dem

extremen Evolutionsprinzip und den von der Ethnologie gelieferten evolutionistischen Reihen befreundet erscheint (SCHMOLLER). Daß in dieser Hinsicht jedenfalls da ein Pseudo-Historismus vorliegt, scheint uns nicht zu viel gesagt zu sein; denn es ist die Tatsache nicht aus der Welt zu schaffen, daß das Prinzip des extremen Evolutionismus und das historische Prinzip in einem kontradiktorischen Gegensatze zueinander stehen. Die Bezeichnung „historische" Schule dort, wo ein Evolutionsprinzip im genannten Sinne anerkannt ist, schließt infolgedessen eine contradictio in adjecto in sich. Daß die Sache in dieser Hinsicht noch viel schlimmer bestellt ist bei jenen Richtungen, die teilweise im ganz bewußten Gegensatz zur historischen einen psychologisch-evolutionistischen Standpunkt vertreten — daß speziell K. BÜCHER hinsichtlich der ethnologischen Wirtschaftsforschung einen solchen Standpunkt einnimmt, werden wir sehen — liegt hiernach auf der Hand[1].

Die Geschichtswissenschaft hat durch die Herbeischaffung völkerkundlicher Kenntnisse eine ähnliche Erweiterung ihres Gesichtskreises erfahren wie die Nationalökonomie. Der Grad der Beeinflussung aber, den auf beide die Ethnologie ausübte, ist nun bei beiden keineswegs in allem der gleiche. Das Gebiet der Geschichte im engeren Sinne war und ist die sogenannte politische Geschichte, die Ereignisgeschichte. Es liegt gewiß in der Natur dieses Teiles der Geschichtsforschung, daß er sich am meisten unter allen Zweigen der Geistes- und Geschichtswissenschaften freigehalten hat von dem im übrigen alles überflutenden Evolutionsprinzip. Die Widersinnigkeit der Annahme eines naturgesetzmäßigen Verlaufes der großen Ereignisse der Geschichte, die einer Ausschaltung aller individuellen Faktoren in derselben gleich kommt, war hier zu offenbar. Man konnte sich hier nicht dazu entschließen, einem auf ein ganz fremdes Gebiet übergreifenden Prinzip alle Geschichte zu opfern. Und diese Tatsache ist, wie wir bald sehen werden, für die gesamte historische Forschung und damit schließlich auch für eine historische Ethnologie von kaum zu überschätzender Bedeutung geworden.

Wie wir vorhin bei Behandlung der neueren historischen Schule in der Nationalökonomie in einem gewissen Betracht von einem Pseudo-Historismus sprechen mußten, so müssen wir einen ähnlichen Pseudo-Historismus kon-

---

[1] Wir können es uns hier nicht versagen, SCHURTZ's Einleitungsworte zu seinem „Grundriß einer Entstehungsgeschichte des Geldes" (Weimar 1898) anzuführen. Sie handeln über das Thema „Völkerkunde und Wirtschaftslehre", wobei SCHURTZ in gewohnter zutreffender Art Gedanken Ausdruck verleiht, die auch uns im obigen beschäftigt haben. „Wenn es die Aufgabe der Völkerkunde ist, allen mit ihr verwandten Wissenschaften nunmehr, nachdem diese anderen sich längst machtvoll entwickelt haben, eine breitere und festere Grundlage ihrer Theorien zu geben, so wird sie auch die Lehren der Volkswirtschaft in diesem Sinne nachzuprüfen und bald besser zu stützen, bald auf Grund ihrer tieferen Einsicht umzubilden oder ganz zu verwerfen haben. Diese Aufgabe ist nicht immer leicht. Wer oben in dem glänzenden Gebäude wohnt, fragt ungern nach der Sicherheit des Baugrundes und der unteren Mauern, und der Ethnolog, der prüfend mit dem Hammer an den Fundamenten herumklopft, ist ihm unangenehm und lästig. Ist es doch so viel dankbarer, immer neue Stockwerke und Türme aufzusetzen, als zuzugeben, daß das ganze Bauwerk auf schwankendem Grunde ruht, oder ganz in die Tiefe zu steigen und dort, fern vom Lärm und Beifall des Tages, die schadhaften Mauern auszubessern."

statieren bei einer bedeutenden Gruppe von Vertretern der sogenannten allgemeinen Kulturgeschichte (Lamprecht, Breysig). Hier ist der zugrunde liegende Gedanke, daß weder mit der politischen Geschichte noch mit der Geschichte der sogenannten Geschichtsvölker das historische Geschehen innerhalb der Menschheit erschöpft ist, durchaus zutreffend.

Die Kulturgeschichte aber mußte naturgemäß die größten Anleihen machen bei der Völkerkunde. Und leider machen sich die Zeichen dieser Herkunft nur allzu deutlich bemerkbar. Wie die gesamte Ethnologie, so ist auch diese Kulturgeschichte durchaus auf den Evolutionsgedanken eingestellt, und es wird schwer zu entscheiden sein, in welchem der beiden Gebiete mehr spekuliert und konstruiert worden ist und noch spekuliert und konstruiert wird.

Je mehr nun die Historiker im engeren Sinne am eigenen Leibe die Übergriffe vonseiten des Evolutionismus zu spüren bekamen, um so energischer gestaltete sich auch ihre Reaktion dagegen. Und wie daraus nun später allmählich die kulturhistorische Methode in der neueren Ethnologie erwachsen ist, das wird nunmehr kurz darzulegen sein.

Den dritten Abschnitt überschreiben wir „Die ethnologische Wirtschaftsforschung bei den Vertretern der kulturhistorischen Schule in der neueren Ethnologie". Zwei Komponenten sind es, aus welchen die von dieser Schule vertretene ethnologische Forschungsmethode resultiert. Der eine besteht in dem Gedanken, daß eine wirkliche Universalgeschichte der Menschheit einen „erdbeherrschenden Standpunkt", wie Ratzel sich ausdrückt, einnehmen muß. Eine Universalgeschichte darf weder zeitlich noch räumlich ihr Gebiet abgrenzen wollen, sondern muß der Natur nach die gesamte Menschheit in ihrer zeitlichen und räumlichen Ausdehnung zu umfassen suchen. Dieser Forderung, wie einfach und selbstverständlich sie einem scheinen möchte, ist nun gerade vonseiten professioneller Historiker großer Widerstand begegnet (E. Meyer). Grund für diese auffallende Verengung des Gesichtskreises wird nicht allein in der Macht der Gewöhnung so zu denken und zu reden zu suchen sein, sondern gewiß hat auf die gestrengen Historiker guten alten Schlages der Wirrwarr, der infolge der psychologisch-evolutionistischen Methoden in der Ethnologie so lange fast alleinherrschend war, abschreckend gewirkt, so daß sie das Kind mit dem Bade ausschütteten. Dieses Eindruckes kann man sich insonderheit bei einem Historiker vom Range eines E. Meyer nicht erwehren. Der andere Komponent in der kulturhistorischen Methode der neueren Ethnologie ist nichts anderes als der Komplex von erprobten methodischen Anschauungen und Regeln, wie er von Vertretern der Historie im engeren Sinne im Laufe der letzten Jahrzehnte fixiert worden ist. Diese Methode ist indes auch nach unserer Meinung nichts weiteres als „die Verdopplung des gesunden Menschenverstandes[1]". Die Idee einer wirklichen Universalgeschichte, die notwendig Prähistorik und Ethnologie mit einbeziehen muß, herausgestellt und mehr und mehr zur Anerkennung gebracht zu haben, ist Ratzel's unsterbliches Verdienst. Kaum geringer ist dann das, welches Graebner gebührt, der

[1] Als Lord Acton's Wort zitiert bei G. v. Below, „Die neue historische Methode", „Historische Zeitschrift", Bd. 81 (1898), S. 271.

in systematischer Weise die Wege aufzeigte, wie auch die „geschichtslosen" Völker geschichtlicher Darstellung fähig sind. Und das tat er, indem er die bewährten methodischen Grundsätze und Regeln der historischen Disziplin im engeren Sinne auch auf unserem Gebiete zur Anwendung brachte, diese Regeln der Lage der Dinge entsprechend, wo nötig, modifizierend und erweiternd.

Und welches waren hiebei die Schicksale der ethnologischen Wirtschaftsforschung? Nun, mit der Gesamtethnologie wurde auch sie auf eine neue Basis gestellt. Es bestätigte sich die Anschauung, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse im Völkerleben von allergrößter Bedeutung und wohl geeignet sind, der ganzen Kultur ein bestimmt charakteristisches Gepräge zu verleihen.

Damit wird die Wirtschaftsform zum „Leitfossil" κατ' ἐξοχήν, zu einem der wichtigsten und unentbehrlichsten Hilfsmittel für die objektive Bestimmung der ethnologischen Kulturkreise und ihrer historischen Altersfolge — worin die neue Schule eine der ersten und Hauptaufgaben der ethnologischen Forschung erblickt. In gleicher Richtung liegt dann die Bedeutung der Gegenstände wirtschaftlicher und überhaupt materieller Kultur, welche im wesentlichen das Inventar unserer völkerkundlichen Museen ausmachen. Ja, sie speziell boten für die räumliche und zeitliche Gliederung der primitiven Kultureinheiten die ersten Fingerzeige. Alles in allem genommen, die Dienste, welche Wirtschaftsform und materielle Kultur für die Historisierung der „Geschichtslosen" leisten, sind in der Tat hoch bedeutsame.

Aber anderseits stellt die Wirtschaftsform noch keineswegs die Kulturform in ihrer Gänze dar. Vielmehr bildet die Wirtschaft nur einen Teil im ganzen. Ein spezielles Ergebnis kulturhistorischer Forschung ist dann bereits, daß die Versuche historischer Gliederung der Völker ausschließlich nach ihren Wirtschaftsformen durchaus nicht eindeutig und daher nicht zulässig sind. Eindeutig und zuverlässig wird das Resultat nur bei Heranziehung und Betrachtung der Gesamtkultur. Damit rückt dann, so glauben wir, die Bedeutung der Wirtschaftsform für die Gesamtkultur ins rechte Licht. Ihre Überschätzung trifft ebensowenig das Richtige als ihre Unterschätzung, die Wahrheit liegt vielmehr auch hier in der Mitte.

b) Ihre Behandlung vorzüglich bei Geographen und Ethnologen (mit Ausschluß der Vertreter der neueren kulturhistorischen Schule in der Ethnologie, über die weiter unten).

Ed. Petri hat im Jahre 1890 zu St. Petersburg eine ethnologische Arbeit erscheinen lassen[1], die, soviel aus ihrer Besprechung durch P. v. Stenin im „Ausland"[2] zu ersehen ist, in bestimmten Worten zu der Frage nach den Wirtschaftsstufen Stellung nimmt. „Der Petersburger Gelehrte tritt der allgemein gültigen Ansicht, daß bei der Entwicklung der ökonomischen Kultur die Menschheit zuerst von der Jagd, dann von Viehzucht lebte und endlich zum Ackerbau vorgeschritten ist, entgegen und widerlegt diese irrige, namentlich von dem verdienstvollen französischen Forscher G. de Mortillet[3] verteidigte

[1] Antropologija, I, osnowy antropologiji.
[2] Jahrg. 64 (1891), S. 177—180, 217—219.
[3] Siehe oben S. 639.

Meinung, indem er als Beweis die ackerbauenden Polynesier anführt, welche nie Viehzüchter gewesen sind, und auf das ackerbauende Japan im Gegensatz zum viehzüchtenden Mittel-Asien hinweist. Mit Recht betont er die große Bedeutung des Ackerbaues für die Entstehung und weitere Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, nimmt jedoch an, daß alle Stufen der Entwicklung, des Jägers, des Hirten und des Ackerbauers, von einander unabhängig, entstehen konnten und sich durchaus nicht auseinander zu entwickeln brauchten[1]." Man sieht, daß Ed. Petri energisch die Dreistufentheorie ablehnte und durchaus damit rechnete, daß die verschiedenen Wirtschaftsformen von der Urzeit her unabhängig nebeneinander bestanden. In beiden Punkten wird man deutlich an W. Roscher[2] und A. Nowacki[3] erinnert.

Bekanntlich war Ratzel's Bestreben darauf gerichtet, durch einen Kompromiß zwischen geographischer und geschichtlicher Betrachtung der Menschheit, die Wissenschaft von Völkern und Kulturen, kurz die gesamte Kulturgeschichte auf eine neue Basis zu stellen. In prägnantester Form hat er dieser seiner Auffassung wohl in den einleitenden Bemerkungen zu seiner „Völkerkunde" Ausdruck verliehen. „Wir schenken (deshalb) den äußeren Umständen der Völker eingehende Beachtung und suchen zugleich ihre heutigen Verhältnisse geschichtlich zu entwickeln. Die geographische Auffassung (Betrachtung der äußeren Umstände) und die geschichtliche Erwägung (Betrachtung der Entwicklung) werden so Hand in Hand gehen. Aus beider Vereinigung allein kann gerechte Würdigung ersprießen[4]."

Ihren treffenden äußeren Ausdruck findet diese Doppelseite seiner Methode in der Tatsache, daß Ratzel nicht nur einerseits als der Begründer einer neuen Wissenschaft, der Anthropogeographie, dasteht, sondern auch anderseits als der Inaugurator einer neuen Methode auf dem Gebiete einer an und für sich schon älteren Wissenschaft, als erster Vertreter nämlich der kulturhistorischen Schule innerhalb der neueren Völkerkunde, erscheint. Hieraus erklärt sich bei aller Bedeutung, die sonst diesem Manne zukommt, eine gewisse Zwitterhaftigkeit in seinen Darstellungen, die dann weder die einen, noch die anderen voll befriedigen können. Der Geograph ist geneigt, es in Zweifel zu ziehen, ob die Anthropogeographie noch zur Geographie gerechnet werden könne, dem Kulturhistoriker erscheint der geschichtliche Einschlag in Ratzel's Methode kaum genügend, die kulturgeschichtliche Entwicklung der Menschheit in ihrer vollen Gänze herausarbeiten zu können.

Ratzel's Bedeutung als Vorkämpfer für den kulturhistorischen Gedanken und als Begründer der kulturhistorischen Methode in der neueren Ethnologie werden wir weiter unten näher zu würdigen haben. Hier möchten wir nur einige interessante Aufstellungen hervorheben, die Ratzel hinsichtlich der ethnologischen Wirtschaftsprobleme mit E. Hahn — auf dessen Lehren wir übrigens sogleich näher einzugehen beabsichtigen — gemein hat.

---

[1] A. a. O., S. 217.

[2] Siehe oben S. 644f.

[3] Siehe oben S. 648ff.

[4] Fr. Ratzel, „Völkerkunde", zweite, gänzlich neu bearbeitete Auflage. Leipzig-Wien 1894, Bd. I, S. 3.

Als ein interessantes Zusammentreffen muß es da besonders bezeichnet werden, wenn E. Hahn und Fr. Ratzel, beide in dem gleichen Jahre 1891, und zwar, wie Hahn ausdrücklich bezeugt[1], durchaus unabhängig von einander, zur klaren Unterscheidung der beiden Wirtschaftsformen des Ackerbaues, des Hackbaues und des Pflugbaues, gelangten[2]. Da die herkömmliche Sonderung der Völker, so äußert sich Ratzel, z. B. in Ackerbauer und Hirten sich als ungenügend herausstelle, müsse man darüber hinausgehen und neue Kategorien schaffen. Gewöhnlich sei ja der Ackerbau entweder durch den Pflug oder durch die schmale kurzstielige Hacke charakterisiert. „Wo der Pflug, da haben wir den höheren, wo er durch jene Hacke ersetzt wird, den niederen Ackerbau. Man könnte von Pflug-Ackerbau und Hacken-Ackerbau sprechen und kommt damit unwillkürlich in das ethnographische Gebiet, wo es sich nicht mehr um die geographische Abgrenzung allgemeiner Begriffe, sondern bestimmter Gegenstände handelt[3]."

Eine fernere Übereinstimmung mit E. Hahn offenbart sich, wenn Ratzel bemerkt, daß man bei dem primitiven Pflanzenbau (ohne Pflug und Egge) mehr an den Gartenbau als an den Ackerbau der Europäer denken müsse[4].

Man mag sich im einzelnen zu E. Hahn's wirtschaftsgeschichtlichen Theorien stellen wie man will, man mag auch die Form, in der er seine Gedanken zu kleiden pflegt, als eine vielfach verunglückte bezeichnen, die Verdienste, die er sich auf diesem Forschungsgebiet erworben, bleiben trotz alledem bedeutend. Denn keiner hat wie er in den letzten 25 Jahren mit so unermüdlichem Eifer in Wort und Schrift für die Interessen zumal auch der ethnologischen Wirtschaftsforschung gefochten. Dabei sind ihm denn auch Erfolge beschieden gewesen, wie sie wenigen Forschern zuteil werden; ich habe die zahlreiche Gefolgschaft im Auge, die er im Laufe der Jahre für seine wirtschaftsgeschichtlichen Theorien gefunden hat. Eine kurze Aufzählung von Namen, deren Träger, wenn nicht in allen so doch in wesentlichen Punkten, sich als Anhänger des Hahn'schen Theorienkomplexes bekennen, wird ohne weiteres die Bedeutung dieses seines Einflusses hervortreten lassen. Dabei sind wir gewiß, daß die Namen, die wir nachfolgend anführen, bei weitem die Zahl jener nicht erschöpfen, welche mehr oder minder den Hahn'schen Anschauungen sich angeschlossen haben. Wir nennen: Vierkandt, Bos, Schurtz, Sapper, Ehrenreich, Passarge, Wundt, Bücher, Schmoller, A. Wagner, Brunner, H. Dade, Panckow, Breysig, P. Hambruch.

---

[1] „Es entging mir damals (1891 bzw. 1892) noch eine ganze Weile, daß im selben Jahre Fr. Ratzel, „Anthropogeographie", II, Stuttgart 1891, S. 741, eine ähnliche Unterscheidung angedeutet hatte. In seiner Vorlesung über Siedlungs- und Verkehrsgeographie im Sommersemester 1891 hatte Ferd. v. Richthofen schon den Namen Hackbau angenommen." E. Hahn, „Die Entstehung der Pflugkultur". Heidelberg 1909, S. 9.

[2] E. Hahn, „Waren die Menschen der Urzeit zwischen der Jägerstufe und der Stufe des Ackerbaues Nomaden?" „Das Ausland", LXIV, 1891, S. 481—487. „Die Wirtschaftsformen der Erde." „Petermann's Mitteilungen", XXXVIII, 1892, S. 8—12. Mit Karte, Tafel 2. — Fr. Ratzel, „Anthropogeographie", II. Teil, „Die geographische Verbreitung des Menschen". Stuttgart 1891, S. 741.

[3] Fr. Ratzel, a. a. O.

[4] A. a. O., S. 255, 256. Vgl. auch „Völkerkunde", Bd. I, S. 85.

Die aus allem sich ergebende Bedeutung Hahn's für die ethnologische Wirtschaftsgeschichte fordert naturgemäß, auch im Rahmen dieser Studie näher auf seine Lehren einzugehen.

Hahn geht bei seinen Untersuchungen von geographischen, speziell von wirtschaftsgeographischen Gesichtspunkten aus. Darin liegen die oben (S. 973f.) schon kurz gestreiften Vor- und Nachteile seiner Forschungsmethode und damit schließlich auch Wert und Unwert ihrer Ergebnisse beschlossen. Einerseits zeitigt die geographische Betrachtung auch bei Hahn das Gute, daß die konkrete Wirklichkeit gründlich aufs Korn genommen wird. Resultate von bleibendem Wert sind auf diese Weise besonders in Hahn's Hauptwerk hinsichtlich der Herkunft und Verbreitung der Haustiere[1] zutage gefördert. Anderseits aber führen die wirtschaftsgeographischen Gesichtspunkte Hahn historisch zu wenig in die Tiefe, und läßt er sich, einseitig auf die bloßen Wirtschaftsformen gestützt, zu viel zu weitgehenden Schlußfolgerungen herbei. Wir werden das im einzelnen nachzuweisen haben. Dazu wird für die erste Entstehung der höheren Kulturelemente auf einen Komplex von religiös-magischen Motiven rekurriert, der, weil auf modernen religionswissenschaftlichen Mißverständnissen beruhend, vollständig überflüssig, und daher dem ganzen Theoriengebäude natürlich mehr schädlich als nützlich ist.

Wir geben nun zunächst eine gedrängte Darstellung seiner Lehren, der wir dann unsere Kritik vom Standpunkte der kulturhistorischen Schule aus folgen lassen, wobei wir uns Graebner, ganz besonders aber unserem verehrten Lehrer P. W. Schmidt anschließen werden. Soweit tunlich, werden wir in demselben Zusammenhang auch die Stellungnahme anderer Forscher schon berücksichtigen.

E. Hahn hat sein Hypothesensystem zum erstenmal im Jahre 1891 vorgelegt[2]. Das Schlußergebnis seiner Unternehmungen faßt er zusammen, wie folgt: „Es stellen sich also, um es zusammenzufassen, die Entwicklungsstufen der menschlichen Gesellschaft für mich so. Die ersten Anfänge waren überwunden und die rohen Sammelvölker durch den Gebrauch von Stein- und Holzgeräten zu Jägervölkern geworden, als sich in West-Asien bei einem Volke Babyloniens ein Hackbau entwickelte, der Getreidearten verwendete. Diese auf ziemlich hoher Stufe stehenden Pioniere unserer Kultur hegten aus religiösen Gründen das Rind und spannten es, als es Haustier geworden war, an den Pflug und erhoben sich dadurch zu Ackerbauern. Zugleich zähmten sie oder unter ihrem Einfluß auch Nachbarn die Ziege, die dann das erste Herdentier wurde und in der Steppe die Bildung von Nomadenvölkern ermöglichte, die sich dann mit Hilfe des Schafes, des Pferdes und des Kamels weiter entwickelten. Sicher haben dann Nomaden als Kulturträger eine Rolle gespielt und dem Ackerbau bisher verschlossene Oasen eröffnet. Ihre besondere und noch nicht genügend gewürdigte Stellung hatten sie eben als Vermittler. Diese Nomaden sind mittelbar oder unmittelbar aus dem Ackerbau hervor-

[1] E. Hahn, „Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen". Eine geographische Studie. Leipzig 1896.

[2] E. Hahn, „Waren die Menschen der Urzeit zwischen der Jägerstufe und der Stufe des Ackerbaues Nomaden?" „Das Ausland", LXIV, 1891, S. 481—487.

gegangen, nicht aus Jägern. Aber die erworbenen Haustiere konnten auch Jägervölker gebrauchen lernen und entlehnen. Nirgends aber sind Jäger durch unmittelbare selbständige Erwerbung der Haustiere, ohne Entlehnung oder fremde Kultureinflüsse zu Hirten geworden, und ebensowenig Nomaden durch selbständige Erwerbung der Getreidegräser zu Ackerbauern."

Diese seine ersten Darlegungen hat E. Hahn schon im folgenden Jahre weitergeführt und in einigen Punkten näher bestimmen können[1]. Die Wirtschaftsformen der Erde teilt er daselbst folgendermaßen auf: 1. Jäger- und Fischerleben, 2. Hackbau, 3. Plantagenbau, 4. unser europäisch-westasiatischer Ackerbau, 5. Viehwirtschaft und 6. Gartenbau[2]. In bezug auf den Hackbau äußert er sich: „Zu dieser Art der Bodenbenutzung, die sich nur der menschlichen Kraft und oft sehr primitiver Werkzeuge aus Holz, Horn und Stein bedient, scheint der Jäger öfters unabhängig, sicher wenigstens einmal in jeder der Hemisphären gelangt zu sein[3]." „Charakteristisch ist für den Hackbau die primitive Art der Bodenbearbeitung und die geringe Ausdehnung der angebauten Fläche, die bei der starken Erschöpfung des ungepflegten Bodens zu baldigem Wechsel des Anbauterrains zwingt[4]."

Unser europäisch-westasiatischer Ackerbau hat sich einmal aus der niederen Stufe des Hackbaues entwickelt. „Auf den kleinen Feldern der Hackbauwirtschaft wurden Gerste und Weizen von den ältesten Pionieren unserer Kultur gezähmt und für den Ackerbau gewonnen. Von hier entwickelte sich jene eigentümliche Trias, die aus Pflug, Ochs und Getreidebau besteht und unserer Kultur den ganzen Stempel aufgedrückt hat[5]."

Dieser Dreibund wurde dann aller Wahrscheinlichkeit nach im alten Babylon, aber weit vor Beginn der Geschichte, geschlossen. Von diesem Zentrum aus verbreitete sich im Laufe der Zeit der westasiatisch-europäische Ackerbau nach Ost und West.

E. Hahn sieht sich genötigt, auch die Form der Viehwirtschaft auf eine neue Basis zu stellen. Hier glaubt er vor allem, wie er das auch schon in dem zuerst von ihm erwähnten Artikel getan hatte[6], die Unselbständigkeit der nomadistischen Wirtschaftsform wieder hervorkehren zu sollen. Denn von den Produkten ihrer Herden allein leben keine Nomaden. „Gerade die Nomaden, die unsere ganze Vorstellung beherrschen, die Patriarchen der biblischen Vorzeit so gut wie die Beduinen der arabischen Wüste nähren sich von Gerste, Datteln und zum Teil jetzt auch von Reis u. dgl.[7]." Erzeugen sie sich die vegetabilischen Zuschüsse selber, so nennt Hahn sie im Anschluß an v. Richthofen Halbnomaden. Tun sie das nicht, dann sind sie eben notgedrungen

---

[1] E. Hahn, „Die Wirtschaftsformen der Erde". „Petermann's Mitteilungen", XXXVIII, 1892, S. 8—12. Mit Karte, Tafel 2.

[2] A. a. O., S. 8.

[3] A. a. O.

[4] A. a. O., S. 9.

[5] A. a. O., S. 10.

[6] „Ausland", 1891, S. 484.

[7] E. Hahn in „Petermann's Mitteilungen", 1892, S. 11, vgl. „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin", XXXVI (1901), S. 241.

auf Handel bzw. Raub angewiesen. Dem Aufkommen der nomadistischen Lebensweise ging die Entstehung von Ackerbau und Viehzucht voraus. Die ersten Nomaden waren degenerierte Ackerbauer, die die Not des Lebens zwang, sich in der Nähe der letzteren zu halten. Das jetzige Nomadengebiet zu beherrschen, dazu geben Pferd und Kamel die Möglichkeit, Pferd und Kamel, die aber recht späte Erscheinungen sind[1].

Die in obigem dargelegten Anschauungen hat E. Hahn später in erweiterter Form in seinem Buch „Die Haustiere" veröffentlicht[2]. Unter anderem kämpft Hahn hier, von der Voraussetzung einer ersten gewaltsamen Zähmung der Haustiere ausgehend, erneut gegen die alte Anschauung, die Jäger zu Hirtennomaden werden ließ.[3]

Im übrigen wird hinsichtlich der Wirtschaftsformen nichts wesentlich Neues gesagt, so daß es sich erübrigt, hier noch näher darauf einzugehen.

Dem „religiösen Ursprung" unseres Ackerbaues galt besonders seine 1897 erschienene Arbeit „Demeter und Baubo[4]".

Hatte E. Hahn vom Anfang an eine scharfe Linie gezogen zwischen Hackbau einerseits und Ackerbau anderseits, so gelangte er doch, soweit wir sehen, erst 1901 dazu, von dem Hackbau als „in weiblichen Händen" ruhend zu sprechen[5]. Mit größerer Bestimmtheit stellt er vier Jahre später (1905) dem „Hackbau der Frau" die „Pflugkultur des Mannes" gegenüber[6]. Er hatte, wie er selber an der betreffenden Stelle erwähnt, nach dieser Seite einen gewichtigen Vorgänger an Heinrich Schurtz, der schon 1900 geschrieben: „Wem verdankt wohl die Menschheit den mächtigen Kulturfortschritt, der im Übergang vom Sammeln zum Anbau, von der aneignenden zur erzeugenden Wirtschaft liegt? Es liegt nahe, an die zu denken, denen in der primitiven Zeit das Sammeln der pflanzlichen Nahrungsmittel oblag...[7]." Im übrigen bleibt auch in diesem Werke E. Hahn sich durchaus konstant, die einzelnen Punkte werden nach dieser oder jener Seite hin weiter ausgeführt, vor allem werden oft weitläufige wirtschaftspolitische Forderungen, wenn auch lang nicht immer in „schlußkräftiger Form", angeknüpft[8], die Grundanschauung aber bleibt in allem die gleiche.

---

[1] „Petermann's Mitteilungen", 1892, S. 11. Vgl. „Ausland", 1891, S. 484, wo E. Hahn die gleiche Anschauung ausspricht.

[2] E. Hahn, „Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen". Eine geographische Studie. Leipzig 1896.

[3] A. a. O., S. 31 und an anderen Stellen.

[4] „Versuch einer Theorie der Entstehung unseres Ackerbaues." Lübeck, Selbstverlag des Verfassers. In Kommission bei M. Schmidt, 1897.

[5] E. Hahn, „Ursprungsgebiet und Entstehungsweise des Ackerbaues". „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin", XXXVI (1901), S. 233. Vgl. „Globus", LXXV (1899), S. 281, wo Hahn sich bereits dahin äußert, daß der Hackbau von den Weibern ausgegangen zu sein scheine.

[6] E. Hahn, „Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit". Ein Rückblick und ein Ausblick. Heidelberg 1905, S. 30 ff.

[7] H. Schurtz, „Urgeschichte der Kultur". Leipzig-Wien 1900, S. 241.

[8] Siehe P. W Schmidt, „Anthropos", IV (1909), S. 266. Vgl., wie auch schon A. Hettner in bezug auf die wirtschaftspolitischen Erörterungen, mit welchen Hahn bereits seine Arbeit „Die Haustiere" (1896) versehen hat, bemerkt, daß man ihnen „doch oft den grünen Tisch und

So ist es auch der Fall in den weiteren Publikationen, die seither von E. HAHN erschienen sind[1].

Es hat etwas ungemein Lehrreiches, die Stellungnahme zu verfolgen, welche die Fachgenossen engeren und weiteren Sinnes seit dem ersten Hervortreten HAHN's zu dessen Theorien angenommen haben. Man muß es anerkennen, HAHN hat nicht locker gelassen; wenn auch in veränderter Form trat er mit der gleichen Sache immer wieder hervor und forderte zur Stellungnahme förmlich heraus. Und diese Stellungnahme, die allmählich begann, dann weiter und weiter reichte, war durchgehends günstig gehalten, trotz der stereotyp wiederkehrenden Klage HAHN's, daß er anscheinend in den Wind geredet; schaut man genauer zu, so ist er doch immer wieder der „Hahn im Korbe"! Wir werden bei Gelegenheit noch auf die Kritiken zu sprechen kommen, die HAHN's Theorien gefunden haben, sie treten im ganzen genommen aber weit hinter die allgemein gezollte Zustimmung zurück.

Tatsache ist dabei, wie ich schon andeutete, allerdings ein gewisses Zuwarten und Zögern, das man besonders im Anfang den neuen Lehren gegenüber beobachtete. Mag sich dieses zum Teil auch aus der Form erklären, in der HAHN seine Anschauungen darzulegen pflegt, die nämlich, wie wir oben (S. 981) schon sagten, im allgemeinen keineswegs als musterhaft hingestellt werden kann, so lag doch auch wohl noch ein anderer Grund hiefür vor. Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich hier auch das Unbehagen weckende Gefühl einer gewissen Ohnmacht als mitwirkend annehme, das Gefühl der Ohnmacht nämlich, so wahrhaft neuen Behauptungen, die zum Teil geradezu irritierend wirken mußten, nicht mit einer entsprechend sachkundigen Kritik begegnen zu können. Eine sachgemäße Überprüfung hätte nur eine genauere Kenntnis der Eigenart der Nomadenvölker und vor allem ihrer kulturhistorischen Stellung innerhalb der Menschheit ermöglichen können. Sonst war den in sich so wohl geschlossenen Theorien E. HAHN's im einzelnen vielleicht mehr oder weniger, im ganzen aber schwerlich beizukommen[2].

HAHN hat darauf hingewiesen, daß der bedeutenden Anerkennung, die seine Theorie bei den Nationalökonomen gefunden, eine noch ziemliche Zurückhaltung vonseiten der Geographen, Ethnologen und Prähistoriker gegenüberstehe[3]. Er erklärt diese Erscheinung folgendermaßen: „Sie (die letztgenannten Forscher) waren immer gewöhnt, den Verfasser anspruchslos und in einer sehr

---

die oberflächliche Kenntnis der betreffenden Länder zu sehr" anmerke („Geographische Zeitschrift", III, 1897, S. 166).

[1] „Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit." Heidelberg 1908. „Die Entstehung der Pflugkultur (unseres Ackerbaues)." Heidelberg 1909. „Die Hirtenvölker in Asien und Afrika." „Geographische Zeitschrift", XIX, 1913, S. 305—319, 369—382. „Von der Hacke zum Pflug." Leipzig 1914. „Menschenrassen und Haustiereigenschaften." „Zeitschrift für Ethnologie", XLVII (1915), S. 248—257. „Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung." A. a. O., S. 258—269.

[2] HAHN selber hat erst kürzlich die mannigfach noch zu beobachtende Vorsicht seinen Theorien gegenüber auf den immer noch vorhandenen Mangel ihres durchschlagenden äußeren Erfolges zurückgeführt und bemerkt, daß drei eben erschienene geographische Handbücher mittleren Umfanges der ganzen Frage lieber aus dem Wege gegangen seien. „Zeitschrift für Ethnologie", XLVII (1915), S. 258.

[3] HAHN, „Von der Hacke zum Pflug". Leipzig 1914. In der Vorbemerkung.

bescheidenen Stellung mitten unter sich zu sehen und dazu paßten die weiten Ausblicke und Änderungen nicht, die mit der Anerkennung und der vollen Durcharbeitung der Theorie nötig werden." Wir glauben keineswegs, daß die Tatsache damit ihre volle Erklärung findet. Ist nicht vielmehr die Zurückhaltung vonseiten der Geographen, Ethnologen und Prähistoriker zum Unterschiede von dem zustimmenden Verhalten der Nationalökonomen darauf zurückzuführen, daß die ersteren als Fachleute mehr wie letztere in der Lage sind, die Unstimmigkeiten des HAHN'schen Lehrgebäudes zu fühlen, wenn es ihnen auch bisheran, wie schon gesagt wurde, noch nicht vollständig möglich war, dessen Fehler im einzelnen alle aufzudecken? —

Der Punkt nun, mit dem das HAHN'sche Theoriengebäude im wesentlichen steht und fällt, ist seine Hypothese über Stellung und Herkunft der Hirtennomaden innerhalb der Menschheit. Daß auch HAHN selber hierin vom Anfang an den Schwerpunkt seiner neuen Lehre erblickte, zeigt rein äußerlich schon der Titel seiner ersten Publikation „Waren die Menschen der Urzeit zwischen der Jägerstufe und der Stufe des Ackerbaues Nomaden[1]"? Aber auch der Inhalt der Arbeiten HAHN's führt immer wieder auf diesen Gegenstand zurück, und es wird wohl kaum für irgendeinen anderen so temperamentvoll gefochten als für ihn.

Wir erinnern uns, daß nach HAHN die Nomaden nur als degenerierte Ackerbauer aufgefaßt werden können. Denn einerseits könnten Hirtenvölker ohne vom Ackerbau bezogene pflanzliche Zuschüsse nicht leben, anderseits ging nach HAHN die Entstehung der Viehzucht nicht von Jägervölkern aus, sondern diese konnte wegen der ungeheuren Schwierigkeiten, die dabei zu überwinden waren, nur bei einem seßhaften Ackerbauvolke zuerst aufkommen, und zwar konnten dafür letzten Endes nur religiöse Motive maßgebend gewesen sein.

Da hat sich nun, wie auch in bezug auf eine Reihe anderer wichtiger ethnologischer Probleme, ein Versäumnis gerächt, das sich die gesamte bisherige Ethnologie hat zuschulden kommen lassen. Das Versäumnis besteht darin, daß man es bis in die allerneueste Zeit hinein vernachlässigte, einen ganzen Völker- und Kulturkomplex, den der asiatischen Hirtennomaden nämlich, in gehöriger Weise in die kulturgeschichtliche Forschung miteinzubeziehen und vor allem seine Bedeutung für die gesamte Menschheitsentwicklung gehörig zu werten. Diese Vernachlässigung erklärt somit die weitgehende Zustimmung, die HAHN gefunden, die er aber in diesem Punkte nach unserer Überzeugung nicht verdiente, weil die wirklichen Voraussetzungen andere sind.

Bevor wir jedoch an eine eingehendere Kritik herantreten, geben wir zunächst die kurzen Bemerkungen wieder, die GRAEBNER bereits im Jahre 1909 vom kulturhistorischen Standpunkte aus zu E. HAHN's Thesen gemacht hat[2]. Wir können seiner Kritik im allgemeinen nur beistimmen. Daß sie nicht noch gründlicher ausgefallen ist, rührt davon her, daß GRAEBNER noch nicht dazu gelangte, in den innerasiatischen Steppenvölkern die Repräsentanten eines eigenen Kulturkreises zu erblicken, sondern, wie sein neuerlicher Beitrag zum

[1] „Ausland", LXIV, 1891, S. 481—487.
[2] „Die melanesische Bogenkultur." „Anthropos", IV (1909), S. 1030.

Problem des Totemismus[1] noch deutlicher dartut, die Viehzüchterkultur dem Totemismuskomplex einzugliedern versucht. GRAEBNER sieht in der Viehzucht keineswegs ein Produkt gewaltsamer Zähmung, noch sei es nötig, sie auf religiöse Motive zurückzuführen. Sie sei eher als „aus einer Art von Lebensgemeinschaft, Symbiose, wenn man will, zwischen Mensch und Tier herausgewachsen", zu denken. Er verweist dann auf die intensiven Gefühle der Lebensgemeinschaft mit bestimmten Tiergruppen, auf welchen der Totemismus beruhe. Und das bei Rinderzüchtern fast durchgehend zu beobachtende religiöse Verhältnis zwischen dem Hirten und seinem Vieh sei gewiß nicht zufällig, sondern weise große Verwandtschaft mit totemistischen Anschauungen auf[2].

Hieran knüpft nun die oben erwähnte kritische Note. „Wie ersichtlich, trete ich hier in Gegensatz zu den bekannten Anschauungen von E. HAHN... ...Sie fußen auf der nicht notwendigen Annahme gewaltsamer Zähmung. Auch das religiöse Verhältnis des Rinderhirten zu seinem Vieh wird ganz unbegründet als Überrest eines Götterkultus à la Apis-Dienst aufgefaßt. Schief ist der Schluß aus dem Bedürfnis der Pflanzennahrung beim Viehzüchter auf seine Abhängigkeit vom Bodenbau, begrifflich unzutreffend die Bezeichnung Hackbau: Man dürfte nur Gartenbau, Getreidehackbau und Pflugbau unterscheiden. Von ihnen ist der Getreidehackbau vielfach mit Viehzucht verbunden; aber selbst bei ihnen ist die Priorität des Bodenbaues unbewiesen, die Möglichkeit, daß der Getreidebau der Viehzucht folgt, nicht widerlegt. Noch weniger kann der an sich zweifellose Bezug des Pflugbaues zur Viehzucht als klargestellt gelten; sicher ist vielmehr auch hier, daß Pflugbau und Milchwirtschaft in keinem so engen genetischen Zusammenhange stehen, wie er meint, daß ihre Verquickung im europäischen und vorderasiatischen Gebiete vielmehr auf Kulturmischung beruht[3]." Auf einzelne Punkte der GRAEBNER'schen Kritik werden wir im folgenden nochmals zurückgeführt werden. Vorerst sehen wir zu, wie bzw. ob die HAHN-schen Anschauungen sich im Lichte neuerer kulturhistorischer Erforschung der Viehzüchternomaden zu behaupten vermögen.

Die Untersuchungen über die kulturgeschichtliche Stellung der viehzüchterischen Nomaden nun, auf die ich mich beziehen muß, sind erst in jüngster Zeit von meinem verehrten Lehrer P. W. SCHMIDT durchgeführt worden. Die Ausführungen, die mir bereits gedruckt vorliegen, werden demnächst auch der weiteren Öffentlichkeit zugänglich werden, wenn der dritte Band des Werkes „Der Mensch aller Zeiten", von dem bisher vier Hefte, jedes im Umfange von drei Bogen, erschienen sind, und dessen regelmäßiges Weitererscheinen der Krieg sistiert hat, sein Erscheinen wird fortsetzen können. P. W. SCHMIDT hat mittlerweile in verschiedenen ausführlicheren Rezensionen[4] und in seinem Beitrag zum Totemismusproblem[5] die Ergebnisse dieser seiner schon vor Kriegs-

---

[1] FR. GRAEBNER, „Totemismus als kulturgeschichtliches Problem". „Anthropos", X—XI (1915—1916), S. 248—256; siehe besonders S. 252, 253.

[2] „Anthropos", IV (1909), a. a. O.

[3] A. a. O., S. 1030.

[4] Vgl. „Anthropos", IX (1914), S. 348, 676ff.; X—XI (1915—1916), S. 276, 288ff.

[5] „Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht." „Anthropos", X—XI (1915—1916), S. 593—610.

beginn abgeschlossenen Untersuchungen eingehender gestreift. Die ausführlichen Beweisführungen aber wird, wie schon gesagt, erst „Der Mensch aller Zeiten" bringen. Sie gehen an erster Stelle von der Betrachtung der soziologisch-wirtschaftlichen Verhältnisse der Viehzüchternomaden aus. Im Anschluß daran wird am gleichen Orte von meiner Seite wie eine Betrachtung der gesamten Wirtschaftsformen so auch speziell eine der viehzüchterischen erfolgen.

Es begreift sich, daß ich hier im engen Rahmen einer zusammenfassenden Kritik nur Bezug auf die Resultate jener genannten Untersuchungen nehmen kann. Darnach stellt die Gesamtheit der viehzüchterischen Nomadenvölker einen durchaus selbständigen Kulturkreis dar. Das läßt sich negativ und positiv erweisen. Negativ dadurch, daß er in seiner ganzen Eigenart aus keinem der späteren Kulturkreise abgeleitet werden kann. Positiv ergibt sich das aus seiner tatsächlichen historischen und geographischen Kontinuität mit den heute noch in seinem Bereiche liegenden Urkulturen. Der Sitz dieser Urkulturen ist im nördlichen Mittelasien, d. h. im südwestlichen Sibirien zu suchen. Als in Randgebiete abgedrängte Reste der Ursprungsvölker — d. h. ursprüngliche vornomadische Völker, aus denen die nomadischen Viehzüchter hervorgingen — kommen heute noch in Betracht die Eskimo, die Lappländer, die Ainu u. a. Auf diese Völker sind die Viehzüchternomaden zurückzuführen, die als primäres Okkupationsgebiet die weiten Steppen, welche sich nördlich von den gewaltigen Hochgebirgen von Zentral-Asien hinziehen, inne hatten. Als sekundäres Verbreitungsgebiet kommen später auch West- und Mittel-Europa, Arabien und Afrika in Betracht. Drei große Gruppen sind deutlich zu unterscheiden: eine (nord-) östliche, eine mittlere und eine südwestliche. Die nordöstliche Gruppe, die ganze Masse der uralaltaischen Völker unter sich begreifend, stellt jedenfalls Kern und Ausgangspunkt des ganzen Kulturkreises dar. Die Zähmung der drei wichtigsten großen Last-, Zug- und Reittiere, des Renntieres, des Kameles und des Pferdes, wird ihnen zu danken sein. Es zählen u. a. zu diesen Völkern die Tungusen, Mandschu, Jakuten, Tanguten, Mongolen, Kalmüken, Burjäten, Kirgisen, Turko-Tataren, Finnen und Lappen. Die verschiedenen indo-europäischen oder arischen Völker, deren Heimat mit J. de Morgan, E. Meyer, J. Schmidt, O. Bremer u. a. in den Steppen des nördlichen Turkestan und südlichen Rußland zu suchen ist, bilden die mittlere Gruppe. Schon früh mit dem neolithischen Ackerbauzentrum von Turkestan in Berührung gekommen, lernten sie noch als einheitliches Gesamtvolk in geringem Umfange wenigstens den Ackerbau kennen. Von dem angegebenen Stammland aus wanderten die verschiedenen Teile in jene Gebiete ab, wo wir später überall die einzelnen indo-europäischen Völker erblicken. Die dritte, südwestliche Gruppe machen die Hamito-Semiten aus. Ob man deren ursprüngliche Heimat nach Mesopotamien oder Arabien verlegt, „es stellt sich jedenfalls heraus, daß diese Gruppe ursprünglich mit den beiden anderen Gruppen der Nomadenvölker in keiner Verbindung stand, wenn man erwägt, daß nach den Forschungen J. de Morgan's[1] der Kaukasus wie das persische Plateau bis in die neolithische Zeit hinein fast ganz unbewohnt waren". Dazu kommt, daß die großen Zug- und

[1] „Les premières civilisations", Paris 1909, S. 154, 181, 199.

Reittiere verhältnismäßig spät bei den Hamito-Semiten auftreten, in den assyrischen Inschriften erscheint das Pferd etwa gegen 2000, das Kamel erst um 800 v. Chr. Nach Ägypten gelangte das erstere zu Beginn des neuen Reiches, etwa im 16. Jahrhundert v. Chr., das letztere ist daselbst erst aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. bezeugt. Das Kamel ermöglichte es indes den Hamito-Semiten erst, das Innere Arabiens zu bewohnen. Sich hier auf den Esel zu berufen, dessen Zucht allenfalls von den Hamito-Semiten ausgegangen sein könnte, geht deshalb nicht an, weil sich diese nirgendwo in solchem Umfange bezeugt findet, daß sie das Bewohnen von Steppen und Wüsten möglich gemacht hätte. „Wir müssen also annehmen, daß die Hamito-Semiten erst durch die während des Neolithikums durch turko-tatarische oder indo-eranische Völker über das persische Hochplateau hinweg ihnen übermittelte Zucht zunächst des Pferdes, später auch des Kamels, zu vollen nomadisierenden Völkern geworden sind." Die Annahme der sekundären und verhältnismäßig späten Entwicklung des Nomadentums bei den ursprünglichen Hamito-Semiten verbreitet dann auch ein neues Licht über die vielen fremden Bestandteile, die diesen Gruppen eigentümlich sind und unter denen bei vielen ihrer Stämme die Beschneidung besonders auffällig ist.

Vergleicht man nun mit den hier in aller Kürze entwickelten Anschauungen die Nomadentheorie E. Hahn's, so wird man sich sofort des diametralen Gegensatzes bewußt werden, der zwischen beiden Meinungen besteht. Nach der einen bilden die viehzüchterischen Nomaden einen von Haus aus durchaus selbständigen Kulturkreis, nach der anderen sind sie Gebilde von ganz und gar sekundärer Natur, eben degenerierte Ackerbauer[1]. Wer nun, wie wir, von der Richtigkeit der ersteren der genannten Meinungen überzeugt ist, wird auch, die obigen Darlegungen vor Augen haltend, mit relativ leichter Mühe die Fehlerquellen für die einzelnen Punkte der Hahn'schen Theorie zu erschauen vermögen.

E. Hahn hat die Grenzen seines Forschungsfeldes für diesen Teil seines Theorienkomplexes zu eng gezogen, er berücksichtigt in eingehender Weise immer nur den vorderen Orient. So beruft er sich besonders auf die Beduinen und vermerkt ausdrücklich, daß wir ja seit alters, im Anschluß an die wohlvertrauten Schilderungen der heiligen Schriften, in ihnen die typischen Nomaden zu erblicken haben. E. Hahn hat nun gut gesehen, daß hier die Idee des viehzüchterischen Nomadismus keineswegs in idealer Weise verwirklicht erscheint. Ja, wie wir oben sahen, ist es denn auch nicht einmal eine so ausgeschlossene Sache, daß wir es in diesen Beduinen zum Teil wenigstens wirklich mit degenerierten Ackerbauern zu tun haben. Denn das eigentliche Nomadenleben wurde

[1] Hahn pflegt in diesem Zusammenhange darauf hinzuweisen, daß seine Nomadentheorie der historischen Stellung dieser Völker keinerlei Eintrag tue und ihre Rolle (als vermittelnde Händler besonders) noch immer gewichtig genug bleibe (vgl. „Demeter und Baubo", S. 17). Nun, diese Meinung teilen wir nicht im mindesten. Denn es ist doch ein bemerkenswerter Unterschied, ob primärer selbständiger Kulturkreis oder ob bloße Degeneration und ewiges Abhängigkeitsverhältnis! Im übrigen kommt es in der Kulturgeschichtsforschung zunächst gar nicht auf die Frage nach Höhe oder Tiefe der Kulturform, sondern zuerst und vor allem auf deren historische Stellung innerhalb der Menschheitsentwicklung an.

diesen Völkern vermittelt durch jene aus Innerasien kommenden, wirklich typischen Viehzüchternomaden, die freilich bei ihrer Berührung mit den Hamito-Semiten selber auch schon mit einem anfänglichen Ackerbau vertraut sein konnten. Aber wenn auch nicht, so ist doch begreiflich, daß die Beduinen, weil immer nicht allzu weit entfernt von den uralten Ackerbauzentren der mesopotamischen Tiefebene und des Niltales, nur zu Halbnomaden sich entwickelten und einen vollen selbständigen viehzüchterischen Nomadismus nicht offenbaren.

Die großen Völkerfamilien der letzteren Art sind, wie wir oben (S. 988 f.) schon gezeigt haben, anderwärts zu Hause. Freilich stehen die heutigen Nomadenvölker Inner-Asiens zu allermeist in einem ähnlichen Verhältnis zur Bodenkultur, wenn auch im allgemeinen in einem viel geringeren Grade, als die Beduinen der arabischen Wüste. Wie sie zu dem gegenwärtigen Verhältnis zum Ackerbau gekommen, ist ganz und gar Nebensache, wenn die kulturhistorische Untersuchung ergibt, daß wir in ihnen keineswegs degenerierte Ackerbauer, sondern eine durchaus originale Kultur vor uns haben, deren Wirtschaftsform in ihrem Hauptteil (der Viehzucht) auf die urzeitliche Wirtschaftsform der Jagdsammelstufe direkt zurückgeführt werden muß. Den Beweis hiefür halten wir in der Tat für vollauf erbracht, und erscheint uns damit natürlich auch die Hahn'sche Nomadentheorie im wesentlichen widerlegt. Wir prüfen noch einige Einzelaufstellungen, mit denen Hahn seine Nomadentheorie zu stützen sucht.

Da glauben wir nun, daß Hahn mit sich selber im Widerspruch steht, wenn er mit so viel Energie immer wieder betont, daß der pflanzliche Nahrungszuschuß, den die Nomaden zum Leben brauchen, notwendig ein Produkt von Bodenkultur sein müsse, sei es, daß diese Stämme selber etwas Ackerbau treiben, dann haben wir es eben mit Halbnomaden zu tun; sei es, daß sie sich das Nötige von benachbarten Ackerbauern auf friedliche oder gewaltsame Art erstehen. Denn auch Hahn kennt als Urstufe eine Jagd-Sammelstufe, auf der man sich doch wohl um so besser auf das Einsammeln wildwachsender Nährpflanzen und Früchte verstanden haben muß, je geringer die Ergebnisse der Jagd — Hahn redet von „einem bißchen Jagd" — gewesen sein sollen. Wenn also urzeitliche Sammler und Jäger ohne die pflanzlichen Zuschüsse einer eigenen oder benachbarten Bodenkultur wahrscheinlich recht lange ihr Leben zu fristen imstande waren, warum sollte dann das gegebenenfalls den Viehzüchtern nicht mehr möglich sein[1]?

Hahn zählt gelegentlich selber solche Völkerstämme auf, die in bezug auf die Pflanzenkost allein auf das Pflanzensammeln angewiesen sind, so die Buschmänner und Hottentotten, welch letztere bekanntermaßen auch Viehzüchter sind. Auch in den südlichen und nördlichen Gebieten Amerikas, die nur einer geringen Sonnenwärme sich erfreuen, fehle ganz der Pflanzenbau[2].

---

[1] Diese gleichen Hinweise sind speziell auch schon von Hildebrand („Recht und Sitte", 2. Aufl., Jena 1907, S. 22 f.) und Müller-Lyer („Phasen der Kultur und Richtungslinien des Fortschrittes." Soziologische Überblicke. München 1908, S. 71) gemacht worden, ohne allerdings jemals eine Reaktion von Hahn's Seite erzielt zu haben.

[2] E. Hahn, „Demeter und Baubo". Lübeck 1897, S. 6, 7.

Warum fügt Hahn die Australier und sämtliche Pygmäenvölker nicht hinzu, die alle ohne Ausnahme auf der Jagd-Sammelstufe leben[1]?

Wir kommen zur Prüfung der Hahn'schen Behauptung, nach der die erste Züchtung von Herdentieren nur von seßhaften Ackerbauern ausgegangen sein könne. Nach Hahn bildeten sich die ersten Anfänge des Ackerbaues im altehrwürdigen Gebiet des Zweistromlandes. Diese seßhaften Ackerbauer brachten auch die erste Tierzähmung, und zwar die des Rindes zustande. Erst nachdem beides eingeführt war, wurden Viehzüchternomaden möglich. Ziege und Schaf, in Anlehnung an das Rind gezüchtet, hätten ebenfalls zu den ersten Herdentieren zu zählen. Solange die entstehenden Hirten aber nur über jene Tiere verfügten, waren sie gezwungen, sich in nächster Nähe der seßhaften Ackerbauer zu halten. Weiter durften sie sich schon wagen, nachdem die Zucht des Esels gelungen. Das Nomadisieren in den großen Steppen Inner-Asiens aber wurde erst möglich, als auch die großen Steppentiere Pferd und Kamel gezähmt und als Reit- und Lasttiere verwendet werden konnten. Hahn weiß sehr wohl, wie verhältnismäßig spät Pferd und Kamel in den Gesichtskreis des vorderen Orients treten. Für Hahn mußte es nun bei dem ganzen Charakter seiner Theorie immer wieder eine dornige Frage sein: Wie gelangte man daselbst auf einmal in den Besitz dieser großen Reit-, Zucht- und Lasttiere, die doch ihre eigentliche Heimat vor allem in Zentral-Asien haben? Auch Hahn läßt sie daher kommen; aber wir fragen: Wie kamen sie von dort her? Kamen sie etwa, wild wie sie waren, herangelaufen, um sich von den in der Bannmeile des vorderasiatischen Ackerbaugebietes noch unbeholfen hockenden Nomaden einfangen und zähmen zu lassen? Diese Frage gestellt, heißt sie wohl auch beantwortet haben.

Die Lösung ist unter Voraussetzung der Hahn'schen Theorie nicht möglich; sie ergibt sich aber ganz von selber, wenn man jene auf kulturhistorischem Forschungswege gewonnene Stellung der Nomaden gelten läßt, die wir oben vorgelegt haben. Daß Hahn übrigens für die hier liegenden Schwierigkeiten nicht ganz unempfindlich gewesen, dafür, so glauben wir, spricht das mysteriöse Dunkel, in das er sich zu kleiden pflegt, wenn die innerasiatischen „Reitervölker" zur Sprache kommen[2].

Hahn glaubt, die bekannte Tatsache, daß eingefangene Tiere sich in der Gefangenschaft für gewöhnlich nicht fortpflanzen, als weiteres Argument für seine neue Lehre ausbeuten zu können. Die Überwindung der hier bestehenden großen Schwierigkeiten sei nur denkbar bei einem seßhaften Ackerbauvolke, das die Tiere zunächst in geräumigen Gehegen gehalten, also durch einen halbwilden Zustand erst allmählich zu dem der vollen Zähmung hindurchgeführt habe. Wir sind der Meinung, daß sich dieses Argument eher in sein Gegenteil verkehren läßt.

Zunächst muß hier darauf hingewiesen werden, daß die primitivste Ackerbaukultur, so weit sie uns heute vor allem durch die systematischen Arbeiten

[1] Vgl. P. W. Schmidt, „Die Stellung der Pygmäenvölker", Stuttgart 1910, wo es auf S. 54 heißt: „Auf dieser ersten Wirtschaftsstufe nun befinden sich sämtliche Pygmäenstämme ohne Ausnahme."

[2] Man vergleiche z. B. „Von der Hacke zum Pflug", Leipzig 1914, S. 88 ff.

der kulturhistorischen Schule erschlossen worden ist, in ihrer ganzen Eigenart weit davon entfernt ist, auch nur in irgendwie besonderer Weise tierzüchterische Tendenzen zu offenbaren. Es handelt sich hier um die allerersten Anfänge des Pflanzenbaues, der sich aus dem Pflanzensammeln der Frau auf der Urstufe entwickelt hat und zur Bildung des exogam-mutterrechtlichen Kulturkreises (Zweiklassenkultur) führte[1]. Eine sekundäre Bildung vollkommener Art und bedeutend weiterer Verbreitung ist der freimutterrechtliche Kulturkreis (Bogenkultur), wo der typische Hackbau der Frau in Übung ist. Ist diesem vielleicht die Zucht des Schweines zuzusprechen, so kann doch keine Rede davon sein, daß die ersten Pfleger bzw. Pflegerinnen des Ackerbaues die Züchter der eigentlichen Herdentiere, Schaf, Rind oder gar Pferd und Kamel, gewesen sind[2]. Im Gegenteil ist deren erste Zucht zweifellos den innerasiatischen Steppenvölkern zu danken, wie es oben schon dargelegt wurde.

Im übrigen hat E. HAHN schon selber den Weg aufgezeigt, der wohl mit ziemlicher Gewißheit einmal zur ersten Zähmung bzw. Halbzähmung der oben genannten Herdentiere geführt hat. Es ist das „eine sehr umständliche Jagdmethode", „eine mühsame Errichtung unter Umständen ganz kolossaler Gehege[3]" ein Verfahren, das auch nach HAHN bei reinen Jägervölkern — er führte eine Reihe von Belegen dafür an — heute noch beobachtet werden kann. „Dann aber", so schreibt er hernach selber, „hat man bis dahin nicht genug betont, daß bei dieser Gelegenheit in Zäunen oft ganze Bestände eingegattert oder auf eine Halbinsel isoliert werden können, um sie so bequem zur Hand zu haben und bei Gelegenheit weiter benutzen zu können, wie es die Lappen in älterer Zeit taten... Jedenfalls war mir aber doch die Möglichkeit schon wichtig, weil ich so oder sehr ähnlich mir die Gewinnung des Rindes, des ersten wirtschaftlichen Tieres der alten Welt, vorstelle[4]." Abgesehen davon, daß hier das Rind als erstes Wirtschaftstier angesehen wird, was wir, wie aus unseren bisherigen kritischen Ausführungen schon hervorgeht (vgl. oben S. 25), wenigstens für zweifelhaft halten[5], so stellen wir uns in der Tat die Anfänge der Viehzucht genau so oder doch ähnlich vor. Und wir glauben, daß eine solche allmähliche Überführung vom wilden zum zahmen Zustande auch die Fähigkeit zur Fortpflanzung in der Gefangenschaft am ersten anerziehen konnte und dann auch tatsächlich anerzogen hat. Wer nun die noch heute bei echten

---

[1] Siehe GRAEBNER, „Die melanesische Bogenkultur". „Anthropos", IV (1909), Abschn. 3. „Die Kultur des mutterrechtlichen Zweiklassensystems", S. 739 ff. Vgl. P. W. SCHMIDT, „Anthropos", X—XI (1915—1916), S. 598 ff., ferner „Mensch aller Zeiten", Bd. III.

[2] Vgl. GRAEBNER, „Melanesische Bogenkultur". „Anthropos", IV (1909), S. 1030.

[3] E. HAHN, „Haustiere", 1896, S. 387, 388.

[4] A. a. O., S. 388.

[5] Gewiß, wenn seßhafte Ackerbauer die ersten Viehzüchter waren, dann scheint diese Annahme naheliegend. Wenn aber das nicht der Fall war, sondern innerasiatische Urzeitvölker sich in den asiatischen Steppen zuerst zu Viehzüchtern entwickelten, so wird es äußerst fraglich, ob das Rind das erste Wirtschaftstier gewesen. Jedenfalls aber müssen Sätze, wie der folgende: „Alle übrigen Haussäugetiere, ... sind immer nach dem Beispiel des einmal vorhandenen Arbeits- und Milchtieres, des Rindes, gezähmt und eingeführt, so das Kamel in Turan, so das Ren bei den Lappen" („Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin", XXXVI [1901], S. 247), doch schon als hyperkühne Behauptungen hingestellt werden.

zentralasiatischen Steppenvölkern übliche Viehhaltung einigermaßen kennt, der wird wenig Neigung empfinden, die erste Züchtung des Herdenviehes seßhaften Ackerbauern zuzuschreiben. Tatsache ist, daß noch heute bei jenen typischen Viehzüchternomaden die Tiere, die in größeren oder kleineren Scharen Sommers und Winters im Freien auf den weiten endlosen Steppen zubringen, mehr oder weniger ein halbwildes, weil freies Leben führen. Die Voraussetzung der ersten gewaltsamen Zähmung, die HAHN macht, ist also, wie GRAEBNER (oben S. 987) schon bemerkt, auch kulturhistorisch nichts weniger als begründet.

Aus all dem folgt dann als weiteres Ergebnis, daß die von HAHN insonderheit für die erste Viehzucht postulierten „religiösen Motive" vollständig überflüssig werden. Wir erinnern nämlich daran, daß HAHN das anfängliche Einhegen großer Tierbestände bei den ersten Ackerbauern auf religiöse Beweggründe zurückführt. Um immer wieder ein Opfertier bequem zur Hand zu haben, pferchte man die Tiere ein. Für diesen Teil des HAHN'schen Theorienkomplexes — bekanntlich will HAHN die Entstehung sämtlicher höherer Kulturelemente, namentlich aber die des höheren Ackerbaues, wie Pflug, Ochs und Wagen, aus derartigen Beweggründen hergeleitet wissen — ist aber der Anhang immer noch ein geringerer geblieben, wenn auch das Anwachsen der modernen religionswissenschaftlichen Zaubertheorien ihm hier gewiß abermals günstig gewesen ist.

Wie übrigens HAHN dieser Teil seines Theorienkomplexes besonders am Herzen liegt, offenbart er uns beispielsweise mit folgenden Worten: „Auch merke ich zu gut, daß selbst wohlwollende Rezensenten, die sonst mit meinem Buche über die Haustiere nicht unzufrieden sind, über diesen ganzen Teil, in dem ich das Hauptstück meines Werkes sehe, mit einer gewissen schonenden Gleichgültigkeit weggehen, als wollten sie mir diese Abschweifung in ihrer Ansicht nach phantastisches Gebiet nicht allzu schwer anrechnen[1]."

Darnach versteht man seine „große Überraschung" und Freude darüber, daß ein Mann von der Autorität WUNDT's sich neuestens im wesentlichen zu seinen Theorien, speziell auch zu dem Teil, der die religiöse Entstehung der höheren Ackerbauelemente zum Inhalte hat, bekennt[2] und sie „als gefestigten Besitz der Wissenschaft[3]" gelten läßt. Warum wir diese Theorien ablehnen,

[1] E. HAHN, „Demeter und Baubo". Lübeck 1897, S. 2, 3.

[2] W. WUNDT, „Elemente der Völkerpsychologie", Leipzig 1912, S. 288 ff. und an anderen Stellen. Neuerdings wieder in seiner „Völkerpsychologie", VIII. Bd., „Die Gesellschaft", 2. Teil, Leipzig 1917. Siehe besonders S. 78 ff., 82, 89, 107, 293. In einem Punkte jedoch ist hier ein bemerkenswerter Gegensatz zwischen beiden Forschern zu verzeichnen. Während nämlich HAHN auch kürzlich wieder mit aller Entschiedenheit für eine einmalige Entstehung der Pflugkultur eintritt („Zeitschrift für Ethnologie", XLVII [1915], S. 260), lesen wir demgegenüber bei WUNDT (a. a. O., S. 82), wie folgt: „Die großen Abweichungen in beiden Beziehungen (d. h. hinsichtlich sprachlicher Bezeichnungen für den Pflug sowie verschiedener Formen desselben in verschiedenen Ländergebieten selbst noch innerhalb Deutschlands) machen es jedenfalls im höchsten Maße wahrscheinlich, daß die Indo-Germanen vor ihrer Spaltung in die einzelnen Völkerschaften noch keine Pflugkultur besaßen, und daß daher der Pflug in verschiedenen Gebieten unabhängig eingeführt und wahrscheinlich auch erfunden worden ist."

[3] E. HAHN, „Von der Hacke zum Pflug". 1914. Siehe die dem Werke vorgedruckte Widmung, die in spontaner Freudenäußerung an W. WUNDT sich richtet. Vergleiche „Zeitschrift für Ethnologie", XCVII (1915), S. 259 f., 267 f.

haben wir oben schon gesagt. Wir versuchen dieser Ablehnung im folgenden in aller Kürze noch eine tiefere kulturhistorische Begründung zu geben.

Im Lichte der kulturhistorischen Erforschung der Menschheit zeigt sich nämlich mehr und mehr, daß Zauber- und Mysterienwesen in typischer Eigenart nicht in der gesamten Menschheit, geschweige in ihrer Urzeit sich vorfindet, sondern in bestimmten alten Ackerbauzentren sich vornehmlich ausgebildet hat. Und wie es scheint, hängt daselbst die ganze reiche Entfaltung des Zaubers dann meist mit der Berührung mit einem anderen Kulturkreis zusammen, mit dem totemistischen nämlich, welcher die klassische Heimat des unpersönlichen Zaubers überhaupt zu sein scheint. Unter totemistischem Einfluß standen die alten vorderasiatischen Ackerbaukulturen, und ähnlich liegen in dieser Hinsicht die Verhältnisse in Indien und Indonesien, den klassischen Ländern endloser zauberischer Ackerbauriten. Nun halten wir es ferner für eine kulturhistorisch erwiesene Tatsache, daß, je weiter man die Völkerschichtungen rückwärts verfolgt, der Zauber um so geringer wird. So ist es ja bei den Pygmäen, Pygmoiden und südostaustralischen Stämmen der Fall, Völkern, die nach neuerer Forschung sich als die ethnologisch ältesten erweisen und ja im wesentlichen mit WUNDT's „vortotemistischem Zeitalter" zusammenfallen. Da aber diese Völker alle längst im Besitze von Kultur- und Wirtschaftsinstrumenten sich befinden, diese aber zweckbewußte Arbeitsmittel sind[1], so ist damit deutlich gezeigt, daß hier der Zauber, das „religiöse Motiv", zu spät kommt, um die Entstehung der Kulturelemente überhaupt herbeizuführen. Und wo einmal Kultur- und Wirtschaftselemente, wenn im Anfange auch einfacher Art, da wird es doch wohl so mirakulös nicht sein, wenn allmählich aus den einfacheren auch kompliziertere Formen entstehen. Jedenfalls zeigt die allergraueste Urzeit bereits zweckbewußte Arbeitsmittel[2]; warum dann für später fortgeschrittenere Kulturelemente die Hilfe des „religiösen Motivs" angerufen werden muß, sieht man wirklich nicht ein, wie sehr diese Annahme auch in der ganzen Gedankenrichtung moderner religionswissenschaftlicher Zaubertheorien liegen mag. Ganz gewiß können auch aus derartigen Motiven Kulturelemente einmal entstanden sein, aber die ersten sind so sicher nicht entstanden; denn die irrationale Zauberkausalität setzt nun einmal schon ihrem Begriffe nach das rationelle profane Kausalitätsbewußtsein voraus.

Natürlich gehört ein weiteres Eingehen auf diese Dinge nicht in eine Geschichte der Wirtschaftsforschung; aber die vorhergehenden kurzen Bemerkungen hielten wir für notwendig, um unsere Ablehnung dieses Teiles der HAHN'schen Theorien näher zu begründen.

H. SCHURTZ hat in der neueren Ethnologie eine recht beachtenswerte Stellung eingenommen. Wir werden später noch einmal darauf zurückzukommen haben, daß er, hervorgegangen aus RATZEL's Schule, bereits die Verbreitung verschiedener einzelner Kultur- und Wirtschaftselemente im Sinne des kulturhistorischen Gedankens bearbeitete. Im übrigen aber werden seine Forschungen sämtlich vom überkommenen, damals das ganze Gebiet der Ethnologie noch

[1] Vgl. oben S. 615.
[2] Vgl. oben a. a. O.

ziemlich allgemein beherrschenden Evolutionsprinzip getragen. Wie man sich unter diesem Gesichtswinkel die ethnologische Wirtschaftsstufenforschung methodologisch zurecht legte, bringt eine diesbezügliche Erwägung, die SCHURTZ bereits im Jahre 1893 geschrieben, in bezeichnender Weise zum Ausdruck, so daß wir nicht umhin können, sie hier folgen zu lassen. „So sehr wir überzeugt sein müssen, daß die wahre Bedeutung der Kultur auf geistigem Gebiete liegt, so schwer ist es, diesen Grundsatz für eine übersichtliche Einteilung der Völker zu verwerten. Glücklicherweise können wir uns hier an äußere Merkmale halten, deren wichtigstes die Lebensweise und Beschäftigung eines Volkes ist. Kein Volk von hoher geistiger Kraft wird es versäumen, diese Kraft zur Besserung seiner Lage zu verwerten, und nicht weniger energisch wirkt die Lebensweise auf die Richtung der geistigen Tätigkeit und damit auf die allgemeine Kultur zurück. So drückt die gleiche Lebenslage Völkern in den entlegensten Gebieten den Stempel gleicher Kulturhöhe auf und gestattet uns, die Menschheit in einige Gruppen zu ordnen, deren äußerliche Gleichartigkeit bis zu einem gewissen Grade auch eine innerliche entspricht[1]." Einerseits ist hier anzuerkennen, daß SCHURTZ mit dieser Aufteilung der Völker nach ihren bloßen Wirtschaftsformen sich eigentlich nicht zu befreunden vermag und darin nur ein beim augenblicklichen Stand der Wissenschaft nicht zu umgehendes notwendiges Übel erblickt. Er hat recht, wenn er den Nervus der Kulturentwicklung auf geistigem Gebiet sucht. Anderseits jedoch auf sein Ziel, „eine übersichtliche Einteilung der Völker" zu schaffen, hinweisend, machen wir auf die total veränderte Fragestellung aufmerksam, mit der die kulturhistorische Schule heute an die Lösung der gleichen Probleme herantritt. Vom Standpunkte jener Methode aus konstruiert man sich von einem psychologisch-evolutionistischen Gesichtspunkte aus eine passende Übersicht, alias Entwicklungsreihe, zurecht, während vom Standpunkte dieser aus die Fundamentalaufgabe darin erblickt wird, auf objektivem Wege die kulturhistorische Stellung der einzelnen Formen festzustellen. Das näher auszuführen, wird später unsere Aufgabe sein.

Die Gruppen dann, in die SCHURTZ im Anschlusse an die oben angeführte Bemerkung die Menschheit zerfallen läßt, sind „Unstete Völker", „Jägervölker", „Fischervölker", „Nomaden", „Ackerbauer" und „Industrievölker".

Im einzelnen wertvolle Ausführungen über die Wirtschaft finden wir später in SCHURTZ's „Urgeschichte der Kultur", S. 206—297. Hinsichtlich der Lehre von den Wirtschaftsformen können wir dann bei ihm wohl ein Exempel statuieren von dem Einfluß, den HAHN auszuüben vermocht hat. Tritt HAHN's Einfluß hier schon deutlich in die Erscheinung, so zeigt er sich noch stärker in SCHURTZ's posthumem Werk „Völkerkunde[2]".

Soweit wir sehen, spricht sich SCHURTZ im Anschluß an HAHN in seiner „Urgeschichte der Kultur[3]" zum erstenmal gegen die alte Lehre von den drei Stufen aus: „Eine altherkömmliche Anschauung lehrt, daß aus dem Jägertum sich der Nomadismus, aus diesem der Ackerbau entwickelt habe, so daß

[1] „Katechismus der Völkerkunde." Leipzig 1893, S. 30.
[2] Leipzig-Wien 1903.
[3] Leipzig-Wien 1900.

sich ein regelmäßiges Aufsteigen von den niederen zu den höheren Formen beobachten ließe. Statt diese Ansicht ausführlich zu widerlegen, könnte man eher fragen, wie sie überhaupt zu entstehen vermochte, da sie doch mit allen Tatsachen der Völkerkunde in grellem Widerspruche steht[1]." Eine derartige Entwicklung könne schon deshalb keine allgemeine gewesen sein, weil die Nomaden nur an bestimmten Erdgebieten überhaupt leben könnten. Dazu sprächen ja auch die bekannten amerikanischen Verhältnisse dagegen. Das Pflanzensammeln sei jedenfalls zuerst von der Frau zum Pflanzenbau entwickelt[2], und die Bezeichnung des letzteren als Hackbau durch E. Hahn läßt er gelten[3].

Hatte sich Schurtz somit bereits in seiner „Urgeschichte" in ziemlichem Maße den Hahn'schen Theorien angeschlossen, so konnte er sich indes damals mit dessen Theorie über die Entstehung der Viehzucht nicht befreunden. Im Gegensatz zu Hahn bringt er die Viehzucht noch mit der Jagd in Zusammenhang und glaubt, daß das Verwahren und Einhegen der Tiere bei Wildüberschuß als eine Art verbesserter Konservierungsmethode allmählich wohl zur Zähmung bestimmter Tiere geführt habe[4]. Allein in seiner drei Jahre später erschienenen „Völkerkunde" sehen wir, wie er nicht nur in diesem Punkte, sondern auch in bezug auf die ganze Theorie über die Stellung der Nomaden den Hahn'schen Ansichten sich zuwendet. „Wie sich die Zucht der eigentlichen Herdentiere, vor allem des Rindes, entwickelt hat, läßt sich nur noch vermuten. Sie mag von ackerbauenden Völkern ausgegangen sein, aber sie erhielt erst ihre wahre Bedeutung, als sich mit ihrer Hilfe nomadische Völker entwickelten, die dank ihrer eigenartigen Wirtschaftsform imstande waren, die öde, aber grasreiche Steppe bewohnbar zu machen. Der Nomadismus stützt sich vorwiegend auf die Verwertung der Milch; die alten Kulturvölker (Babylonier, Ägypter, Chinesen) kannten den Milchgenuß nicht. Wie es scheint, haben sich in den Steppen Arabiens und Osteuropas zunächst Nomaden semitischen und iranischen Stammes entwickelt (Araber, Skythen), worauf die neue Wirtschaftsform auch auf Völker der mongolischen Rasse (Hunnen, Juetschi usw.) übertragen wurde[5]." Im gleichen Sinne hatte er schon vorher bemerkt: „Es läßt sich aber außerdem nachweisen, daß die Anfänge des Anbaues von Nutzpflanzen älter sind als die Tierzucht, soweit sie als Wirtschaftstätigkeit und nicht als Spielerei auftritt[6]."

[1] A. a. O., S. 240. Vgl. auch H. Schurtz, „Die Anfänge des Landbesitzes" („Zeitschrift für Sozialwissenschaft", III [1900], S. 246): „Welche Mühe hat es beispielsweise neuerdings gekostet, das alte heilige Schema von den aufeinanderfolgenden Kulturstufen der Jagd, des Nomadismus und des Ackerbaues zu beseitigen! In zahllosen Köpfen sitzt es wahrscheinlich noch ganz fest."

[2] A. a. O., S. 241. Vgl. oben (S. 984) unter E. Hahn, der sich („Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit", 1905, S. 30) auf Schurtz als seinen gewichtigen Vorgänger in der Bestimmung der wichtigen Rolle des Weibes bei den ersten Anfängen der Bodenkultur beruft. Im übrigen aber, so bemerkt Hahn selber, schließe sich Schurtz in der „Urgeschichte der Kultur" ganz seinem (Hahn's) Entwicklungsgange an. A. a. O., S. 30, 31.

[3] A. a. O., S. 243.

[4] „Urgeschichte", S. 246.

[5] „Völkerkunde." Leipzig-Wien 1903, S. 68.

[6] A. a. O., S. 66, 67.

Da diese Anschauungen also mit denen von E. HAHN übereinstimmen, können wir auf die ausführlicheren kritischen Bemerkungen zurückverweisen, die wir oben (S. 987ff.) zu den Theorien des letzteren Forschers bereits gemacht haben.

Eine einzig dastehende Bedeutung für die ethnologische Wirtschafts- und Gesellschaftsforschung kommt E. GROSSE zu. In ziemlich eingehender Weise finden wir seine diesbezügliche, mehr prinzipielle Stellungnahme schon in seiner wertvollen Studie „Die Anfänge der Kunst[1]" dargelegt. Ihre Erweiterung und praktische Erprobung weist die wahrhaft epochemachende Arbeit „Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft"[2] auf. Wir geben zuerst eine Übersicht über seine Darlegungen und lassen darauf die Berichtigungen bzw. Ergänzungen folgen, die wir für nötig halten.

Bekannt ist, wie energisch E. GROSSE[3] hinsichtlich der menschlichen Kulturgeschichte sich wehrt gegen alle geradlinigen Entwicklungsreihen, wie sie von MORGAN und anderen konstruiert wurden. Er sieht in ihnen nur unberechtigte Nivellierungsversuche; denn „Die lebendige Entwicklung ist unendlich reicher, vielgestaltiger und verwickelter als diejenige, welche er (MORGAN) konstruiert hat. Die Menschheit bewegt sich keineswegs auf einer einzigen Linie in einer einzigen Richtung, sondern so verschieden die Lebensbedingungen der Völker sind, so verschieden sind auch ihre Wege und Ziele[4]." Wie kommt man aber nun zu einer objektiv möglichst zutreffenden Aufstellung der verschiedenen Kulturstufen und Kulturtypen, die innerhalb der Menschheit tatsächlich in die Erscheinung treten? Gibt es da einen einzelnen kulturellen Faktor, „der erstens einer objektiven und sicheren Bestimmung zugänglich und zweitens so bedeutungsvoll ist, daß er als das Charakteristikum einer ganzen Kulturform gelten kann[5]"? Dieser Faktor ist nach GROSSE in der Tat vorhanden, es ist die Produktion[6]. Von ihr, d. h. der Wirtschaftsform, ist die Kulturform in einem Grade abhängig, der nicht leicht überschätzt werden kann. „Der Wirtschaftsbetrieb ist gleichsam das Lebenszentrum jeder Kulturform; er beeinflußt alle übrigen Faktoren der Kultur auf die tiefste und unwiderstehlichste Art, während er selbst nicht sowohl durch kulturelle als durch natürliche Faktoren, durch geographische und meteorologische Verhältnisse bestimmt wird. Man könnte mit einem gewissen Rechte die Produktionsform das primäre Kulturphänomen nennen, neben dem alle anderen Zweige der Kultur nur als abgeleitete und sekundäre erscheinen; freilich nicht etwa in dem Sinne, als ob diese anderen Zweige aus dem Stamme der Produktion entstanden wären; sondern weil sie sich, obwohl sie selbständig entstanden sind, stets unter dem übermächtigen Drucke des herrschenden Wirtschaftsfaktors geformt und entwickelt haben[7]."

---

[1] Freiburg i. Br. und Leipzig 1894.
[2] Freiburg i. Br. und Leipzig 1896.
[3] „Die Formen der Familie", S. 1ff.
[4] A. a. O., S. 4, 5.
[5] „Die Anfänge der Kunst", S. 34. Vgl. „Formen der Familie", S. 25.
[6] A. a. O.
[7] „Anfänge der Kunst", S. 34, 35.

So prägt beispielsweise die Form der Wirtschaft ganz besonders auch der Religion und der Soziologie ihr unauslöschliches Merkmal auf. Hinweisend auf den speziellen Einfluß, den die Familie von der Produktionsform erleidet, macht er dann die gute Bemerkung: „Die seltsamen Formen der menschlichen Familie, welche die Soziologen zu noch seltsameren Hypothesen begeistert haben, erscheinen überraschend verständlich, sobald man sie im Zusammenhang mit den Formen der Produktion betrachtet[1].“ So liegt auf der primitiven Jagd-Sammelstufe, wo der Mann für den animalischen Teil der Nahrung sorgt und die Frau mit dem Einsammeln des vegetabilischen Zuschusses betraut ist, der wirtschaftliche Schwerpunkt fast immer auf der männlichen Seite — und infolgedessen trägt die primitive Familienform überall einen unverkennbaren patriarchalischen Charakter[2].

Von dieser Urstufe aus schreitet die Entwicklung je nach den natürlichen Bedingungen in zwei verschiedenen Richtungen fort, „je nachdem der weibliche oder der männliche Wirtschaftsbetrieb eine weitere Ausbildung erfährt[3]“. So entwickelte sich das Pflanzensammeln zum Pflanzenbau. Aber auch dieser bleibt die Domäne der Frau. „In der Tat liegt bei primitiven ackerbauenden Völkern dieses Geschäft stets in den Händen der Frauen[3].“ „Damit ist aber“, so fährt Grosse fort, „auch der wirtschaftliche Schwerpunkt auf die weibliche Seite verlegt; infolgedessen finden wir bei allen primitiven Gesellschaften, die sich vorwiegend auf Ackerbau stützen, eine matriarchalische Familienform oder doch die Spuren einer solchen. Die Frau als Haupternährerin und Grundherrin steht jetzt im Mittelpunkt der Familie[3].“

Bei einem anderen großen Teil der Menschheit hat sich von der Urstufe her die Jagd zur Tierdomestikation entwickelt. „Die Viehzucht aber, welche sich allmählich aus der Jagd entwickelt hat[4], erscheint genau wie diese ursprünglich überall als ein Vorrecht des Mannes. Auf diese Weise wird das bereits vorhandene wirtschaftliche Übergewicht der männlichen Seite noch verstärkt; und dieses Verhältnis findet seinen konsequenten Ausdruck in der Tatsache, daß sämtliche Völker, die sich vorzugsweise durch die Viehzucht ernähren, unter der Herrschaft der patriarchalen Familienform stehen[5].“

Eine genauere Untersuchung des Einflusses, den die Wirtschaftsform auf die Eigenart der menschlichen Familienorganisation ausübt, hat Grosse dann in seinem Werke „Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft“ vorgenommen. „Es gibt schlechterdings keinen Teil, keine Funktion der Kultur, die nicht eine bestimmte Wirkung auf die Organisation und die Funktion der Familie ausübte, und alle diese Beziehungen müssen für jede Familienform im besonderen nachgewiesen werden, wenn man sie verstehen und würdigen will. Diese Aufgabe ist freilich so groß, daß man sie teilen muß. Wir werden uns hier damit begnügen, den Zusammenhang der Familie mit einem einzigen

[1] A. a. O., S. 35.
[2] A. a. O., S. 36.
[3] A. a. O.
[4] Vgl. „Formen der Familie“, S. 92. Die Viehzucht hat sich „doch unzweifelhaft aus der Urform der männlichen Produktion, aus der Jagd, entwickelt“.
[5] „Die Anfänge der Kunst“, S. 37.

Faktor der Kultur zu untersuchen, und zwar mit demjenigen Faktor, welchen wir für den mächtigsten halten, mit der Wirtschaft[1]."

Grosse, die Wirtschaftsform als soziologisches Einteilungsprinzip zugrundelegend, ordnet die ganze Menge der Völker, die wir aus Ethnologie und Geschichte kennen, in fünf Gruppen: Niedere und Höhere Jäger, Viehzüchter, Niedere und Höhere Ackerbauer[2]. Zwischen der ersten und zweiten Stufe herrscht nicht so sehr ein qualitativer als vielmehr ein quantitativer Unterschied. Den Höheren Jägern stehen gegenüber den Niederen bessere natürliche Bedingungen und vervollkommnete Wirtschaftsmittel zu Gebote. Zu den Niederen Jägern zählen nach Grosse u. a.: Buschmänner und Pygmäen Afrikas, Wedda, Andamanen, Kubu, Aeta, sämtliche Australier, Feuerländer, Bororo, Eskimo[3]. Höheres Jägertum ist besonders vertreten im westlichen Nord-Amerika (z. B. bei Tlinkit und Haida), bei Völkern Nordost-Asiens[4].

Zu den Viehzüchtern zählt Grosse nicht nur die an Zahl geringen reinen Viehzüchter, sondern auch alle jene Völker, für welche die Viehzucht „die bevorzugte und vorherrschende Quelle des Unterhaltes ist[5]". Als solche erwähnt Grosse Turkmenen, Kirgisen, Mongolen, Tibetaner (teilweise), Jakuten, Samojeden, Tungusen, Tschuktschen etc., Lappen... Araber (Übergang von asiatischen zu afrikanischen Hirten).

Der niedere Ackerbau ist jener, bei dem „alle arbeitsfähigen und arbeitspflichtigen Mitglieder der Gesellschaft tätigen Anteil an dem Wirtschaftsgetriebe nehmen[6]." Hingegen bleibt bei den Höheren Ackerbauern die wirtschaftliche Arbeit nur einem Teile des sozialen Ganzen, einer einzigen Klasse, überlassen, während die übrigen ihre Kräfte ungeteilt anderen Arten kultureller Tätigkeit widmen können[7]. In die Kategorien der Niederen Ackerbauer gehören nach Grosse die meisten Afrikaner, zahlreiche Stämme in Süd-Asien, fast alle Indonesier, sämtliche Ozeanier und so ziemlich die ganze Eingebornenbevölkerung Amerikas. Die Höheren Ackerbauer decken sich im wesentlichen mit den Kulturvölkern Europas, Asiens und Amerikas.

Diese aufgestellte Reihe will Grosse keineswegs als die Entwicklungsreihe der menschlichen Wirtschaftsform angesehen wissen. Im Gegenteil weist er darauf hin, daß die historische Entwicklung im einzelnen bestimmt eine andere gewesen[8]. Er sagt an anderer Stelle: „Uns kommt es auf die Erkenntnis der Zustände an: jene (die Evolutionisten) suchten vor allen ihre Entwicklung zu ergründen[9]."

Bei einer Kritik der Untersuchungen Grosse's ist es vor allem wichtig, des Verfassers prinzipielle Stellungnahme nicht zu übersehen. Nicht die Ent-

[1] „Die Formen der Familie", S. 8.
[2] A. a. O., S. 26.
[3] A. a. O., S. 30 ff.
[4] A. a. O., S. 65 ff.
[5] A. a. O., S. 28.
[6] A. a. O., S. 28, vgl. S. 133.
[7] A. a. O.
[8] A a. O., S. 29.
[9] A. a. O., S. 6.

wicklung will er vorführen, sondern die Zustände erkennen[1]. Und da die Gesellschaftsform, die Familie, die er kennen lernen will, im besonderen von der Art der Produktionsform ihr Gepräge empfängt, so geht er von dieser aus und benutzt sie — bewußterweise — als äußeres gewissermaßen mechanisches Prinzip für seine Einteilung der Völker in fünf verschiedene Gruppen. Er verzichtete dann darauf, eine entwicklungsgeschichtliche Reihe bieten zu wollen, und zwar — ein schönes Zeugnis für seinen gesunden Forschersinn — deshalb, weil der damalige Stand der Forschung dies einfach nicht erlaubte. Hier nun offenbart sich der fundamentale Unterschied, der zwischen Grosse und dem Gros der übrigen ethnologischen Forscherwelt bestand bzw. noch besteht. Während diese das Unmögliche doch immer wieder möglich machen will, indem sie nach psychologisch-evolutionistischen Prinzipien sogenannte entwicklungsgeschichtliche Reihen konstruiert, war Grosse so ziemlich der einzige, der klar erkannte und freimütig bekannte, daß das beim damaligen Stand der Forschung ein Ding der Unmöglichkeit war. Bei dem Geschick und Eifer nun, die wir bei Grosse aufgeboten sehen, um die „Zustände" in ihrer realen Wirklichkeit möglichst getreu zu erkennen, kann es nicht wundernehmen, daß er zu so schönen Resultaten gelangte, die zum größten Teil auch von der neueren kulturhistorischen Ethnologie bestätigt werden. Ich sage, daß das nicht wundernehmen kann; sind doch, wie später näher sich zeigen wird, kulturhistorischer Gedanke und kulturhistorische Methode selber auch aus der immer getreueren Beobachtung der realen Wirklichkeit, der „Zustände", gewissermaßen Schritt für Schritt hervorgewachsen.

Wir zweifeln nun keineswegs daran, daß Grosse mit uns die Überzeugung teilt, daß vollkommenere Erkenntnisse, als wie seine Arbeit sie gezeitigt hat, jedenfalls möglich sind. Den Weg, diese zu gewinnen, glauben wir, hat die kulturhistorische Schule mit Erfolg zu beschreiten begonnen.

Grosse sieht sich gezwungen, auf eine historische Gliederung der Völker zu verzichten und gebraucht daher die Produktionsform als mechanisches Einteilungsmittel. Hierin sind die hauptsächlicheren Fehler der Grosse'schen Arbeit begründet. Sein Verfahren wirft Völker zusammen, die genetisch-historisch weit voneinander abstehen, und seine Gruppierung bietet infolgedessen zum Teil wenigstens ein Völkerbild, das der historischen Stellung derselben nicht entspricht. Die Aufgabe aber, ein historisch stets getreueres Bild von der Völker- und Kulturentwicklung zu gewinnen, halten wir für eine der fundamentalsten in der Ethnologie. Die Möglichkeit, in diesem Sinne einige Korrekturen an den Grosse'schen Untersuchungen vornehmen zu können, verdanken wir bereits den einschlägigen Arbeiten der kulturhistorischen Schule.

Der erste Fehler, den Grosse macht, besteht darin, daß er (siehe oben S. 999) sämtliche Australier zu den Niederen Jägern rechnet. Hier rächt sich die ausschließliche Berücksichtigung der Wirtschaftsform. Denn die Untersuchungen der kulturhistorischen Schule (besonders Graebner's) haben ergeben, daß wir im Gros der australischen Eingebornen eine wirtschaftliche Degeneration[2] vor

[1] A. a. O., S. 29.

[2] Wie weit auch sonstige Degenerationen damit im Zusammenhang auftreten, das näher zu erörtern, ist hier nicht der Ort.

uns haben. Der Westen und die Randgebiete Australiens werden meist von Stämmen totemistisch-vaterrechtlicher Kultur bewohnt, während der Osten und die östliche Mitte von Vertretern der exogam-mutterrechtlichen Kultur (Zweiklassenkultur) okkupiert sind. Die ersteren gehören ihrem ganzen Charakter nach keineswegs in die Kategorie der Niederen Jäger, insofern man dabei an die Vertreter der Urkultur denkt, sondern sie gehören von Haus aus vielmehr zu Grosse's Höheren Jägern. Die letzteren, Vertreter der Zweiklassenkultur, sind historisch ebensowenig zu den urzeitlichen Jägern zu stellen. Ursprünglich dem exogam-mutterrechtlichen Kulturkreis, also der Kultur, in welcher die Frau das Sammeln der Pflanzen zuerst zum primitiven Pflanzenbau entwickelte, angehörig, hätten sie kulturhistorisch unter Grosse's Niederen Ackerbauern zu figurieren.

Ein anderes Ergebnis kulturhistorischer Forschung ist die Scheidung der mutterrechtlichen Ackerbaukultur in den exogam-mutterrechtlichen (Zweiklassenkultur) und den freimutterrechtlichen (Bogenkultur) Kulturkreis, die ebenfalls Graebner zu danken ist. Daraus, daß Grosse beide unter dem Begriff „Niedere Ackerbauer" zusammenfaßt, erklärt sich das Unbestimmte und zum Teil Widerspruchsvolle, das ihm hier unterläuft. So sagt Grosse vom niederen Ackerbau: „Die Gemeinwirtschaft entspricht dem Wesen der primitiven Pflanzenkultur so vollkommen, daß wir kein Bedenken tragen, sie für die ursprüngliche Wirtschaftsform aller Niederen Ackerbauer zu erklären... Aus dem gleichmäßigen Rechte auf den Boden erwächst jedem Mitgliede der ackerbauenden Wirtschaftsgemeinde ein gleichmäßiges Recht auf seinen Ertrag[1]." Auf der primitivsten Stufe der Pflanzenkultur verhalten sich die Dinge nicht so, sondern derartig sind sie vielmehr im Bereiche der freimutterrechtlichen Kultur anzutreffen. Der freimutterrechtliche Kulturkreis ist eine sekundäre Kulturbildung, mit ziemlicher Sicherheit entstanden aus der Beeinflussung, die exogam-mutterrechtlicher Pflanzenkultur von großfamilialem Viehzüchtertum zuteil geworden ist. Hiedurch hat der primitive Ackerbau eine Steigerung erfahren, ist komplizierter geworden, und für die Gesamtkultur sind in den Großfamilienhäusern und dem gemeinsam betriebenen Ackerbau, indem hier an ihm mehr und mehr auch die Männer teilzunehmen beginnen, Anlehnungen an viehzüchterische Familien- und Wirtschaftseigentümlichkeiten geschaffen. Hingegen ist der exogam-mutterrechtliche Kulturkreis eine ganz und gar primäre Kultur, sich direkt aus der Urkultur herleitend, indem das Pflanzensammeln der Frau sich zum primitiven Pflanzenbau ausgestaltete, und wo die vorherrschende Stellung, welche das Weib damit gewann, den Grund abgegeben hat für die Bildung des Mutterrechtes. Denn sie, die einzelne Frau, und nicht die Sippe, wurde hier die erste Eigentümerin von Grund und Boden und von seinen Erträgnissen. Das entspricht auch ganz der urzeitlichen Rechtsauffassung, die das als persönliches Eigentum zu betrachten pflegt, was die Individuen sich selber verfertigt und bearbeitet haben. Der von der Frau zuerst bearbeitete Boden war daher ihr persönliches Eigentum, woraus dann die folgenschwere Erscheinung des Mutterrechtes mit all ihren weiteren Konsequenzen sich nach und nach entwickelte. Das hat nun

[1] „Formen der Familie", S. 135.

Grosse selber schon gut hervorgehoben, dort nämlich, wo er die wirtschaftlich-rechtlichen Konsequenzen dargelegt hat, die sich aus der Tatsache, daß die Frau den Ackerbau erfunden, ergeben[1]. „Gerade das Land wird außerordentlich häufig in der weiblichen Linie vererbt. Wir haben also gute Gründe für unsere Annahme, daß die Frau nicht bloß die ursprüngliche Bebauerin, sondern auch die ursprüngliche Besitzerin des Ackers ist. In dieser Eigenschaft aber bildet sie, in einer Gesellschaft, die hauptsächlich auf den Ertrag der Feldarbeit angewiesen ist, den festen, beherrschenden Mittelpunkt des Lebens[2]."

Aus den vorangehenden Darlegungen ergibt sich von selbst, daß wir Grosse's Unterscheidung des niederen vom höheren Ackerbau, die er bekanntlich (oben S. 999) darin findet, daß bei jenen alles, bei diesen nur ein Teil der Bevölkerung an der Arbeit teilnimmt, für verbesserungsbedürftig halten. In etwa muß es auch befremden, daß Grosse, der den wirtschaftlichen Grund des Mutterrechtes so gut erkannte und herausstellte, nun bei der Charakterisierung der Ackerbauformen das folgenschwere Moment der Frauenarbeit als Unterscheidungsmerkmal für die primitive Bodenbestellung nicht mit aufnimmt. Darin liegt wohl auch eine Erklärung für die Tatsache, daß Grosse überhaupt die Bedeutung der Erscheinung des Mutterrechtes für die Menschheitsentwicklung nicht gebührend wertet. Dies hängt indes zum Teil gewiß auch wieder mit seiner polemischen Stellung gegen die evolutionistischen Gesellschafts-, besonders Mutterrechtstheorien zusammen.

Hiemit dürften die wichtigsten Lehrpunkte erörtert sein, in bezug auf welche Grosse durch die kulturhistorische Ethnologie überholt worden ist. Die Fortschritte der letzteren dem früheren gegenüber werden natürlich später noch deutlicher hervortreten, wenn im systematischen Zusammenhang darzulegen sein wird, wie sie die Lösung ethnologischer Wirtschaftsprobleme gefördert hat. Da wird sich besonders zeigen, daß Grosse's fruchtbare Idee von dem engen Verband der Gesellschaftsform mit der Wirtschaftsform erst dann, wenn sie auf den Boden der kulturhistorischen Methode gestellt wird, ihre volle Fruchtbarkeit gewinnt. Trotz alledem ist und bleibt Grosse's Arbeit für die ethnologische Gesellschafts- und Wirtschaftslehre ein Werk von bahnbrechender Bedeutung.

Mit Berufung auf Grosse und in engem Anschluß an dessen Gedanken arbeitet P. Hermant an seiner Abhandlung. „Les coutumes et les conditions économiques des peuples primitifs[3]." Eine gute Kenntnis ethnologischer Verhältnisse offenbart die Bemerkung, daß die Australier, obwohl man sie zu den Vertretern der primitivsten Menschheit zu rechnen pflege, doch schon viele charakteristische Besonderheiten aufweisen und daher eine eigene Kategorie zu bilden hätten[4]. Das Gleiche gilt in bezug auf seine Ausführungen über die Monogamie der Primitivsten, die er durch die sozialwirtschaftlichen Verhältnisse der Urstufe bedingt sein läßt[5]. Und wenn er ferner die in Au-

[1] A. a. O., S. 158ff.
[2] A. a. O., S. 160.
[3] „Bulletin de la Soc. Roy. Belge de Géogr.", XXIV (1904), S. 16—35, 133—163.
[4] A. a. O., S. 133.
[5] A. a. O., S. 34f.

stralien schon verschiedentlich hervortretende Polygamie zu dem dort auch bereits stärker ausgebildeten Staatswesen und den überhaupt fortgeschritteneren kulturell-wirtschaftlichen Verhältnissen in Beziehung setzt[1], so sieht man daraus, wie GROSSE's bekannte Prinzipien ihn hier förderten. Wir sagten aber oben auch schon, daß diese Prinzipien volle Fruchtbarkeit gewinnen erst auf dem Boden der kulturhistorischen Ethnologie.

In die Debatte über die Wirtschaftsformen hat verhältnismäßig häufig auch A. VIERKANDT mit eingegriffen. Die äußere Anregung dazu boten ihm, wie man sieht, vor allem die Arbeiten von E. HAHN und E. GROSSE.

Schon bald nach Erscheinen von E. HAHN's Hauptarbeit „Die Haustiere[2]", sprach er sich im allgemeinen zustimmend zu dessen Theorien aus[3]. Auch er lehnt die alte Dreistufentheorie als überwunden ab, bemerkt aber zugleich auch schon gegen E. HAHN, daß es doch bereits eine Übertreibung sei, noch von einer allgemeinen Geltung dieser Anschauung zu reden und verweist beispielsweise auf GERLAND[4] und H. SCHURTZ[5]. Wenig Neigung zeigt VIERKANDT indes, HAHN's Nomadentheorie hier schon zu akzeptieren. Man könne dem Verfasser wohl kaum folgen, wenn er ... erst nach der Zähmung des Rindes und der Einführung des Pfluges sich von dem bis dahin entwickelten Ackerbau das Hirtentum abzweigen läßt[6]. Dagegen sympathisiert er schon in ziemlichem Grade mit der These HAHN's, daß die erste Entstehung der Tierzucht aus religiösen Motiven erklärt werden müsse.

Aber bereits im folgenden Jahre bekennt sich VIERKANDT auch zu HAHN's Nomadentheorie[7], indem er mit diesem betont, daß nomadisierende Viehzüchter auf die Dauer sich nicht selbst erhalten können, sondern hinsichtlich eines pflanzlichen Nahrungszuschusses auf angrenzende Ackerbauer angewiesen seien[8]. Die gleiche Stellungnahme beiden Punkten, einerseits der Nomadentheorie, anderseits der Zurückführung der ersten Tierzucht auf religiöse Beweggründe gegenüber, kehrt wieder in VIERKANDT's Artikel „Die wirtschaftlichen Verhältnisse der Naturvölker[9]".

In seinem Buche „Die Stetigkeit im Kulturwandel[10]" kommt VIERKANDT noch einmal auf die Frage nach der Entstehung der Viehzucht zurück und bemerkt, daß E. HAHN, der dabei auf religiöse Motive rekurriere, in diesem Punkte freilich wenig Anklang gefunden habe[11]. „Von anderer Seite sind dann

[1] A. a. O., S. 156 f.

[2] Leipzig 1896.

[3] „Globus", Bd. 69, 1896, S. 158 ff.

[4] A. a. O., S. 160; vgl. oben S. 635 ff.

[5] A. a. O.; vgl. oben S. 695 f. Siehe ferner oben S. 640 ff., wo wir diese Ausnahmenreihe noch um ein Beträchtliches vermehren konnten!

[6] „Globus", Bd. 69, 1896, S. 161.

[7] „Die Kulturformen und ihre geographische Verbreitung", „Geographische Zeitschrift", III, 1897, S. 256—267, 315—326.

[8] A. a. O., S. 265; vgl. „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", I, 1898, S. 307, wo VIERKANDT schreibt: „In Wahrheit kann seit dem Erscheinen von E. HAHN's trefflichem Buche ‚Die Haustiere' niemand mehr zweifeln, daß die Viehzucht die Bodenbestellung bereits voraussetzte."

[9] „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", II, 1899, S. 81—97, 175—185. Siehe daselbst S. 84, 93.

[10] Leipzig 1908.

[11] A. a. O., S. 9, 10.

seine Untersuchungen ergänzt worden. Insbesondere ist darauf hingewiesen, daß die von ihm geltend gemachten Schwierigkeiten nur für Nutztiere und bei diesen wieder nur für die schwer zu behandelnden Arten in Betracht kommen. Für die übrigen domestizierten Tierarten kann der Gesichtspunkt einer allmählichen Entwicklung zur Anwendung gebracht werden[1]." Zu dem Vorhergehenden ist die Kritik, der wir oben (S. 987ff.) die Hahn'schen Theorien unterworfen haben, zu vergleichen.

Wie zu Hahn, so hat Vierkandt auch zu E. Grosse's Hauptarbeit bald Stellung genommen[2]. Vierkandt lehnt ebenso wie Grosse die einseitigen und extremen evolutionistischen Konstruktionen in der Völkerkunde ab, glaubt aber Grosse den Vorwurf, die Wirtschaftsform der Völker in seiner Arbeit tatsächlich überschätzt zu haben, nicht ersparen zu können. Eine Völkereinteilung, die Grosse doch auch vorgenommen habe, dürfe nicht nur nach dem Wirtschaftsbetrieb allein getroffen werden, sondern es sei dabei unbedingt die gesamte Kulturhöhe eines Volkes in Betracht zu ziehen. Hier ist zunächst Grosse insofern in Schutz zu nehmen, als er ausdrücklich darauf verzichtet, bei der Aufstellung seiner Kulturformen an eine Rangordnung zu denken, sondern es ihm allein darauf ankommt, die Eigenart jedes einzelnen zu erkennen[3]. In übrigen aber verweisen wir auf das oben (S. 699ff.) zu Grosse Gesagte zurück.

Wie Vierkandt sich nun die Einteilung der Menschheit denkt, zeigt am besten sein eigenes diesbezügliches Schema, das er im Jahre 1898 veröffentlicht hat[4]. Der Mensch ist im besonderen ein geistiges Wesen und daher ist auch die Aufteilung der Völker an erster Stelle nicht nach wirtschaftlichen, sondern nach psychologischen Gesichtspunkten zu treffen. Seine psychologische Klassifikation zählt alsdann die folgenden sechs Stufen: 1. Vollkulturvölker, 2. seßhafte Halbkulturvölker, 3. nomadische Halbkulturvölker, 4. Naturvölker im eigentlichen Sinne, 5. unstete Völker und 6. gemischte Kulturen.

Vierkandt hat gut gefühlt, daß Grosse's Einteilung der Völker nach bloß wirtschaftlichen Gesichtspunkten schließlich nicht befriedigen kann, und daß eine Aufteilung nach Gesichtspunkten, die die Tiefe und Weite des Völkerlebens besser erfassen, angestrebt werden muß. Daß er hier auf gutem Wege war, zeigt zur Genüge ein Ausspruch, den Vierkandt an anderer Stelle getan, wo er betont, daß die wirtschaftlichen Erscheinungen nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit den übrigen Kulturgütern und dem gesamten Typus des Volkslebens betrachtet werden müssen[5]. Aber auch hier betont er in gleicher Weise wie vorhin, daß es auf das Psychologische des Problems abgesehen ist.

In dieser Betonung und Verwertung des psychologischen Momentes wird man ohne weiteres an W. Wundt, den Mitbegründer und ersten Ausgestalter der modernen Völkerpsychologie, erinnert, als dessen Schüler und Anhänger

[1] A. a. O., S. 10.
[2] „Globus", Bd. 70, 1896, S. 267—269.
[3] Grosse, „Formen ...", S. 134.
[4] „Die Kulturtypen der Menschheit." „Archiv für Anthropologie", XXV, 1898, S. 61—75.
[5] „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", II, 1899, S. 81.

sich VIERKANDT schon lange bekannte. Keiner wird nun gegen Berechtigung und Nutzen der psychologischen Betrachtung der völkerkundlichen Tatsachen an sich etwas einwenden wollen, falls sich damit nur die Einsicht verbindet, daß der psychologischen naturnotwendig die historische voranzugehen hat. Wir illustrieren an einem Beispiel, warum wir diese Notwendigkeit fordern. Bekanntlich ist WUNDT von seinem psychologischen Standpunkte aus dazu gelangt, ein sogenanntes totemistisches Zeitalter zu statuieren, durch das die Menschheit in ihrer Gesamtheit nach der Urzeit hindurch gegangen sein soll. In diese totemistische Zeit sollen dann die Entstehung sowohl des Pflanzenbaues (Hackbau) als der Viehzucht fallen[1]. Was soll man nun mit dieser ganzen Konstruktion machen, wenn die exakt historische Forschung kommt und zeigt, daß diese Aufstellung irrig ist, daß es ein universales totemistisches Zeitalter nie gegeben hat, sondern daß die (totemismusfreie) Urzeit sich gabelte in drei Zeitalter — um die WUNDT'sche Bezeichnung beizubehalten — nämlich in das vaterrechtlich-totemistische, das mutterrechtliche und endlich das viehzüchterische? Also weder war die gesamte Menschheit einmal totemistisch noch sind Ackerbau und Viehzucht einem solchen Zeitalter zu danken. Bei einem so problematischen Wert des eigenmächtigen Psychologisierens können wir in der Tat nicht anders, als bei dem schon ausgesprochenen Grundsatz bleiben, nämlich, daß die psychologische Untersuchung sich unbedingt der streng historischen anzuschließen hat. Dann, daran zweifeln wir nicht, wird sie zum vertiefenden Verständnis der Kulturentwicklung das Ihrige gewiß beitragen können. Wenn VIERKANDT die 1911 von ihm ausgeführte Ergänzungsmöglichkeit[2] beider Betrachtungsweisen in diesem Sinne versteht, so stimmen wir ihm gerne bei, andernfalls natürlich nicht. Für das Interesse, mit dem VIERKANDT den Werdegang der historischen Schule in der neueren Ethnologie gefolgt ist, zeugt neben seinen eben angeführten Ausführungen auch sein im darauffolgenden Jahre publizierter Artikel „Das Wesen der historischen Kausalität[3]". Wenn er daselbst auf S. 239 sagt: „Über die grundsätzliche Berechtigung dieser neuen Richtung kann kaum ein Zweifel bestehen", so sieht man daraus, daß er ihr dabei innerlich merklich nähergekommen ist. Dafür spricht endlich auch, daß er mehrmals darauf hingewiesen hat[4], wie die von P. SCHMIDT für die neuere Ethnologie inaugurierte Individualforschung ganz in der Gedankenrichtung der neuen Schule liegt, und daß er selber auch in diesem Sinne über „Führende Individuen bei den Naturvölkern[5]" geschrieben hat.

Ist GROSSE im gewissen Sinne wohl von einer Überschätzung der Wirtschaftsform nicht vollständig freizusprechen, so lag bei VIERKANDT früher wenigstens eine Unterschätzung derselben vor. Trotz der Darlegungen GROSSE's und HILDEBRANDT's, dem besonders BACHOFEN, LIPPERT und L. BRENTANO beizufügen wären, hielt er die wirtschaftliche Ursache des Mutterrechtes nicht

---

[1] W. WUNDT, „Elemente der Völkerpsychologie", 1912, S. 120f.

[2] „Historische Zeitschrift", CVII (1911), S. 77f.

[3] „Zeitschrift für Sozialwissenschaft." Neue Folge, III (1912), S. 231—240, 330—341.

[4] „Historische Zeitschrift", 107 (1911), S. 78f. „Sozialwissenschaftliche Zeitschrift," Neue Folge, III (1912), S. 340.

[5] „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", XI (1908), S. 542 ff.

für erwiesen[1]. Nachdem nun neuerdings Graebner zu gleichem Ergebnis auf historischem Wege gelangt ist, scheint Vierkandt wohl geneigt zu sein, den Beweis für diese Anschauung für erbracht zu halten[2]. Wenn aber Vierkandt bei gleicher Gelegenheit bemerken kann, daß Grosse's Buch über die „Formen der Familie und der Wirtschaft" auf dem Boden der evolutionistischen Theorie erwachsen sei, so verstehen wir das wirklich nicht. Wie Grosse sich im allgemeinen zum modernen Evolutionismus stellt, wissen wir nicht, aber, daß in seinem Hauptwerke in verbis et factis niemandem übler mitgespielt wird als dem Evolutionismus, insofern er sich auf völkerkundlichem Gebiete breitmacht, das allerdings sehen wir. Und daß gerade diesem Umstand Grosse's schöne Arbeit ihren bleibenden Wert verdankt, das konnten wir schon näher darlegen. Und wenn dann Vierkandt mit dem Hinweis darauf, daß Graebner und Grosse auf verschiedenem Wege zu gleichem Ziele gelangt seien, augenscheinlich auf die Legitimität beider Methoden, der historischen sowohl wie der evolutionistischen, schließen will, so haben wir auf diesen Versuch ein Doppeltes zu antworten: 1. Liegt bei Grosse alles andere eher als eine Arbeit in evolutionistischem Sinne vor. 2. Unterstreichen wir, daß Graebner mit Hilfe seiner historischen Forschungsmethode nicht nur den wirtschaftlichen Grund des Mutterrechtes, sondern auch die historisch-ethnologische Stellung der mutterrechtlichen Bodenkulturen innerhalb der Menschheitsentwicklung aufzeigt. Unserem historischen Empfinden nach geht ein solches Resultat nicht nur einigermaßen, sondern in der Tat wesentlich über das von Grosse Geleistete hinaus. Und es scheint uns hier wirklich ein Mangel an Schätzung historischer Wahrheit bei Vierkandt vorzuliegen, eine Beobachtung übrigens, die man auffallenderweise auch bei vielen anderen modernen Forschern machen kann.

Hinsichtlich der Einschätzung der Bedeutung der Wirtschaftsform für die übrigen Kulturfaktoren besteht eine ziemliche Übereinstimmung zwischen R. Hildebrandt und E. Grosse. Suchte Grosse den Einfluß des Wirtschaftsbetriebes auf die Familienorganisation herauszustellen, so geht die Tendenz des Hildebrandt'schen Buches[3] dahin, „den entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang darzulegen, welcher zwischen der wirtschaftlichen Kultur einerseits und Recht und Sitte anderseits besteht...[4]". Während aber Grosse bei seiner Einteilung der Völker ausdrücklich davor warnt, seine Typen als eine historische Reihe aufzufassen, versucht hingegen Hildebrandt, „den Ursprung oder die entwicklungsgeschichtliche Aufeinanderfolge und Zusammengehörigkeit der einzelnen, bei den verschiedenen Völkern zu verschiedenen Zeiten auftretenden Rechtserscheinungen und Sitten nach wirtschaftlichen Kulturstufen zu bestimmen, indem (er) dabei zugleich von der Voraussetzung (ausgeht), daß die wirtschaftliche Kulturentwicklung ihren wesentlichen Grundzügen

---

[1] „Globus", LXX (1896), S. 268; „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", II (1899), S. 183.

[2] Siehe „Historische Zeitschrift", CVII (1911), S. 78.

[3] R. Hildebrandt, „Recht und Sitte auf den verschiedenen Kulturstufen", 1. Teil, Jena 1896. Unter dem veränderten Titel „Recht und Sitte auf den primitiveren wirtschaftlichen Kulturstufen" in zweiter, wesentlich umgearbeiteter Auflage 1907 zu Jena erschienen. Wir zitieren ausschließlich nach dieser letzteren Auflage.

[4] A. a. O., S. VI.

nach bei allen Völkern die gleiche oder eine typische ist[1]". Wenn die alte Dreistufentheorie sicher nicht richtig sei, so folge daraus noch nicht, „daß es überhaupt keine, in bestimmter Ordnung aufeinanderfolgenden, wirtschaftlichen Kulturstufen gebe oder die wirtschaftliche Kulturentwicklung alles Typischen oder Gesetzmäßigen bar sei...[2]". Daß bei diesen Grundsätzen die Abteilung und Aufeinanderfolge der Kulturstufen eine psychologisch-evolutionistische wird, ist nichts weiter als selbstverständlich. Und so folgen sich bei HILDEBRANDT die Kapitel: I. Jäger und Fischer, II. Hirten, III. Primitivste Form des Ackerbaues...

Gewissen „Historikern" gegenüber betont HILDEBRANDT mit vollstem Rechte, daß eine allgemeine Entwicklungsgeschichte des Rechtes und der Sitte wohl möglich ist. Aber die Art und Weise, mit der er dabei über die bloße Chronologie aburteilt und mit der hier nicht weiterzukommen sei, können wir nicht billigen. Die chronologisch richtige Einordnung der Tatsachen ist Fundamentalaufgabe des Historikers und gleiches obliegt nach unserer Überzeugung auch dem Kulturhistoriker, und es ist klar, wie vorsichtig da zu Werke gegangen werden muß mit dem „Typischen" und „Allgemeinen"; da ist es schon unerläßlich, sich erst einmal gründlichst an das „Besondere" und das „Einzelne" zu halten. Freilich stehen uns in der primitiven Kulturgeschichte keine chronologischen Daten im absoluten Sinne zu Gebote, wie das in dem, was bisher meist nur Geschichte genannt wurde, der Fall ist; aber wenn diese mangelt, so muß die relative Chronologie dafür eintreten, und diese ist möglich, wie schon zahlreiche Arbeiten der kulturhistorischen Schule es dartun. So ist hier einerseits den Historikern zugegeben, daß sie einer Auffassung und Methode, wie auch HILDEBRANDT sie anwendet, mit Recht mißtrauen; anderseits aber — wir kommen auf diesen Punkt noch einmal zurück — war es ebenso verfehlt von ihrer Seite, die gesamte primitive Kulturforschung, weil der landläufigen chronologischen Mittel entbehrend, den gleichberechtigenden geschichtswissenschaftlichen Charakter kurzerhand abzusprechen.

Die Heranziehung eines ziemlichen umfangreichen Tatsachenmaterials führt indessen HILDEBRANDT zu ganz zutreffenden Ergebnissen, die auch von der kulturhistorischen Schule volle Bestätigung erhielten. So ergab seine eingehende Untersuchung der primitiven Jäger- und Fischerstämme das Resultat: „Von einem Mutterrecht kann hienach auf der untersten Stufe keine Rede sein. Vielmehr besteht hier im Gegenteil das unbedingte und uneingeschränkteste Vaterrecht[3]." Seiner Polemik gegen BRENTANO[4], der mit BACHOFEN[5] und LIPPERT[6] schon für die Urzeit das Mutterrecht ansetzte, kann man nur zustimmen. Aber schon daraus, daß er dann das Mutterrecht zu Hause sein läßt bei jenen Völkern, die sich bereits „auf der Stufe des Hirtenlebens oder aber des entwickelten Ackerbaues befinden...", geht hervor, daß er die wirtschaft-

[1] A. a. O., S. IV.
[2] A. a. O., S. V.
[3] A. a. O., S. 16.
[4] „Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeographie", I, 1893, S. 133.
[5] Siehe oben S. 645ff.
[6] Siehe oben S. 639.

liche Ursache des Mutterrechtes noch keineswegs voll erkannte. Den Mangel der historischen Betrachtung der Kulturstufen offenbart denn auch seine Bemängelung der Hahn'schen Bezeichnung des Hackbaues für die niedere Ackerbauform, welche Bezeichnung er für durchaus überflüssig erachtet. „Als eine wertvolle Bereicherung unseres Sprachschatzes dürfte dieser geschmackvolle Ausdruck indes kaum zu betrachten sein, und ein dringendes Bedürfnis nach einer eigenen Bezeichnung liegt ja hier auch überhaupt nicht vor[1].“ Über das Geschmackvolle des Ausdruckes kann man schließlich streiten, aber der Sache nach lag ganz gewiß ein Bedürfnis vor, eine derartige Unterscheidung zu treffen.

Im weiteren übt dann Hildebrandt eine scharfe und im ganzen nicht unzutreffende Kritik an Hahn's Theorien über die Entstehung der Nomaden und der Tierzucht. Ganz richtig bemerkt er zu der ersteren, der Nomadentheorie: „Diese Theorie übersieht ganz, daß es neben und vor allem Ackerbau eine Pflanzenlese oder Okkupation wildwachsender Früchte gibt, die unter Umständen oder solange die Bevölkerung noch klein ist, für den Bedarf an vegetabilischer Nahrung ausreicht. Lassen sich doch tatsächlich noch Hirtenvölker nachweisen — auf die Zahl kommt es dabei nicht an — welche ihren Bedarf an vegetabilischer Nahrung ausschließlich im Wege der Pflanzenlese befriedigen bzw. befriedigt haben[2].“ Und ebenso zutreffend bemerkt er ferner: „In der Tat könnte man ja ganz ebensogut auch folgendermaßen räsonnieren: ‚Da der Ackerbau neben der vegetabilischen auch animalischer Nahrung bedarf, so setzt der Ackerbau immer schon Viehzucht voraus,‘ wobei man dann aber wiederum die Jagd und den Fischfang vergessen würde[3].“ Hildebrandt wendet sich dann auch gegen Hahn's weitere Argumente, die die Unmöglichkeit des Überganges vom Jägertum zum Hirtentum dartun sollen, von denen das eine sich stützt auf die Tatsache, daß gefangene Tiere sich in der Regel nicht fortpflanzen und das andere deshalb die ackerbauenden Hirten vorausgehen läßt, weil das Rind das erste Milchtier gewesen, ein solches aber nur von seßhaften Ackerbauern herausgezüchtet werden konnte. Die Tatsache, auf die das erste Argument sich stützt, erkläre nichts anderes, als daß bekanntermaßen die Zahl der domestizierten Tiere stets eine kleine geblieben sei. Das andere Argument bezeichnet Hildebrandt endlich als ein „höchst phantastisches“ und als einfach unzureichend. Hiezu ist unsere obige Kritik der Hahn'schen Theorien zu vergleichen.

Nicht bloß erwärmten, sondern durchglühten Herzens muß Otis Tufton Mason, Verfasser des Buches „Woman's share in primitive culture[4]“, für die moderne Idee geschwärmt haben, daß alles Gute und Schöne, das es gibt auf dieser Welt, der Initiative der Frau zu danken ist. Wie weit da in echt amerikanischer Überschwenglichkeit über das Ziel hinausgeschossen wird, offenbart schon zur Genüge der nachfolgende Passus, den wir der Einleitung des Werkes

---

[1] A. a. O., S. 51, Anm. 1. Vgl. weiter unten (S. 1011), wo R. Lasch, von ähnlichen, extrem evolutionistischen Erwägungen ausgehend, der scharfen Unterscheidung Hahn's kein Verständnis abzugewinnen vermag.

[2] A. a. O., S. 21, 22. Vgl. unsere obigen (S. 990 f.) Ausführungen.

[3] A. a. O., S. 22.

[4] London-New-York 1895.

entnehmen. „Division of labour began with the invention of fire-making, and it was a division of labour based upon sex. The woman staid by the fire to keep it alive while the man went to the field or the forest for game. The world's industrialism and militancy bagan then and there. Man has been cunning in divising means of killing beast and his fellowman — he has been the inventor on every murderous art. The woman at the fire-side became the burder bearer, the basket-maker, the weaver, potter, agriculturist, domesticator of animals — in a word, the inventor of all the peaceful arts of life[1]." Das ist entschieden des Guten zuviel! Die panegyrischen Ausführungen des Werkes erinnern dann im übrigen wohl hin und wieder an BACHOFEN, aber sowohl nach Methode als nach Inhalt bleibt es weit hinter denen dieses Meisters zurück.

In einem wichtigen Punkte besonders berührt sich mit O. T. MASON ein anderer Amerikaner, W. J. THOMAS, der nämlich ebenfalls geneigt ist, nicht nur die Anfänge des Ackerbaues, sondern auch die der Viehzucht auf die Initiative der Frau zurückzuführen[2]. Im übrigen betont der Autor, daß auf den primitiven Kulturstufen durchgehends eine im ganzen angemessene Arbeitsteilung unter die Geschlechter zu beobachten sei.

Im Jahre 1896 hat HELLMUTH PANCKOW „Betrachtungen über das Wirtschaftsleben der Naturvölker[3]" erscheinen lassen, die eine Reihe guter Urteile über Eigenart und Entwicklung primitiver Wirtschaftsformen bieten. So gehe die Entwicklung nicht so schematisch ihren Weg, als es z. B. die bekannten LIST'schen Stufen voraussetzten. Während in der Steppe Inner-Asiens der Hirte wohl den Jäger abgelöst habe, sei in Australien und Amerika die Entwicklung offenbar eine vollständig andere[4]. Geht hieraus hervor, daß er HAHN's Nomadentheorie nicht angenommen hat, so zeigt er anderwärts, daß er dessen Hackbau[5] und Theorie von der Entstehung der Viehzucht aus religiösen Motiven[6] akzeptiert. Bemerkenswert ist ebenfalls, daß auch er schon die Frau die Erfinderin des Feldbaues, der Kochkunst und der Töpferei nennt[7]. Recht auffallend ferner und aller Anerkennung wert ist seine Äußerung, daß vielfach die gewerblichen Sonderungen, die Verschiedenheiten nach Berufsarten mit Stammesunterschieden zusammenfallen. Und wenn er dann schon die totemistische und die nomadisch-ackerbautreibende Bevölkerung als zwei Kreise der typischen Gewerbeindustrien unterscheidet[8], so kann ihm heute vom Standpunkte der kulturhistorischen Forschung aus nur bestätigt werden, daß er da besonders gut gesehen hat. Der totemistische Kulturkreis hat sich in der Tat

[1] A. a. O., S. VII—VIII.

[2] W. J. THOMAS, „Sex in primitive industry", veröffentlicht im „American Journal of Sociology", 1898 (1899?). Die Arbeit war mir im Original nicht zugänglich, ich kenne sie nur aus einem Referat, das in der „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", II (1899), S. 280—282, über sie gegeben ist.

[3] „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin", XXXI, 1896, S. 155—192.

[4] A. a. O., S. 161.

[5] A. a. O., S. 168.

[6] A. a. O., S. 164.

[7] A. a. O., S. 185.

[8] A. a. O., S. 186.

als derjenige herausgestellt, in dem die Entfaltung der Kunst und auch ihres gewerblichen Betriebes vor allem zu Hause ist. Endlich macht PANCKOW die ebenfalls gute Bemerkung, daß bei der Frage nach den kommunistischen Eigentumsverhältnissen der Naturvölker niemals die scharfe Sonderung des immobilen und mobilen Besitzes außer acht zu lassen sei. Die beweglichen Güter tragen auch da durchaus den Charakter persönlichen Besitztums: „Axt, Bogen und Pfeile der Wedda sind Sondergut und erscheinen als erblich[1]."

Im Jahre 1897 hat P. R. BOS einen zusammenfassenden Artikel über „Jagd, Viehzucht und Ackerbau als Kulturstufen[2]" veröffentlicht, der ziemlich gut den damaligen Stand der ethnologischen Wirtschaftsforschung wiedergibt. Neue Gesichtspunkte hat er indessen nicht aufzuweisen. Wir bemerken aber, daß auch er HAHN's Nomadentheorie gelten läßt und ebenfalls dessen Hypothese, daß als erstes Milchtier das Rind von seßhaften Ackerbauern, und zwar aus religiös-kultischen Zwecken gezüchtet wurde, annimmt[3].

H. CUNOW's Artikel über „Die ökonomische Grundlage der Mutterschaft[4]" erinnert vor allem an E. GROSSE. Schon in der Einleitung wird auf dessen „Formen der Familie..." Bezug genommen und das Resultat dieser Arbeit als im wesentlichen mit der Kausalauffassung des historischen Materialismus zusammenfallend hingestellt[5]. Im Verlauf der Arbeit polemisiert CUNOW dann gegen das alte Dreistufenschema[6], ferner gegen die Ansicht von der Priorität des Mutterrechtes vor dem Vaterrecht[7]. Hier macht CUNOW die auch für manche der heutigen Ethnologen noch lange nicht überflüssige Bemerkung, daß, wenn man die Ursprünglichkeit des Mutterrechtes erweisen wolle, doch nicht Malaien, Inder, Irokesen etc. als Kronzeugen aufführen könne, da doch diese Völker alle bereits eine lange Entwicklung hinter sich hätten und keineswegs auf Primitivität Anspruch erheben könnten[8]. Die weiteren Punkte dann wie z. B., daß die Frau zuerst vom Pflanzensammeln zum primitiven Ackerbau übergegangen[9], ferner die Darlegung des wirtschaftlichen Grundes des Mutterrechtes[10], die Schilderung der Eigenart der Hirtenvölker, finden wir auch schon bei GROSSE. Seine Bemerkung endlich, daß aber das Matriarchat bei ackerbautreibenden Völkern nur auf einer gewissen Wirtschaftsstufe sich finde, erinnert deutlich an L. BRENTANO (über den weiter unten). Beide begründen das Schwinden des Mutterrechtes bei Einführung des höheren Ackerbaues (der Pflugkultur) damit, daß, weil hier die Hauptarbeit vom Manne geleistet werde, der wirtschaftliche Grund des Mutterrechtes und somit auch dieses selber allmählich falle[11].

---

[1] A. a. O., S. 190.
[2] „Internationales Archiv für Ethnographie", X, 1897, S. 187—205.
[3] A. a. O., S. 197 ff.
[4] „Die neue Zeit", 1898, S. 106 ff., 133 ff., 176 ff., 237 ff.
[5] A. a. O., S. 107.
[6] A. a. O., S. 108.
[7] A. a. O., S. 115.
[8] A. a. O., S. 115.
[9] A. a. O., S 176.
[10] A. a. O., S. 240, 241.
[11] A. a. O., S. 241.

Dem bekannten Wiener Ethnologen R. LASCH verdanken wir eine Reihe im ganzen wertvoller Arbeiten über das primitive Wirtschaftsleben. Besonderer Erwähnung für wert halten wir die Abhandlung über „Die Landwirtschaft der Naturvölker[1]", zumal wegen der polemischen Stellung, die LASCH in derselben gegen E. HAHN einnimmt. Die Methode nun, die LASCH anwendet, ist eine ausgesprochen psychologisch-evolutionistische. Daraus begreift sich das bei ihm auch besonders ausgeprägte Bestreben, die Formen ineinander überfließen zu lassen, und er vermag infolgedessen der HAHN'schen Unterscheidung zwischen Hackbau und Pflugkultur kein Verständnis abzugewinnen[2]. Hier stehen wir gewiß auf E. HAHN's Seite und können ihm nur recht geben, wenn er in seiner ausführlichen Erwiderung[3] auf LASCH's Polemik den Leser mahnt, sich nicht von der unhistorischen Darstellung bei LASCH überrumpeln zu lassen[4], da dieser „ohne historische Gesichtspunkte" sein Material zusammengestellt habe[5]. Und in diesem Sinne spricht HAHN den gewiß guten Grundsatz aus: „Wo eine Geschichte vorhanden ist, müssen verschiedene Entwicklungsstufen vorhanden sein, an diese einfache Tatsache gedenke ich auch in Zukunft mich zu halten[6]." So lange HAHN diesem Grundsatz getreu sich an die Geschichte hält, folgen wir ihm gerne, aber, wo er beginnt seine Phantasie walten zu lassen, werden wir vorsichtig wie LASCH und viele andere. LASCH schreibt: „Was endlich die Art und die Motive der Domestikation des Rindes anbelangt, so haben schon VIERKANDT („Zeitschrift für Sozialwissenschaft", II, 1899, S. 95—96) und STIEDA („Globus", LXXV, S. 98—99) mit voller Berechtigung ihr vernichtendes Urteil über die von HAHN zu diesem Punkte aufgestellten phantastischen Ideen ausgesprochen, so daß für uns keine Veranlassung mehr vorliegt, mit dem ‚religiösen Ursprung' der Domestikation des Rindes und der von HAHN selbst so bezeichneten ‚sexuellen Theorie der Entstehung des Ackerbaues' uns noch einmal zu beschäftigen[7]."

In der „Einführung in die Völkerkunde", die LASCH zu G. BUSCHAN's „Illustrierte Völkerkunde[8]" geschrieben, kommt er nochmals auf die Grundfragen der primitiven Wirtschaftsforschung zurück. Daß er da nach wie vor alles Heil der ethnologischen Wirtschaftsforschung von dem extrem psychologischen Forschungsprinzip erwartet, sagt deutlich der folgende Satz: „Die Wirtschaftslehre wurde von entwicklungsgeschichtlichen ethnologischen Gesichtspunkten erst in der jüngsten Zeit von BÜCHER reformiert, nachdem einzelne Gebiete des Faches von SCHURTZ u. a. schon früher eingehender be-

---

[1] „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", VII, 1904, S. 25 ff. etc.

[2] A. a. O., S. 28. Vergleiche oben S. 1008.

[3] „Die primitive Landwirtschaft." Eine Erwiderung auf Herrn DR. R. LASCH's Artikel: „Die Landwirtschaft der Naturvölker." „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", VII, 1904, S. 25 ff.... und eine „Darstellung meiner Theorie der Entstehung der Pflugkultur." „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", IX, 1906, S. 73—88, 172—188, 241—251, 309—324.

[4] A. a. O., S. 76.

[5] A. a. O., S. 77.

[6] A. a. O., S. 78.

[7] A. a. O., S. 29.

[8] Stuttgart, 1910.

handelt worden waren[1]." Daß dieses speziell bei Bücher in der Tat mehr eine entwicklungstheoretische als eine entwicklungsgeschichtliche Reformation gewesen, glauben wir oben zum Teil (S. 613 ff.) schon nachgewiesen zu haben, weiter unten kommen wir auf K. Bücher noch einmal eingehender zurück.

Dem Versuch Grosse's, „jeder Form der Familienbildung eine bestimmte Wirtschaftsform als eigentümlich zuzuweisen", spricht Lasch volle Berechtigung zu[2]. „Das alte Dreistufenschema: Jagd, Viehzucht, Ackerbau, ist endgültig aufgegeben[3]." „Die Erfindung der Bodenbestellung ist, darüber kann heutzutage kein Zweifel mehr bestehen, ein Verdienst des weiblichen Geschlechtes[3]." Darauf bemerkt Lasch, daß man jetzt allgemein mit Hahn zwei Typen der Bodenwirtschaft, den Hackbau und die Pflugkultur, unterscheide[4]. Aber „Die scharfe begriffliche Scheidung dieser beiden Typen wird jedoch kaum aufrecht erhalten werden können, da zahlreiche Verbindungsglieder zwischen ihnen sich nachweisen lassen und sich namentlich innerhalb des Rahmens der Pflugkultur an vielen Orten Reste des alten Hackbaues bis zur Gegenwart erhalten haben[5]".

Es ist nicht nötig, auf diesen Einwurf hier weiter einzugehen, denn die ganze Frage läuft darauf hinaus, ob hier tatsächlich historisch zu scheidende Kulturkreise vorliegen oder nicht. Unsere ganze Arbeit tut wohl hinreichend dar, daß die kulturhistorische Schule und wir mit ihr zu der ersteren Alternative halten. Wenn aber das, so zeigt die rudimentäre Verbreitung eines älteren Kulturkreises, wie hier des Hackbaues unter dem jetzt herrschenden (der Pflugkultur), nichts anderes an als die Übereinanderlagerung zweier von Haus aus verschiedener Kultur- und Wirtschaftsformen.

Wir finden bei Lasch endlich eine weitere Bemerkung, auf die wir in aller Kürze antworten möchten. Er schreibt: „Die einzelnen Wirtschaftsformen genau abzugrenzen und ihre zeitliche Aufeinanderfolge zu bestimmen, hat sich jedoch vorläufig als eine Unmöglichkeit erwiesen[2]." Was den ersten Punkt, die genaue Abgrenzung der einzelnen Wirtschaftsformen, betrifft, so zeigten wir schon, daß diese nach unserer Anschauung bereits weiter vorgeschritten ist, als Lasch es annimmt. In bezug auf den anderen Punkt aber, der die zeitliche Folge der Wirtschaftsformen aufeinander zum Gegenstande hat, glauben wir, daß diese mit der ethnologischen Altersfolge, wie die kulturhistorische Schule sie für die einzelnen Kulturkreise bereits herausgearbeitet hat, im wesentlichen auch gegeben ist.

Eine ziemlich rückhaltslose Zustimmung zu den einzelnen Punkten seines Theoriengebäudes hat E. Hahn bei P. Ehrenreich gefunden[6].

Ähnliches begegnet uns bei S. Passarge. Letzterer nämlich, gegen Schluß seines schönen Werkes „Die Buschmänner der Kalahari[7]" die Frage erörternd,

---

[1] A. a. O., S. 6.
[2] A. a. O., S. 11.
[3] A. a. O.
[4] A. a. O., S. 11, 12.
[5] A. a. O., S. 12.
[6] In der Besprechung Ehrenreich's („Deutsche Literaturzeitung" [1905, S. 1824—1827]) zu Hahn's „Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit" (Heidelberg 1905).
[7] Berlin 1907.

warum der Buschmann nicht sein elendes Jäger- und Hungerleben aufgebe und zum Ackerbau bzw. zur Viehzucht übergehe, glaubt in dieser Tatsache eine glänzende Rechtfertigung der These E. HAHN's erblicken zu müssen, wonach Jäger nie zu Viehzüchtern werden[1]. PASSARGE sagt dann mit nackten Worten: „... er (der Buschmann) müßte erst Ackerbauer werden, um die dem Viehzüchter notwendigen Charakteranlagen zu erwerben[2]." Ich glaube, daß hierauf ein Zweifaches besonders zu bemerken ist. Erstens macht PASSARGE in Übereinstimmung mit HAHN die Voraussetzung einer gewaltsamen Zähmung der Tiere. Auf das höchst Unwahrscheinliche dieser Annahme haben wir oben (S. 992f.) schon hingewiesen. Zweitens aber muß die Basis, von welcher aus PASSARGE zu so weitreichenden Schlüssen gelangt, als viel zu schmal bezeichnet werden. Wenn die Buschmänner und die Pygmäen des Kongourwaldes, die PASSARGE ausschließlich vor Augen hat, und die auch nach seiner Meinung wohl eine alte Rasse bilden, sich heute nirgendwo bequemen, zum Ackerbau, oder, was hier in Frage kommt, zur Viehzucht überzugehen, so läßt sich daraus mit nichten ein allgemeines Gesetz abstrahieren, dahinlautend, daß Vertreter der Jagd-Sammelstufe auch in der Vergangenheit solches nie getan haben. Da es sich dabei um eine kulturhistorische Tatsache handelt, läßt sich a priori nichts entscheiden, sondern die Entscheidung hängt allein von der kulturhistorischen Untersuchung ab. Und wie dieser zufolge doch einmal bei einem Teil der Menschheit so gut wie sicher die Jagd sich zum Hirtentum entwickelte, war oben (S. 987ff.) schon näher darzulegen.

Für die „von HAHN gegebenen Erklärungen psychologisch Einfacheres und ethnologisch weniger Beanstandbares zu setzen" hält neuerdings J. LOEWENTHAL für nötig, und bemüht er sich in einem mehr vorläufigen Versuch, dieses zu tun[3]. Er nimmt dabei Stellung gegen die zur Mode gewordene Berufung auf religiöse Motive und legt demgegenüber rationale Erklärungen für die Entstehung von Pflug und für die Verwendung von Rind (Ochs, Pferd) beim Pflugbau vor. Der Autor ist in die Materie noch zu wenig eingedrungen. Davon legt nichts besser Zeugnis ab als seine abschließende, in der Tat von einem kolossalen Optimismus getragene Bemerkung: „Es scheint mir, daß in Sachen der Entstehung des Boden- und Ackerbaues nunmehr alle Hauptfragen geklärt sind[4]." Der noch eingehenderen Behandlung, die LOEWENTHAL für eine gelegenere Zeit in Aussicht stellt, kann man mit Interesse entgegensehen.

Nicht zufrieden mit der LOEWENTHAL'schen Kritik an HAHN ist P. HAMBRUCH[5]. Im Gegenteil, die Anschauungen HAHN's „verdienen es, von den weitesten Kreisen... durchdacht und angenommen zu werden".

---

[1] A. a. O., S. 132.

[2] A. a. O., S. 133.

[3] J. LOEWENTHAL, „Zur Erfindungsgeschichte des Pfluges", „Zeitschrift für Ethnologie", XLVIII (1916), S. 11—17.

[4] A. a. O., S. 17.

[5] P. HAMBRUCH, Besprechung von E. HAHN's „Von der Hacke zum Pflug". („Korrespondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte", XLVII [1916], S. 59f.)

Wir möchten nicht unterlassen, auch kurz hinzuweisen auf neuere, von M. Moszkowski geschriebene Aufsätze über das primitive Wirtschaftsleben[1]. Einleitend bemerkt er, daß die Stufen von List und Bücher nicht befriedigen können[2]. Es sei überhaupt nicht zu vergessen, „daß solche Schemata nicht historische Realitäten, sondern logische Abstraktionen sind, also nicht Wirklichkeiten, sondern Hilfsmittel unseres Verstandes[3]". Leider sehen wir, daß Moszkowski im Laufe seiner Darlegungen diese immerhin schon gute Erkenntnis fast ganz aus dem Auge verloren hat. Denn es ist nicht anders denkbar, als daß der Wirtschaftsstufenreihe, zu der er schließlich auf S. 46 gelangt, doch auch wenigstens irgendwelche historische Realität zukommen soll. Er kennzeichnet die von ihm gefundenen Stufen wie folgt:

I. Die rein aneignende Wirtschaft oder unorganisierte Raubwirtschaft. (Auf kommunistischer Grundlage mit strenger Trennung der Männer- und Weiberwirtschaft.)

II. Die Stammeswirtschaft. (Charakterisiert durch die Erfindung des Ackerbaues vonseiten der Frauen und Auftreten der ersten Eigentumsbegriffe an beweglichen Dingen. Grund und Boden sind gemeinsames Stammeseigentum.)

III. Die Sippenwirtschaft. (Die Wirtschaftseinheit ist die mutterrechtliche Sippe, es entwickelt sich der Begriff des Eigentums auch an unbeweglichen Dingen. Grund und Boden sind [im Anfang wenigstens] gemeinsames Sippeneigentum. Die nächste Stufe, als deren Grundlage die engere Familie, resp. einzelne Person auftritt, ist nicht mehr primitiv...)

Der Grundfehler, der die ganze Arbeit Moszkowski's durchzieht und in dem eben dargelegten Schema gipfelt, ist der, daß, ganz im Sinne des überkommenen Verfahrens, von subjektiven, psychologisch-evolutionistischen Gesichtspunkten aus eine Wirtschaftsstufenreihe zurecht konstruiert wird. Da auf kulturhistorische Scheidungen und Schichtungen keine Rücksicht genommen wird, so können die Resultate mit dem besten Willen unser Vertrauen nicht gewinnen, wenn wir auch gerne und dankbar anerkennen, daß im einzelnen von Moszkowski, als mehrjährigem, verdienstvollem Forscher im Feld, wertvolle Feststellungen zum Wirtschaftsleben primitiver Völker gemacht werden. Dabei müssen wir feststellen, daß Moszkowski, soweit die Arbeit an verschiedenen Stellen zeigt, nicht frei ist von der Neigung, sich in einseitige und übertriebene Behauptungen zu ergehen. So z. B., wenn er schreibt: „Soweit wir die Geschichte primitiver Völker kennen, liegt diese Bodenbestellung (der primitive Pflanzenbau) in den Händen der Frauen, welche als eigentliche Erfinderinnen des ersten Ackerbaues, des Eigentums und somit jeder Kultur überhaupt, zu betrachten sind[4]." Ferner: „Der Begriff des persönlichen Eigen-

[1] „Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker." (Unter besonderer Berücksichtigung der Papua von Neu-Guinea und der Sakei von Sumatra.) Jena 1911. In etwas abgeänderter und gekürzter Form unter dem Titel: „L'économie des peuples primitifs" publiziert in der „Revue économique internationale", Dezember-Nummer, Brüssel 1912. Ich zitiere nach der deutschen Bearbeitung.

[2] A. a. O., S. 3.

[3] A. a. O.

[4] A. a. O., S. 10.

tums ist dem Urmenschen noch ganz fremd[1]." Oder endlich: „Brautkauf ist unbedingt die Grundlage der Monogamie[2]." Derartige apodiktische Sätze, die zum Teil schon länger erwiesene unrichtige Verallgemeinerungen enthalten, mahnen in der Tat recht sehr, beim Gebrauch von Moszkowski's Ausführungen Vorsicht walten zu lassen.

Wenn die neuere Ethnologie sich immer mehr darüber einigte, daß die Anfänge des Ackerbaues der Frau zu danken seien, und sie sich hiebei besonders auf die bei den Naturvölkern noch heute gewöhnliche Tatsache, daß die Feldarbeit im wesentlichen dem weiblichen Geschlechte zur Besorgung zufällt, stützen konnte, so mußten von diesem Standpunkte aus die Verhältnisse bei den altamerikanischen Kulturvölkern eine gewisse Schwierigkeit bilden. Denn hier offenbart sich in der Tat eine Ackerbauform, die, insofern wenigstens, als sie ohne Pflug und Zugvieh bestand, als eine primitive gelten mußte. Anderseits aber lag die Tatsache, daß hier die Feldarbeit in ausgeprägter Weise Mannessache war, ebenso offen zutage.

Der fundamentale Gegensatz dieser Form des Betriebes zu dem der hauptsächlich im Amazonas- und Orinoco-Gebiet wohnenden, freimutterrechtlichen Völker der Kariben, der Arowaken und wohl auch der dazugehörigen Guarani-Tupi, die der durch die Frau geübte Hackbau vorzüglich kennzeichnet, ist von neuerlich an Ort und Stelle beobachtenden Forschern, wie K. Sapper und v. Buchwald in spontaner Weise zum Ausdruck gebracht worden. So schreibt K. Sapper, nachdem er im einzelnen dargelegt, wie der Bodenbau bei den eigentlich mittelamerikanischen Stämmen Sache des Mannes ist, wie folgt: „Wie erstaunte ich aber, als ich an der atlantischen Küste Mittel-Amerikas die ersten Kolonien von Kariben sah (jenes 1796 gewaltsam von St. Vincent nach Mittel-Amerika verpflanzten südamerikanischen Volkes) und bemerkte, daß hier ausschließlich Weiber auf den Feldern arbeiteten! Es zeigte sich also, daß der Feldbau bei den eigentlich mittelamerikanischen Stämmen Sache des Mannes, bei den Stämmen südamerikanischer Herkunft Sache der Frau ist — ein Gegensatz, der mir bis zum heutigen Tage noch nicht ganz erklärbar ist[3]." Während nun K. Sapper angesichts dieser Lage der Dinge geneigt ist, anzunehmen, daß in diesen Gegenden nicht die Frau, sondern der Mann den Feldbau erfunden habe[4], glaubt demgegenüber E. Hahn, daß wohl eher an einen Wechsel der Verhältnisse, d. h. an ein Übergehen der Feldarbeit von dem Weibe auf den Mann aus „religiösen Motiven" gedacht werden könne[5]. Wie bequem dieser Ausweg sein mag, so wenig vermag er uns zu befriedigen[6]. Im Gegenteil, wird auch hier wohl eine gründliche kulturhistorische Erforschung, wenn augenblicklich noch nicht, dann doch gewiß

[1] A. a. O., S. 18.

[2] A. a. O., S. 17.

[3] K. Sapper, „Der Feldbau der mittelamerikanischen Indianer", „Globus", 97, 1910, S. 8, 9. Vgl. O. v. Buchwald, „Primitiver Feldbau und Arbeitsteilung". „Globus", 98, 1910, S. 269–271.

[4] „Globus", 97, 1910, S. 9.

[5] E. Hahn, „Niederer Ackerbau oder Hackbau". „Globus", 97, 1910, S. 203.

[6] Vergleiche, wie auch Sapper für einen derartigen Übergang aus religiösen Anschauungen keine Anhaltspunkte aufzudecken vermag („Globus", 97, 1910, S. 346).

später einmal, Licht ins Dunkel bringen können. Ja, vom Standpunkte der historischen Ethnologie aus glauben wir jetzt bereits die Richtung aufweisen zu können, in der die Lösung des Problems zu suchen und wohl auch zu finden sein dürfte.

Zunächst ist schon zu unterstreichen, daß wir ja von altamerikanischen, speziell auch von den alten mittelamerikanischen Hochkulturen sprechen. Nun finden wir nirgendwo auf der Welt, von Vorder-Indien vielleicht abgesehen, Hochkulturen, deren Träger noch mutterrechtlich organisiert wären. Und das rührt daher, daß der Impuls zu hochkulturlicher Entwicklung stets auf die Einwirkung seitens vaterrechtlicher, besonders freivaterrechtlicher Völker zurückzuführen ist. Hiedurch ist das ursprünglich etwa vorhanden gewesene Mutterrecht samt den sozial-wirtschaftlichen Erscheinungen, die mit diesem verbunden zu sein pflegen, wieder aufgelöst. Der Auflösungsprozeß ging um so schneller und gründlicher vonstatten, je schwächer die mutterrechtliche Unterschicht vom Haus aus war.

Zur näheren Erklärung beziehe ich mich auf die Verhältnisse Süd-Amerikas, das neuerdings im kulturhistorischen Sinne von Graebner[1], Foy[2] und besonders von P. Schmidt[3] bearbeitet wurde. In bezug auf die südamerikanischen Hochkulturen nun treten alle diese Forscher für einen Zusammenhang mit dem ausgesprochen freivaterrechtlichen Polynesien bzw. Indonesien ein. Nach P. Schmidt's kulturhistorischer Analyse der andinischen Hochkulturen ergibt sich, daß dieselben sich im Grunde auf totemistisch-vaterrechtlicher und exogam-mutterrechtlicher Kultur aufbauen, und zwar müssen diese daselbst schon früh eine innige Verschmelzung miteinander eingegangen sein, wohl so ziemlich in der ganzen Ausdehnung des weiten Gebietes[4]. „Aber ihren letzten Aufstieg zur eigentlichen Hochkultur verdanken sie doch erst den Einwirkungen der beiden für Süd-Amerika jüngsten Kulturen, der polynesischen und der indonesischen, so daß als Ganzes genommen die andinischen Hochkulturen, ganz entsprechend der wirtschaftlichen Entwicklungsleiter, als jünger betrachtet werden müssen gegenüber den pflanzenbautreibenden Stämmen der Amazonas- und Orinoco-Ebene[5].“ Wir glauben, daß nach diesen Darlegungen der kulturhistorischen Verhältnisse der südamerikanischen Hochkulturvölker es keiner weiteren Erklärung mehr bedarf, warum auch dort, wie bekannt ist, der Ackerbau der Hauptsache nach in den Händen des Mannes und nicht in denen der Frau liegt[6].

---

[1] „Anthropos“, IV (1909), S. 1013 ff.: „Ethnologica“, II (1913), S. 43 ff.

[2] „Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum.“ 3. Auflage, Köln 1910, S. 149 ff.

[3] „Kulturkreise und Kulturschichten in Süd-Amerika.“ „Zeitschrift für Ethnologie“, 1913, S. 1014—1124.

[4] P. Schmidt, A. a. O., S. 1049 ff.

[5] A. a. O., S. 1107.

[6] Vergleiche, wie Graebner gelegentlich einer Charakterisierung der sozialwirtschaftlichen Verhältnisse der Polynesier sich über ihren Ackerbaubetrieb äußert: „— die Stellung der Frau ist im allgemeinen geachtet; nur auf einzelnen östlichen Gruppen standen sie so viel tiefer, daß sie nicht mit den Männern essen durften. Sie waren nicht, wie in den jüngeren melanesischen Kulturen, die Arbeitstiere; vielmehr fällt in Polynesien der schwerere Teil der Boden-

Aber, wenn wir so die südamerikanischen Verhältnisse herangezogen haben, um die mittelamerikanischen zu beleuchten, so wird man uns eventuell entgegenhalten wollen, daß eine kulturell-historische Beziehung zwischen Süd und Nord hier nichts weniger denn erwiesen gelten kann. Darauf möchten wir zunächst antworten, daß der Glaube an irgendwelchen Zusammenhang zwischen beiden Hochkulturkomplexen in neuerer Zeit eher zu- als abgenommen hat, daß speziell SELER, gewiß einer der kompetentesten unter den Amerikanisten der Gegenwart, obwohl er früher dem Gedanken eines Zusammenhanges recht ablehnend gegenüberstand, neuestens doch immer mehr mit wirklichen Zusammenhängen rechnet[1]. Soweit aber der Stand der Forschung heute zu schließen erlaubt, glauben wir nun keineswegs, daß in Mittel-Amerika eine genaue Kopie von der südamerikanischen Entwicklung vorliegt. Weder ist uns wahrscheinlich, daß die Grundschicht auch der mittelamerikanischen Hochkulturen eine Verbindung von totemistischer und exogam-mutterrechtlicher Kultur bildet, noch neigen wir der Ansicht zu, daß auch hier der Aufstieg zur Hochkultur polynesischem bzw. indonesischem Einfluß hauptsächlich zu danken sei. Aber woher der Antrieb zur hochkulturlichen Entwicklung daselbst immer gekommen sein mag, zweifelhaft kann nicht sein, daß er von vaterrechtlich organisierten Völkern ausgegangen sein muß, ganz gleich nun, ob diese von Haus aus vaterrechtlich oder es erst durch oben (S. 1016) schon gekennzeichnete Prozesse geworden waren. Man hat gerade von mittelamerikanischen Wirtschaftsverhältnissen ausgehend auf die chinesischen und japanischen hingewiesen, die in der Tat zahlreiche Parallelen mit jenen hervortreten lassen. So das Gartenartige in der Bodenbestellung, die künstlichen Bewässerungseinrichtungen, das Fehlen der Zugtiere, die mit exquisitester Sorgfalt geübte Düngung mit menschlichen Exkrementen u. a. m.[2].

---

bewirtschaftung den Männern zu." Hiezu die Anmerkung: „Selbst die Häuptlinge beteiligen sich an der Arbeit des Bodenbaues." „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", XI (1908), S. 24.

[1] Siehe E. SELER, Gesammelte Abhandlungen, „Zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde", V. Bd., Berlin 1915, S. 427, wo auf die große Ähnlichkeit des Stiles in Tiahuanaco und in Teotinacan (in der Nähe von Mexiko) hingewiesen wird. Man vergleiche hiermit W. LEHMANN („Zeitschrift für Ethnol.", XLVII [1915] S. 24), der von vielen Anzeichen für eine Beziehung von Mittel- und Süd-Amerika redet.

[2] Vergleiche M. STEFFEN, „Die Landwirtschaft bei den altamerikanischen Kulturvölkern", Leipzig 1883, wo S. 136 ff. die zwischen Amerika und China-Japan bestehenden Parallelen besonders herausgestellt werden. Von G. LIEBSCHER besitzen wir eine zusammenfassende Arbeit über „Japans landwirtschaftliche und allgemeinwirtschaftliche Verhältnisse" (Jena 1882), in der auch auf die wirtschaftsgeschichtliche Entwicklung des alten Japan eingegangen wird. Ähnlich handelt PLATH über „Die Landwirtschaft der Chinesen und Japanesen im Vergleiche zu der europäischen". I. Sitzungsbericht der königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-histor. Klasse, 1873, S. 753—842. — Bietet das mit so hervorragender Sorgfalt gepflegte Sammeln und Präparieren der menschlichen Exkremente zu Düngmitteln nicht auch eine überraschend einfache Erklärung für die bekannte Tatsache, daß diese Dinge im Vorstellungs- und Geistesleben der alten Mexikaner eine so hervorragende Rolle spielen? Die nähere Berücksichtigung dieser wirtschaftsgeschichtlichen Tatsache hätte wohl auch TH. PREUSS noch nützlich werden können. Der Abschnitt über den „Zauber der Defäkation", welchen er in seiner Artikelserie „Der Ursprung der Religion und Kunst" („Globus", 86, 1904, S. 321 ff.) publiziert, hätte dann wohl etwas weniger ausführlich ausfallen brauchen! Jedenfalls aber hätte jene wirtschaftsgeschichtliche Tatsache schon ausreichend zu zeigen vermocht, daß in den alten Mexikanern alles andere eher

Doch das sind spätere Sorgen; wir wollten hier nicht mehr als die Richtung weisen, in der die Lösung für die Tatsache, daß in den altamerikanischen Hochkulturen und speziell in denen Mittel-Amerikas die Feldarbeit Mannessache ist, zu suchen und zu finden sein dürfte.

Es ist wohl kaum nötig, noch besonders darauf aufmerksam zu machen, wie auch obiges Beispiel die von uns schon wiederholt beanstandete Einseitigkeit der neueren ethnologischen Wirtschaftsforschung und infolgedessen die unbedingte Notwendigkeit ihrer kulturhistorischen Vertiefung dartut.

An anderer Stelle (oben S. 971 ff.) setzten wir schon auseinander, wie die speziellere Pflege der Wirtschaftsgeschichte in Deutschland in Zusammenhang steht mit dem einzigartigen Aufblühen, das daselbst die Geschichtswissenschaften überhaupt im Laufe des verflossenen Jahrhunderts entfalten konnten. Dabei erwähnten wir ferner, von welch ausschlaggebender Bedeutung in letzterer Hinsicht der Umstand werden mußte, daß die in Deutschland heimische philologisch-kritische Methode gerade hier auch auf die Probleme der Geschichte übertragen wurde. Wie wenig das anderwärts der Fall gewesen, lesen wir bei Fueter. Er schreibt: „In England ist sie (die philologisch-kritische Methode) erst in jüngster Zeit vollständig rezipiert worden, und in Frankreich haben sie noch Forscher wie Taine und Fustel de Coulanges so gut wie ganz ignoriert[1]."

Mit Fueter stimmt G. Brodnitz[2] gut überein. Nach ihm betätigt sich Nord-Amerika erst seit wenigen Jahren auf dem Gebiete der Wirtschaftsgeschichte[3]. Etwas früher (Ashley, 1894) setzte eine derartige Bewegung in England ein, die L. L. Price, 1908, bereits als wohlbegründet bezeichnen konnte[4]. In Frankreich erkannte man neuerdings, daß man auf dem Gebiete des Rechtes und der Wirtschaft wohl eine „Histoire des doctrines", aber keine „Histoire des faits" besaß[5].

Es kann nicht wunderbar erscheinen, wenn wir feststellen, daß in den drei genannten Ländern die ethnologische Wirtschaftsforschung der allgemeinen Wirtschaftsgeschichte parallel geht. Es fehlen bei den Ausländern ziemlich allgemein die speziellen Bearbeitungen ethnologischer Wirtschaftsverhältnisse, an denen demgegenüber die deutsche Ethnologie relativ reich ist. Die Stellungnahme der ausländischen Forscher den in Frage stehenden Problemen gegenüber erhellt nun ganz gut aus einer Reihe von Rezensionen, die von diesen bei Gelegenheit zu den eben genannten Spezialarbeiten von deutscher Seite

---

als primitive Menschen zu erblicken sind. Es ist aber das gewiß von einigem Belang, wenn man beabsichtigt, die Ursprünge, von welchen Kulturerscheinungen auch immer, herauszuarbeiten.

[1] Ed. Fueter, „Geschichte der neueren Historiographie". München-Berlin 1911, S. 464. Vergleiche oben (S. 971), wo Fueter jene tadelt, die nun in unhistorischer Übertreibung glauben machen wollen, daß Deutschland auch in früheren Epochen den Vorrang auf dem Gebiete der Geschichtschreibung inne gehabt habe, eine Behauptung, die der Wahrheit nichts weniger als entsprechend sei.

[2] „Die Zukunft der Wirtschaftsgeschichte." „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik." III. F., 40. Bd., S. 145—161.

[3] A. a. O., S. 148 f.

[4] A. a. O., S. 152.

[5] A. a. O., S. 155.

geschrieben worden sind. Bezeichnenderweise wird nun in diesen Besprechungen durchgehends an dem Kern der Sache vorbeigeredet und gegebenenfalls nur auf Dinge mehr nebensächlicher Natur eingegangen. Einen derartigen Charakter tragen beispielsweise mehr oder weniger folgende Besprechungen zur Schau. DURKHEIM[1] zu E. GROSSE's „Die Formen der Familie" (1896) und zu E. GROSSE's „Die Anfänge der Kunst" (1894)[2], L. LALOY[3] zu E. GROSSE's „Formen der Familie" und CAPUS[4] zu E. HAHN's „Demeter und Baubo". Ähnlich gelangt auch TYLOR[5] in seiner Besprechung von E. GROSSE's „Die Formen der Familie" nicht zu einer entsprechenden Würdigung der aufgeworfenen Probleme.

Erst innerhalb der letzten Jahrzehnte ist die Sache hier anders geworden. Seitdem nämlich sind im Ausland verschiedentlich Stimmen laut geworden, in denen die Überraschung unverhohlen zum Ausdruck kommt über die intensive Pflege, welche die ethnologische Wirtschaftsforschung seit längerem in Deutschland gefunden, und die dabei mit anerkennenswerter Offenheit auf die eigene diesbezügliche Rückständigkeit hinweisen.

Das Gesagte gilt besonders von einer Rezension zu E. HAHN's „Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit" (1908)[6]. Zum Beweis dafür, daß die englischen Beobachter den ökonomischen Verhältnissen der Primitiven nicht das entsprechende Interesse entgegenbringen, kann der Rezensent hinweisen auf „the noteworthy absence of data on primitive economics in the average English work on races in the lower stages of culture; ...". Naturgemäß habe diese Vernachlässigung die weitere Folge, daß die englischen Anthropologen „equally behindhand" seien. Wenn er aber im Anschluß daran sagt: „The economic history of the world has yet to be written, and such contributions as are made to the study by primitive races or conditions are mainly due to Germany and France", so ist das Letztgesagte im Sinne unserer obigen Darlegungen zu korrigieren. Dazu ist auf eine jüngere Äußerung VAN GENNEP's zu verweisen, der E. HAHN[7] zufolge „noch ganz kürzlich klagen konnte", daß „die rein philosophisch ausgesponnenen Schemata AUGUSTE COMTE's immer noch die ganze Ethnologie verknöchern". Wir erwähnen, daß VAN GENNEP[8] früher schon einmal gelegentlich einer Besprechung von F. GOLDSTEIN's „Die soziale Dreistufenlehre" („Zeitschrift für Sozialwissenschaft", X [1907], S. 587—597, 661—670) geschrieben hatte: „L'intérêt que portent de plus en plus les économistes allemands à l'ethnographie est un symptôme intéressant à signaler."

c) Ihre Behandlung vorzüglich bei Nationalökonomen und Historikern.

Wir haben oben (S. 975ff.) schon darzulegen versucht, was seit den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts Nationalökonomie und ethnologische Wirtschaftsforschung mit einander zu tun haben. Was dort in zusammenfassen-

[1] L'année sociologique, I (1898), S. 319—326.
[2] A. a. O., S. 326—338.
[3] „L'Anthropologie", VIII (1897), S. 86f.
[4] A. a. O., S. 87f.
[5] „Nature, a weekly illustrated Journal of Science", London, LV (1897), S. 51.
[6] „Man", VIII (1908), Nr. 95. Die Besprechung ist unterzeichnet von N. W. T[HOMAS?].
[7] „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", N. F. III (1912), S. 582.
[8] „Revue des études ethnographiques et sociologiques", I (1908), S. 119.

der Weise gesagt wurde, soll im folgenden durch die konkreten Tatsachen im einzelnen näher beleuchtet werden.

Schon die alte historische Schule in der Nationalökonomie hatte, wie wir oben sahen, mehr oder weniger die ethnologischen Verhältnisse in ihre Betrachtung mit einbezogen. Von besonderer Bedeutung war ihr methodologischer Standpunkt gewesen. Wenn dann aber bald nach der Wende der neunziger Jahre diese Hereinbeziehung ungleich umfassender und systematischer wird, so hängt das gewiß im besonderen mit dem neuerlichen Aufschwung zusammen, den die gesamte Völkerkunde um die gleiche Zeit zu nehmen begann. Wir erinnern daran, daß die Versuche, die Geschichte auf dem Boden völkerkundlichen Materials neu auszubauen (Lamprecht, Breysig), um dieselbe Zeit ans Licht zu treten beginnen.

Eine der ersten und besten Arbeiten, in der von nationalökonomischer Seite in eingehender Weise auf die ethnologischen Verhältnisse eingegangen wird, ist L. Brentano's Abhandlung, die den bezeichnenden Titel trägt: „Die Volkswirtschaft und ihre konkreten Grundbedingungen[1]." So hat er so früh und so bestimmt, wie wohl sonst kaum einer, die wirtschaftliche Ursache des Mutterrechtes vertreten. Freilich hatte er u. a. schon Bachofen und Lippert zu Vorgängern gehabt. Aber, wo diese erst allgemein geredet, da geht er schon ins konkrete Einzelne ein. In einem Punkte nur stimmt er ganz mit ihnen überein, in der Annahme von urzeitlicher Promiskuität der Geschlechter und des gleich daran sich anschließenden Mutterrechtes. Wie ohne weiteres ersichtlich ist, besteht die Mutterrechtstheorie, so gefaßt, aus zwei Teilen. Erstens behauptet sie die Urzeitlichkeit des Mutterrechtes und zweitens den wirtschaftlichen Grund dieser Erscheinung. Nur die letztere Behauptung ist richtig, die erstere keineswegs. Schon Starcke und Westermarck zeigten ein urzeitliches Vaterrecht auf, und die Mutterrechtstheorie geriet infolge heftiger Schläge von den verschiedensten Seiten her in ziemlichen Mißkredit. Daher erklärt sich wohl auch zum Teil die an und für sich auffallende Tatsache, daß auch der zweite Teil der These, die wirtschaftliche Ursache des Mutterrechtes, so lange die gebührende Aufmerksamkeit nicht gefunden hat. Beide Teile der These waren in Acht und Bann getan, obschon nur einer es verdiente.

Brentano geht von der bekannten Untersuchung Tylor's[2] aus, die sich mit der Übersiedlung des Mannes in die Wohnung der Frau beschäftigt, eine Übersiedlung, die tatsächlich für gewöhnlich mit mutterrechtlichen Einrichtungen sich vereint findet. Und das Entstehen des Mutterrechtes leitet Brentano dann her aus den Wirtschaftsverhältnissen; die Frau ist bei den Völkern, die ohne die Zwischenstufe des Nomadentums zum Ackerbau übergingen, wie Irokesen, Malaien usw., als Feldbestellerin die Begründerin der Seßhaftigkeit und damit zum festen Mittelpunkt des wirtschaftlichen Betriebes erhoben[3].

---

[1] „Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte", I (1893), S. 77—148.

[2] „Journal of the Anthropol. Institut of Gr. Brit. and Irel.", XVIII (1889), S. 245—269. Siehe besonders S. 258.

[3] Brentano, a. a. O., S. 140ff.

Dabei statuiert BRENTANO das Mutterrecht, wie schon gesagt, als urzeitliche Einrichtung und läßt es durch den primitiven Ackerbau der Frau nicht entstehen, sondern nur verstärkt werden.

An die Stelle dieses Mutterrechtes trat dann, wenn infolge mangelnder Nahrung Wanderungen nötig wurden, und der „Schwerpunkt in der Fürsorge für den Unterhalt der Familie von den Weibern auf die Männer verschoben" wurde, das Vaterrecht[1]. Anders war die Sache bei den Völkern, die von der rein okkupatorischen Stufe (Jagd, Fischfang) zur Viehzucht übergingen. Die Besorgung der Herde ist Sache des Mannes. Darin liegt der Grund für die baldige Entwicklung des Vaterrechtes bei den Nomadenvölkern, wo denn auch nur noch spärliche Reste vom urzeitlichen Mutterrecht übrig sind, die dann bei höherer Kulturentwicklung gänzlich verschwinden[2]. Wenn zum Ackerbau übergegangene Viehzüchter doch das Mutterrecht später deshalb nicht mehr anzunehmen pflegen, so ist das auf die schon feste Einwurzelung des Vaterrechtes zurückzuführen und zudem auf die bekannte andere Eigenart dieses (höheren) Ackerbaues, die darin liegt, daß der Hauptteil der Arbeit nicht dem Weibe, sondern dem Manne zufällt, also auch jeder Grund für ein Aufkommen des Mutterrechtes mangelt[3].

Wie unter anderen besonders GROSSE und HILDEBRANDT dazu mitgewirkt, das urzeitliche Vaterrecht aufzuzeigen, haben wir oben (S. 998, 1007) schon erörtert. Daß das Mutterrecht dann ferner nie eine allgemeine Erscheinung in der Menschheitsentwicklung war, sondern gewissermaßen nur eine Episode in derselben bildete, das zuerst auf kulturhistorischem Wege aufgedeckt zu haben, ist speziell GRAEBNER's Verdienst. Daß ferner die großen Familien der Nomadenvölker von Haus aus nie durch die Stadien des Totemismus oder des Mutterrechtes hindurch gingen, und daß, wo sie derartige Erscheinungen aufweisen, diese auf sekundärem Einfluß beruhen, glaubt neuestens P. SCHMIDT (vgl. oben S. 987 ff.) nachgewiesen zu haben. Die soziologische Entwicklung der Nomaden und der Höheren Ackerbauer, für die BRENTANO so gezwungene Deutungen bereit hat, läßt demnach viel einfachere und natürlichere Erklärungen zu.

Im übrigen aber erkennen wir es gerne an, daß BRENTANO's Abhandlung eine verhältnismäßig gute Kenntnis soziologisch-wirtschaftlicher Verhältnisse verrät, und recht vorteilhaft absticht von den diesbezüglichen Arbeiten mancher zeitgenössischen Ethnologen.

„Im Jahre 1893 veröffentlichte K. BÜCHER eine Sammlung von sechs Vorträgen unter dem Titel ‚Die Entstehung der Volkswirtschaft'[4], ein Buch, welches ohne Zweifel einen Markstein in der neueren wirtschaftsgeschichtlichen Literatur bildet". Mit diesen Worten bringt kein geringerer als G. v. BELOW[5] das Maß von Bedeutung und Einfluß zum Ausdruck, welches

---

[1] A. a. O., S. 141.

[2] A. a. O., S. 142.

[3] A. a. O., S. 145.

[4] K. BÜCHER, „Die Entstehung der Volkswirtschaft" (1. Aufl. 1893), 9. Aufl., 1913, Tübingen.

[5] „Über Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker", mit besonderer Rücksicht auf die Stadtwirtschaft des deutschen Mittelalters. „Histor. Zeitschrift", LXXXVI (1901), S. 1—77.

Bücher auf dem Gebiete der Wirtschaftsforschung in den letzten Jahrzehnten gewonnen hat. Unter den Vorzügen Bücher's hebt G. von Below dann die bekannte klare und einfache, sehr durchsichtige und leicht verständliche Darstellung hervor. Er sieht sich aber genötigt, gleich hinzuzufügen: „Seine Sätze erscheinen so natürlich, daß sie wohl eben deshalb manchen nicht imponiert haben[1].“ Weitere große Vorzüge lägen in der „Verbindung der nationalökonomischen mit der technologischen Forschung[2]“ und in einer „höchst ausgiebigen Berücksichtigung der Völkerkunde“. Diese letztere datiert von dem Jahre 1898 bzw. 1897 her. Wie auch G. v. Below schon bemerkt[3], war die 1898 in der zweiten Auflage erschienene „Entstehung der Volkswirtschaft“ u. a. um den Vortrag „Der wirtschaftliche Urzustand“ erweitert. Im gleichen Jahre veröffentlichte Bücher einen 1897 in der Gehe-Stiftung zu Dresden gehaltenen Vortrag „Die Wirtschaft der Naturvölker“, der in den späteren Auflagen seines Hauptwerkes sich an zweiter Stelle findet. Dabei finde man gegenüber der vasten Belesenheit Roscher's, der im übrigen ja auch schon, wie „die ganze historische Schule der Nationalökonomie“, sein „Augenmerk auf die verschiedensten Seiten und Arten des Völkerlebens gerichtet“ hatte, bei Bücher „scharfe Unterscheidungen und feinsinnige Verwertungen der völkerkundlichen Tatsachen[4]“. Da dieses in der Tat der Fall ist, und wir dazu Bücher's Bedeutung für die vergleichende Wirtschaftsforschung zusammenfassend nicht besser zum Ausdruck zu bringen vermögen, als daß wir ihn den „Morgan“ derselben nennen, so versteht sich von selbst, daß wir hier etwas näher auf seine Arbeiten eingehen müssen. Um für eine eingehende Kritik, die uns bei Bücher, um es gleich von vorneherein zu bemerken, durchaus nötig erscheint, erst freie und reine Bahn zu schaffen, versuchen wir zunächst, seine Ausführungen über die primitiven Wirtschaftsverhältnisse in möglichster Kürze wiederzugeben.

Was er mit den beiden Vorträgen im Auge hat, sagt er selber, sie „sind gleichsam die beiden Vorhallen einer vergleichenden Wirtschaftsgeschichte[5]“. Sein Standpunkt, von welchem aus er dieser Wirtschaftsgeschichte beizukommen sucht, wird in folgender Weise gekennzeichnet: „Sämtliche Vorträge beherrscht eine einheitliche Auffassung vom gesetzmäßigen Verlaufe der wirtschaftsgeschichtlichen Entwicklung und eine gleichartige methodische Behandlung des Tatsachenmaterials[6].“ Und ferner schreibt er an anderer Stelle, nachdem er gesagt, daß es für ihn eine dankbare, wenn auch eine mühsame Aufgabe gewesen, „einmal das Wenige zu sammeln, was wir von der Wirtschaft der Naturvölker wissen, ...“[7] „Es ging hier, wie es so oft in der Völkerkunde geht: je weiter man rückwärts gegen die ersten Anfänge der Kultur hin vordringt, um so gleichartiger werden die Existenzbedingungen, um so übereinstimmender

[1] A. a. O., S. 10.
[2] G. von Below verweist hier auf Bücher's „Arbeit und Rhythmus“, 2. Aufl., Leipzig 1899.
[3] A. a. O., S. 11 ff.
[4] A. a. O., S. 12.
[5] „Die Wirtschaft der Naturvölker“, 1898, S. 3.
[6] „Die Entstehung der Volkswirtschaft.“ 9. Aufl. (1913). S. III.
[7] „Die Wirtschaft der Naturvölker“, S. 6.

die sozialen Erscheinungen. Hat man einmal das Wesen dieser Erscheinungen erkannt, so gelingt es meist nicht allzu schwer, dieselben auch noch in dem Leben der höher entwickelten Rassen aufzufinden und in ihren mannigfachen Abwandlungen zu verfolgen. Daraus entspringt wieder für die Forschung der große Vorteil, ganze Entwicklungsreihen aufstellen zu können, in denen die für sich allein oft unverständlichen und unbegreiflichen Einrichtungen der „Wilden" als die untersten Stufen einer Leiter erscheinen, auf der die Menschheit langsam im Laufe der Jahrhunderte emporgestiegen ist zu höheren Formen des Daseins[1]."

Wie Bücher in seinem ersten Vortrag „Der wirtschaftliche Urzustand" einerseits betont, daß gegenwärtig das Suchen nach gänzlich Kulturlosen vollständig erfolglos ist, anderseits aber einen kultur- und wirtschaftslosen Urzustand, das Stadium der individuellen Nahrungssuche, doch statuieren zu können vermeint, das haben wir zu Anfang unserer Studie bei Erörterung des Begriffes „Wirtschaft" bereits darlegen können[2]. Wir wiederholen das nicht, sondern fügen hier nur noch einiges an von dem, was er über die Niederen Jäger, die noch heute das Stadium der individuellen Nahrungssuche ziemlich rein repräsentieren, zu sagen weiß. Es zählen nach ihm zu diesen Völkern neben den Waldindianern Brasiliens, die Buschmänner in Süd-Afrika, die Batua im Kongobecken, die Wedda auf Ceylon, die Kubu auf Sumatra, die Mincopie auf den Andamanen, die Aëta auf den Philippinen, die Australier des Festlandes, die jetzt ausgestorbenen Tasmanier, die Feuerländer[3]. Nun wird im folgenden manches über „Entstehung und Fortbildung von Gesittungsanfängen unter den Naturvölkern" gesagt, das nicht allein, wie Bücher bemerkt, den oben genannten Völkern entnommen ist, sondern es sind auch bereits fortgeschrittenere herangezogen. Die Kluft zwischen den verschiedenen Gruppen kann eventuell Jahrtausende betragen. „Aber das gerade spricht, wie mir scheint, für die Dauerhaftigkeit der psychischen Bedingungen, unter denen die Bedürfnisbefriedigung der kulturlosen Menschen sich vollzieht, und wir sind zweifellos berechtigt, den ganzen hiebei heraustretenden Vorstellungskreis auf einen Zustand zurückzuführen, der ungezählte Jahrtausende hindurch, bevor sich Stämme und Völker bilden konnten, die Menschheit beherrscht haben muß[4]." Also die Züge des wenig anmutenden Bildes müssen am Anfang allgemein gewesen sein, während sich bei fortschreitender Entwicklung nur einzelne reliktenhaft (als survivals) erhielten. Das Bild, das Bücher dann auf S. 14ff. entwirft, hat in der Tat wenig Erhebendes. „Dasselbe also, was das Tier treibt, die Erhaltung des Daseins, ist auch der maßgebende instinktive Antrieb des Naturmenschen. Dieser Trieb beschränkt sich räumlich auf das einzelne Individuum, zeitlich auf den Augenblick der Bedürfnisempfindung. Mit anderen Worten: der ‚Wilde' denkt nur an sich, und er denkt nur an die Gegenwart. Was darüber hinaus liegt, ist seinem Geistesleben so gut wie verschlossen[5]." Die „Wilden" werden dann bei Bücher

[1] A. a. O., S. 6, 7.
[2] Vgl. oben S. 612ff.
[3] „Entstehung der Volkswirtschaft", S. 7.
[4] A. a. O., S. 25, 26.
[5] A. a. O., S. 14, 15.

weiter gekennzeichnet als erfüllt von „Egoismus", „Herzenshärtigkeit[1]", die sich unter anderem auch äußern „in der außerordentlich verbreiteten Sitte der Kindestötung, die nur selten einmal bei einem Stamme ganz fehlt". Die Mutterliebe mangelt[2], Kranke und Alte werden grausam ausgesetzt oder selbst getötet, der Kannibalismus[3] ist überhaupt vielfach in Schwung, sie sind sorglos[4] und träg[5], kennen keine Voraussicht und haben keine Wertvorstellungen[6]. Ein solcher Zustand bedeutet schließlich geradezu das Gegenteil von Wirtschaft. „Denn Wirtschaft ist immer eine durch Güterausstattung vermittelte menschliche Gemeinschaft; Wirtschaft ist ein Zuratehalten, ein Sorgen nicht bloß für den Augenblick, sondern auch für die Zukunft, sparsame Zeiteinteilung, zweckmäßige Zeitordnung; Wirtschaft bedeutet Arbeit, Wertung der Dinge, Regelung ihres Verbrauches, Vermögensansammlung, Übertragung der Kulturerrungenschaften von Geschlecht zu Geschlecht. Und alles das mußten wir vielfach schon bei höherstehenden Kulturvölkern vermissen; bei den niederen Rassen treten uns kaum schwache Anfänge entgegen[7]." Hierauf erfolgt dann BÜCHER's Statuierung der Stufe der individuellen Nahrungssuche in dem oben (S. 612ff.) schon angeführten Sinne. Ebenfalls erwähnten wir bereits (oben S. 615), wie die individuelle Nahrungssuche sich nach BÜCHER zur Wirtschaft entwickelt hat. „Unter diesen Umständen müssen wir darauf verzichten, einen bestimmten Punkt anzugeben, an dem die individuelle Nahrungssuche aufhört und die Wirtschaft anfängt. In der Kulturgeschichte der Menschheit gibt es keine Wendepunkte; alles wächst und verwest hier wie die Pflanze[8]..." „Wir würden also da die Tatsache des Wirtschaftens als gegeben anzunehmen haben, wo wir zusammenhausende Gemeinschaften finden, welche in Beschaffung und Verwendung der ihren Zwecken dienenden Dinge nach dem ökonomischen Prinzip verfahren[9]." Darauf sucht BÜCHER durch eine Reihe von Beispielen das Individualwirtschaftliche bei primitiven Völkern zu illustrieren[10]. Alles in allem genommen, hebt er nochmals hervor, daß es somit berechtigt sei, „auf eine durch Jahrtausende von allen diesen Völkern geübte individuelle Nahrungssuche[11]" zu schließen. „Dieses (vergleichende und rückschließende) Verfahren ist in der Nationalökonomie wie in allen Wissenschaften vom gesellschaftlichen Menschen vollkommen gerechtfertigt[12], vor-

[1] A. a. O., S. 15.
[2] A. a. O., S. 16.
[3] S. 17.
[4] S. 18.
[5] S. 20.
[6] S. 22.
[7] A. a. O., S. 26. Die Notwendigkeit, vorwirtschaftliche Zustände wenigstens zu erschließen, betont BÜCHER auch in einer neueren Arbeit („Grundriß der Sozialökonomik", I. Abt.: Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft, bearbeitet von K. BÜCHER, J. SCHUMPETER, FR. FRH. V. WIESE. I. Volkswirtschaftliche Entwicklungsstufen [K. BÜCHER], S. 1—18).
[8] A. a. O., S. 30.
[9] A. a. O., S. 30. Vgl. oben S. 615.
[10] A. a. O., S. 31 ff.
[11] A. a. O., S. 38.
[12] Hiezu setzt BÜCHER die Anmerkung: „L. WODON, ‚Sur quelques erreurs de méthode dans l'étude de l'homme primitif', Bruxelles 1906, bestreitet dies freilich und verlangt Anwendung

ausgesetzt, daß es damit gelingt, aus der ungeheuren Masse disparater Einzeltatsachen, welche die Ethnologie wie eine große Rumpelkammer anfüllen, wieder eine größere Zahl unter einen gemeinsamen Hauptnenner zu bringen und auf einfache Weise zu erklären. Für die Nationalökonomie insonderheit kann auf diesem Wege noch der nicht zu verachtende Vorteil erzielt werden, daß die Spielpuppe des frei erfundenen, vom Kulturmenschen abstrahierten Wilden vom Schauplatze verschwindet und durch Gestalten ersetzt wird, die der Wirklichkeit entnommen sind, mag auch immer noch die Beobachtung, welche sie uns vermittelt hat, an Genauigkeit zu wünschen übrig lassen[1]."

Der zweite Vortrag Bücher's, „Die Wirtschaft der Naturvölker[2]", läßt zunächst eine Reihe von Anlehnungen an Hahn's Theorien hervortreten. So in bezug auf den Kampf gegen die Dreistufenlehre[3], ferner in bezug auf die Hahn'sche Nomadentheorie[4] und dessen Hackbau[5]. Bemerkenswert ist dann folgende Begrenzung des Untersuchungsfeldes, die Bücher vornimmt: „Da nun die als typisch geltenden Beispiele von Jäger-, Fischer- und Nomadenvölkern sich nur unter ganz besonderen geographischen und klimatischen Verhältnissen finden, die eine andere Art des Nahrungserwerbes kaum zulassen (die Jäger und die Fischer im äußersten Norden, die Nomaden in den Steppen- und Wüstengebieten der alten Welt), so dürfte es geraten sein, von ihnen in unserer weiteren Betrachtung ganz abzusehen und unser Untersuchungsfeld zu beschränken auf die zwischen den Wendekreisen liegenden Gebiete Amerikas, Afrikas, Australiens, des malaiischen Archipels, Melanesiens und Polynesiens. Das ist immer noch ein ungeheures Gebiet, innerhalb dessen die Verschiedenheit der Naturbedingungen noch Besonderheiten genug im materiellen Dasein der Menschen hervorbringt[6]." Seine Ernährung findet der Naturmensch jener Breiten im wesentlichen in der Pflanzenkost[7], und die Form seines Ackerbaues ist der Hackbau[8]. Der letztere wird im einzelnen geschildert, das gleiche geschieht in bezug auf die Jagd[9], den Fischfang[10] usw. Endlich am Schlusse dieses zweiten Vortrages unsere noch immer geringe Kenntnis gerade von der Wirtschaft der Naturvölker hervorhebend, tadelt er namentlich die Forschungsreisenden, daß sie diesen Dingen so wenig Aufmerksamkeit gewidmet. „Über der Beobachtung von Kult, Götterglauben, Ehegewohnheiten, Schmuck, Kunst, Technik haben sie das Nächstliegende oft übersehen, und in den geschwätzigen Registern der ethnographischen Sammelwerke hat das Stichwort ‚Wirtschaft'

---

der ‚psychologischen' Methode. Schade, daß er für diese Entdeckung um 150 Jahre zu spät geboren ist."

[1] A. a. O., S. 38.
[2] A. a. O., S. 41 ff.
[3] A. a. O., S. 42.
[4] A. a. O., S. 43.
[5] A. a. O., S. 46 ff.
[6] A. a. O., S. 43, 44.
[7] A. a. O., S. 44.
[8] A. a. O., S. 46 ff.
[9] A. a. O., S. 49 f.
[10] A. a. O., S. 50 f.

ebensowenig eine Stelle gefunden, wie in denjenigen der zahlreichen Untersuchungen über die Familienverfassung das Wort ‚Haushaltung'[1]."

Aus dem dritten Vortrage „Die Entstehung der Volkswirtschaft[2]" heben wir noch einiges hervor, das Bücher's methodologischen Standpunkt beleuchten hilft. Bezugnehmend auf die Entwicklungsstufen, Wirtschaftsstufen, sagt er, daß deren Aufstellung zu den unentbehrlichen methodischen Hilfsmitteln[3] gehört. „Ja sie ist der einzige Weg, auf dem die Wirtschaftstheorie die Forschungsergebnisse der Wirtschaftsgeschichte sich dienstbar machen kann. Aber jene Entwicklungsstufen sind nicht zu verwechseln mit den Zeitepochen, nach denen der Historiker seinen Stoff abteilt. Der Historiker darf in einem ‚Zeitalter' nichts zu erzählen vergessen, was sich in ihm Wichtiges ereignet hat, während die Stufen des Theoretikers nur das Normale zu bezeichnen brauchen, das Zufällige aber getrost außer acht lassen dürfen. Bei der langsamen, meist über Jahrhunderte sich erstreckenden Umbildung, welcher alle wirtschaftlichen Erscheinungen und Einrichtungen unterliegen, kann es nicht fehlen, daß die Entwicklung an der einen Stelle rasch vorauseilt, an der anderen träge zurück bleibt, und gerade solche anormale Erscheinungen können dem Historiker besonders wichtig vorkommen. Für den Theoretiker aber kann es nur darauf ankommen, die Gesamtentwicklung in ihren Hauptphasen zu erfassen, während die sogenannten Übergangsperioden, in welchen alle Erscheinungen sich im Flusse befinden, unberücksichtigt bleiben müssen. Nur so ist es möglich, die durchgehenden Züge oder, sagen wir kühn: ‚die Gesetze der Entwicklung zu finden'[4]."

Wenn wir im vorhergehenden Bücher's Darlegungen eine so weitgehende Berücksichtigung haben zuteil werden lassen, so geschah das mit Absicht; es lag uns daran, ein möglichst adäquates Bild von seiner Auffassungs- und Arbeitsweise zu geben. Denn es ist uns in der Tat ein anderweitiges Beispiel nicht bekannt, wo einerseits mit so viel Geist und anderseits mit solch rücksichtsloser Konsequenz die ethnologische Wirtschaft nach psychologisch-evolutionistischer Methode behandelt wäre. Nunmehr zur Kritik übergehend, bemerken wir, daß wir auf diejenigen Punkte, die uns bereits bei anderen Autoren näher beschäftigt haben, hier nicht näher mehr eingehen.

Zunächst nun ist bei Bücher besonders anzuerkennen, daß er gut empfunden, wie auf dem Gebiete der Ethnologie alles andere eher als geordnete Zustände herrschten. Redeweisen, wie die Bezeichnung der Ethnologie als „große Rumpelkammer", oder Ausdrücke, wie „geschwätzige Register der ethnographischen Sammelwerke", schießen gewiß schon um ein Beträchtliches über das Ziel hinaus. Mit starker Hand hat nun Bücher selber die rechte Ordnung herbeizuführen versucht. Daß aber dieser Versuch der Hauptsache nach einem Gewaltakte gleichkommt, denken wir im folgenden zu zeigen.

Schon G. v. Below, der, soweit wir sehen, Bücher's bedeutendster Kritiker ist, hat einmal hervorgehoben, „daß er [Bücher] an eine geradlinige

[1] A. a. O., S. 82.
[2] A. a. O., S. 85 ff.
[3] A. a. O., S. 87.
[4] A. a. O., S. 87, 88.

Entwicklung glaubt und die einzelnen historischen Erscheinungen nach Möglichkeit in sein Entwicklungsschema hineinpreßt. Obwohl er sonst gegen die Irrgänge des evolutionistischen Fanatismus keineswegs blind ist, steht er doch unter dem faszinierenden Bann seiner speziellen Theorie der Wirtschaftsstufen[1]". Wir fügen hinzu: daß er an eine geradlinige Entwicklung der wirtschaftsgeschichtlichen Tatsachen glauben kann, geht auf seine Voraussetzung von ihrer streng gesetzmäßigen evolutiven Entwicklung zurück. Nur die Richtigkeit dieser Voraussetzung würde BÜCHER's Verfahren rechtfertigen können. Daß dieselbe aber nicht stimmt, das läßt die völkerkundliche Wirklichkeit, besonders insofern diese von kulturhistorischer Seite neuerdings erarbeitet worden ist, mehr wie zur Genüge zutage treten. In dieser Hinsicht, glauben wir, macht auch G. v. BELOW an BÜCHER wohl eine zu weitgehende Konzession, wenn er es gewissermaßen hingehen läßt, daß BÜCHER an eine gesetzmäßige Entwicklung glaubt, dabei anerkennend, daß er nicht die Geltung von Gesetzen für die allgemeine Geschichte behaupte, sondern sich damit begnüge, sie für einen Teil derselben aufzusuchen[2]. Diese Konzession scheint uns von Inkonsequenz nicht völlig frei zu sein. Daß das menschliche Wirtschaften als solches zum kulturellen Geschehen gehört, dürfte kaum bestritten werden. Wenn aber das, dann ist es Mangel an Konsequenz, in dem einen Falle die gesetzmäßige Entwicklung gelten zu lassen, in dem anderen aber nicht. Sondern beide Tatsachengruppen gehören dann in eine und dieselbe Kategorie. Wir wissen nun gut, daß G. v. BELOW an eine gesetzmäßige Entwicklung auf wirtschaftsgeschichtlichem Gebiete nicht glaubt, und das ist unseres Erachtens allein konsequent. Bei BÜCHER liegt die gezeichnete Inkonsequenz vor, und G. v. BELOW hätte sie auch von seinem Standpunkte aus als solche kennzeichnen müssen. In ähnlicher Weise sehen wir uns zu einem Vorbehalt genötigt, wenn G. v. BELOW glaubt, daß man die isolierte Betrachtung der Wirtschaftsgeschichte, wie BÜCHER sie übt, nicht tadeln dürfe[3]. Hinsichtlich der ethnologischen Wirtschaftsformen geht das heute nämlich nicht mehr an, nachdem sich herausgestellt, daß die Wirtschaftsform allein keine eindeutige Auskunft gibt über die historische Stellung der Völker. Wie wir sehen werden, brauchen wir daher, um getreue Wirtschaftsgeschichte zu treiben, mehr oder weniger die Berücksichtigung der Gesamtkultur.

Mit der im obigen gekennzeichneten prinzipiellen Stellungnahme BÜCHER's hängt es auch zusammen, daß er die gesamte Welt der Naturvölker als eine im wesentlichen homogene Masse betrachtet. Ein Verfahren, das schon E. GROSSE in einer Besprechung von BÜCHER's „Arbeit und Rhythmus" getadelt hat[4]. In der genannten Arbeit führt bekanntlich BÜCHER als Quelle des Rhythmus und der Poesie die regelmäßigen Arbeitsbewegungen auf. Demgegenüber macht E. GROSSE gewiß mit vollem Recht darauf aufmerksam, daß hier doch sicher

[1] G. v. BELOW, „Über Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker, mit besonderer Rücksicht auf die Stadtwirtschaft des deutschen Mittelalters". „Historische Zeitschrift", Bd. 86 (1901), S. 30.

[2] G. v. BELOW, a. a. O., S. 22.

[3] A. a. O., S. 22.

[4] Siehe „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", III (1900), S. 312.

nicht der alleinige Ursprung des Rhythmus liegen könne. Denn; die „Niederen Jäger", obwohl einerseits noch gar nicht vertraut mit jenen Arbeitsprozessen, die, wie das Stampfen der Körner, das Schlagen der Rindenstoffe usw. am ersten durch ihren Rhythmus die Aufmerksamkeit erregen sollten, besaßen doch schon rhythmische Tänze und Lieder in wohlausgebildeten Formen. Grosse erinnert beispielsweise an den australischen Korroboree und den Pfeiltanz der Wedda. Das habe Bücher übersehen, so lesen wir bei Grosse weiter, weil er „Naturvölker" gegenüber „Kulturvölkern" als eine homogene Masse betrachte, ohne jede Rücksicht auf ihre kulturellen Unterschiede, die gleichwohl einem Nationalökonomen bedeutend genug erscheinen sollten. Und sehr bedeutungsvoll schreibt Grosse weiter: „Er (Bücher) folgt damit freilich nur dem herrschenden Brauche der Ethnologie. Aber um so nachdrücklicher muß darauf hingewiesen werden, daß dieses Zusammenwerfen ganz verschiedener Typen in den nichts weniger als klar definierten Begriff der ‚Naturvölker' eine der hauptsächlichsten Fehlerquellen für die Kulturforschung ist[1]."

Man wird hienach verstehen, wie Bücher von seiner Auffassung aus zu E. Grosse's „Die Formen der Familie[2]" bemerken konnte: „Er (Grosse) hat sich dabei an die ganz äußerlichen Kategorien: ‚Jäger, Viehzüchter, Ackerbauer' angeschlossen, dem inneren Leben der Wirtschaft aber, speziell dem Haushalt, kaum rechte Aufmerksamkeit geschenkt[3]." Die Antwort hierauf kann nicht schwer fallen. Grosse stellte eine Verschiedenheit und eine entsprechende Einteilung da bereits auf, wo Bücher eine solche noch nicht erkannte. Und die Folge hat dann jedenfalls gezeigt, daß Grosse auf dem rechten Wege gewesen zur rechten Erfassung der kulturgeschichtlichen Verhältnisse der Naturvölker und wohl daran tat, mit den rein äußerlichen Merkmalen zu beginnen und nicht alles, im Sinne eines Bücher'schen aprioristischen Evolutionismus, aus inneren Entwicklungsgesetzen ableitete.

Als geradezu typisch für ein alles simplifizierendes evolutionistisches Verfahren muß die Art und Weise bezeichnet werden, mit der Bücher die Abgrenzung seines Untersuchungsfeldes (siehe oben S. 1025) vornimmt. Daß dabei die individuelle Eigenart und historische Wirksamkeit der verschiedenen Kultur- und Wirtschaftsformen, die auch in der primitiven Welt vorhanden sind, von vornherein zum Untertauchen verurteilt werden, und das Resultat einer solchen Auslese höchstens eine mehr oder minder zutreffende Schilderung primitiven Wirtschaftslebens, aber keine Geschichte desselben sein kann, das kommt ihm nicht einmal zum Bewußtsein. Erklären wir uns näher durch ein Beispiel. Unter anderen läßt Bücher auch die Nomadenvölker in seinen Darstellungen unberücksichtigt, mit der höchst interessanten Begründung, daß das übrige abgesteckte Gebiet noch immer von hinreichend respektabler Ausdehnung sei. Nun will aber das Schicksal, daß auch die von Bücher so

[1] Von mir gesperrt. K.

[2] Leipzig 1896.

[3] „Entstehung der Volkswirtschaft", S. 30. Vergleiche, wie auch Ratzel, obwohl er die in Rede stehende Arbeit Grosse's als eine erfrischende Erscheinung begrüßt, zu ihrer rechten Wertung nicht gelangte. „Geographische Zeitschrift", III (1897), S. 355—356.

zusammengeworfenen tropischen und subtropischen Hackbauvölker lange nicht einer und derselben Kultur- und Wirtschaftsform angehören. Und heute kann es nicht zweifelhaft sein, daß die zahlreichen Völkerschaften mit fortgeschrittenerem Hackbau und Großfamilien- (Sippen-) Einrichtungen, durch die Beeinflussung von den großfamilialen Viehzüchternomaden wirtschaftlich und sozial die eben angedeuteten Formen angenommen haben. Auf die gesamte Kulturentwicklung, vorab die sozialwirtschaftliche, hat endlich kein Völkerkreis so mannigfach und tiefgehend eingewirkt als der der Nomaden, so daß eine Nichtberücksichtigung dieser Völker bei einer allgemein-wirtschaftsgeschichtlichen Untersuchung einfach heillos in ihren Folgen sein muß. Nun ist allerdings zuzugeben, daß BÜCHER insofern zu entschuldigen ist, als die gesamte ethnologische Forschung, wie oben (S. 986 ff.) auch schon darzulegen war, bisheran die Nomadenvölker vernachlässigte. Aber die kulturellen Unterschiede, die verschiedenen Kulturkreise auch im Bereich der Primitiven, sind nun doch schon ziemlich lange mehr oder weniger nachgewiesen, und irgendein Hinweis auf die damit gegebene fundamental neue Orientierung auf dem Gebiete der Völkerkunde hätte sich in der neuesten Auflage der „Entstehung der Volkswirtschaft" von 1913 doch wohl gepaßt. Statt dessen wiederholt BÜCHER auch dieses Mal das früher schon ausgesprochene Wort: „Der öfters mir nahe gelegten Versuchung zur Kritik oder Abwehr habe ich widerstanden[1]." Auch ein Standpunkt! Allerdings, wenn er allgemein würde, doch wohl der Tod der Wissenschaft!

Wir glauben, daß schon unsere bisherigen Darlegungen auch für die Verhältnisse bei den Naturvölkern ein Wort G. v. BELOW's bestätigen, das dieser hinsichtlich der Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker im allgemeinen ausgesprochen hat. „Gegen alle Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker läßt sich gleichmäßig der Einwand erheben, den HILDEBRANDT gegen LIST geltend macht: sie sind aus der Geschichte nur eines oder einiger weniger Völker oder gar einzelner Teile ihrer Geschichte abstrahiert[2]." Von einer allgemeinen Gültigkeit so fundierter Theorien könne keine Rede sein. Allerdings zu wirtschaftlichen Theorien, wie BÜCHER sie in bezug auf die Naturvölker ausarbeitet, wäre modifizierend hinzuzufügen, daß sie nicht nur keine Allgemeingültigkeit, sondern überhaupt keine Gültigkeit besitzen, deshalb nämlich, weil das System weder von der ganzen noch teilweisen Geschichte eines Volkes abstrahiert wird, sondern, alle eigentlich geschichtlichen Gesichtspunkte außer acht lassend, von subjektiven Voraussetzungen aus mit Material, das wahllos de droite et de gauche genommen, wie es auf Gottes weiter Welt sich findet, die urzeitlichen Wirtschaftsverhältnisse konstruiert werden.

Wir schließen ab mit unserer kritischen Bemerkung zu BÜCHER, obwohl im einzelnen noch Verschiedenes förmlich schreit nach einer Richtigstellung, so besonders, wenn den armen Primitivsten allerhand schlimme Laster beigelegt werden, die sie nicht besitzen, sondern die nur bei fortgeschritteneren Völkern manchmal und mancherorts, aber auch nicht in der Allgemeinheit

[1] „Entstehung der Volkswirtschaft", S. VI.
[2] G. v. BELOW, „Über Theorien ...", S. 17.

auftreten, wie Bücher es glauben machen möchte. Daß die individuelle Nahrungssuche tatsächlich und daher auch begrifflich auf schwachen Füßen steht, haben wir früher schon gezeigt[1]. Insoweit Bücher sich den Hahn'schen Theorien, besonders dessen Nomadentheorie anschließt, muß er natürlich dessen Schicksal teilen.

Alles in allem genommen, angesichts der Ergebnisse der neueren völkerkundlichen Forschung, zumal aber der kulturhistorischen Schule in derselben, kann eine Untersuchungsmethode, wie Bücher sie übt, nicht mehr bestehen, und die von ihm gezeigten Resultate sind fast ausnahmslos hinfällig geworden. Das Interesse aber, das Bücher für das primitive Wirtschaftsleben geoffenbart, hat gewiß vielfach befruchtend und nacheifernd gewirkt, und wir wünschen, daß es dieses auch in Zukunft tun möge[2].

Oben (S. 1024 f.) wurde Wodon's Arbeit „Sur quelques erreurs de méthode dans l'étude de l'homme primitif[3]" bereits erwähnt. Sie bietet eine Kritik von Bücher's Werken „Die Entstehung der Volkswirtschaft" (4. Aufl. 1904) und „Arbeit und Rhythmus" (3. Aufl. 1902), soweit in denselben primitive Verhältnisse eine Behandlung gefunden haben. Die Art und Weise (siehe oben S. 1024 f.), mit welcher Bücher sich über diese kritischen Darlegungen äußert, lassen schon erraten, daß er sich dieselben nicht besonders zu Herzen genommen. Wenn er dabei Wodon's Forderung nach einer „psychologischen" Methode ironisierend zurückweist, so ist zur Klarstellung des Sachverhaltes ein Doppeltes hervorzuheben. Erstens freilich fordert Wodon auch eine eingehende Psychologie, ja ein möglichst tiefgehendes psychologisches Sich-einfühlen in Geist und Leben der Primitiven. Aber das doch ausdrücklich nur deshalb, damit man nicht einseitig nach vorgefaßten Theorien verallgemeinernd und schematisierend den Tatsachen Gewalt antue[4]. Was im letzteren Sinne Bücher geleistet, das hat dann meines Wissens keiner im einzelnen besser herausgestellt wie Wodon. Zweitens aber verstehe ich nicht, wie Bücher's Absagebrief an die „psychologische" Methode eigentlich gedeutet werden soll, da, wie bereits gezeigt wurde, Bücher's Methode die typisch psychologisch-evolutionistische ist. Und gerade gegen die extrem aprioristisch-subjektivistische Art, wie diese Methode bei Bücher sich äußert, wendet sich mit aller Entschiedenheit Wodon. Daß ihm dann dieser Nachweis schon so gut gelungen,

---

[1] Siehe S. 612 ff. Vergleiche die ablehnenden Äußerungen bei S. R. Steinmetz, „Rechtsverhältnisse von eingebornen Völkern in Afrika und Ozeanien", Berlin 1903, S. 399. Vergleiche auch „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", I (1898), S. 608, wo Steinmetz gegen die „grenzenlose Selbstsucht" usw. der Primitiven Front macht. Dagegen, wie auch gegen die „individuelle Nahrungssuche" spricht ebenfalls Vierkandt sich wiederholt aus („Zeitschrift für Sozialwissenschaft", I [1898], S. 177, 398).

[2] Auf Bücher's weitreichenden Einfluß werden wir noch verschiedentlich stoßen. Hier weisen wir nur hin auf Jos. Kulischer's „Zur Entwicklungsgeschichte des Kapitalzinses" („Jahrbücher für Nationalökonomik und Statistik", III. F., Bd. 18, 1899, S. 305—371), wo in den einleitenden Ausführungen, die sich mit den urzeitlichen Zuständen befassen, kaum andere als Bücher'sche (und Schmoller'sche) Gedanken wiederkehren.

[3] Bruxelles 1906.

[4] Siehe besonders S. 17, wo Wodon zum Schlusse kommt: „N'est-ce pas la preuve aussi que, loin d'avoir déduit la théorie des faits, il s'est borné à accomoder les faits à la théorie?"

rührt besonders davon her, daß er mit seinen Grundforderungen, keine willkürliche Auslese, sondern Berücksichtigung aller Tatsachen und vorsichtige Deutung derselben, im Rahmen ihres jeweiligen individuellen Kulturzusammenhanges, in wichtigen Punkten schon auf dem Boden historischer Methode steht.

Über die Rolle, welche die Wirtschaft im Kulturganzen eines Volkes spielt, hat sich, soweit wir unterrichtet sind, keiner besser ausgesprochen, als der Nationalökonom K. J. Fuchs in seiner „Volkswirtschaftslehre[1]“ es getan hat. Er sagt, daß die Volkswirtschaft nur eines der fundamentalen Lebensgebiete eines jeden Volkes sei; „die anderen sind Familie, Gesellschaft, Religion, Sitte, Recht, Politik, Kunst, Wissenschaft und Bildung“. Aber in gewisser Beziehung sei doch die Volkswirtschaft das Wichtigste. Sie nämlich „ist Grundlage und Voraussetzung aller Kultur, ihr Zustand bedingt den Kulturgrad, ihre Entwicklung den Kulturfortschritt“.

„Allerdings nicht so unbedingt und ausschließlich wie die materialistische Geschichtsauffassung meint, welche die schließliche Ursache und entscheidende Bewegungskraft aller wichtigen geschichtlichen Ereignisse in der ökonomischen Entwicklung... sieht.“ „Dieses ist ohne Zweifel eine einseitige Übertreibung; allein ein gewisses Mindestmaß materieller Kultur — der Ernährung, Kleidung, Wohnung, Muße — ist wirklich die notwendige Voraussetzung für alle geistige und sittliche Entwicklung des einzelnen wie der Völker, ebenso wie ein Übermaß ein Hindernis sein kann, und jede Hebung der materiellen Kultur ermöglicht wenigstens auch eine Hebung der geistigen, wenn auch vielleicht nicht der moralischen[2].“

Wie die letzten Worte von Fuchs durch die neueren Forschungen der kulturhistorischen Schule ihre volle Bestätigung erfahren haben, das wird später noch einmal kurz zu streifen sein.

In der Aufteilung der Völker schließt sich Fuchs E. Grosse an und meint, daß sich etwa folgende geschichtliche Stufenfolge aufstellen lasse:

I. Stufe des Sammelns.

II. Jagd und (oder) Fischerei (betrieben von den Männern, hervorgegangen aus dem primitiven Fangen der Tiere) und primitiver Ackerbau (betrieben von den Weibern, hervorgegangen aus dem Sammeln der Früchte).

III. Primitive Weidenwirtschaft, hervorgegangen aus der Jagd.

IV. Eigentlicher Ackerbau und Viehzucht, hervorgegangen aus II und III, mit Überwiegen des einen oder des anderen, also entweder *a)* wesentlich „niederer Ackerbau“ im obigen Sinne oder *b)* Viehzucht.

V. Höherer Ackerbau (Gewerbe- und Handelsvölker)[3].

In der 14. vermehrten Auflage von W. Roscher's „Nationalökonomik des Ackerbaues und der Urproduktion[4]“, die von H. Dade besorgt worden ist, hat letzterer durch eckige Klammern gekennzeichnete Ergänzungen das

[1] Leipzig 1901.

[2] A. a. O., S. 19.

[3] A. a. O., S. 28.

[4] Stuttgart-Berlin 1912. Vergleiche oben (S. 644), wo ich mich auf die 1903 erschienene 13. Auflage dieses Werkes bezog. Die 14. Auflage wurde mir erst nachträglich bekannt. In bezug auf die hier in Rede stehenden wirtschaftsgeschichtlichen Fragen sind wesentliche Änderungen nicht erfolgt.

Werk dem fortgeschrittenen Stande der Forschung zu akkommodieren versucht. Dabei, den Hahn'schen Theorien getreu Gefolgschaft leistend, spricht er von den Entwicklungsetappen 1. der Jagd und des Fischfanges, 2. des Hackbaues ohne Viehzucht, 3. des Ackerbaues mit Viehzucht und 4. der Viehzucht ohne Ackerbau[1]. Auch der These Hahn's, daß die Viehzucht aus dem Kultus des Rindes in Vorder-Asien entstanden sei, ist er geneigt, anzuhangen[2].

Ähnlich wie bei Bücher finden wir auch bei dem bekannten Nationalökonomen G. Schmoller in einem weitgehenden Maße die Ethnologie verwertet. Über die Erweiterung des Horizontes, die dadurch der Nationalökonomie zuteil geworden, spricht Schmoller sich in folgender Weise aus: „Die anthropologische und urgeschichtliche Forschung erweiterte unseren ganzen Horizont unermeßlich. Tylor, Lubbock, H. Spencer, Bastian, Th. Waitz, Morgan, Pictet, O. Schrader, Fr. Ratzel... sind heute neben zahlreichen speziellen Reisewerken und ethnographischen Monographien unentbehrliche Hilfsmittel der volkswirtschaftlichen Forschung[3]."

An Bücher wird man auch erinnert in den einzelnen Schilderungen, die Schmoller von der primitiven Gesellschaft entwirft. Wie da die armen Primitiven malträtiert werden, das ist in der Tat vielfach schon haarsträubend[4]. Indes die Sache begreift sich, wenn man dort, wo Schmoller mit jenen Schilderungen beginnt, folgendes liest: „Ich beginne, hauptsächlich im Anschluß an H. Spencer, mit einigen Strichen, welche sich auf die Australier, Polynesier, Buschmänner... beziehen...[5]." Allerdings wir können unser Erstaunen nicht darüber verhehlen zu sehen, wie ein so bewußter Vertreter der historischen Methode in der Nationalökonomie sich auf einen so unhistorisch vorgehenden Kronzeugen beruft, wie Spencer bekanntermaßen einer ist[6].

Was dann die Frage nach den Kultur- und Wirtschaftsstufen innerhalb der Menschheitsentwicklung anbetrifft, so sehen wir da G. Schmoller ganz und gar E. Hahn sich anschließen. Nicht nur Hahn's Unterscheidung zwischen Hackbau und Pflugkultur, sondern auch dessen Nomadentheorie läßt er gelten; von der Ansicht Hahn's, daß die erste Viehzucht jedenfalls aus dem von vorderasiatischen seßhaften Ackerbauern gepflegten Rinderkult entstanden ist, spricht er als von einer „ansprechenden Hypothese[7]".

Auch die Frage des Mutterrechtes hat von Schmoller's Seite verschiedentlich ihre Behandlung gefunden[8]. Aber hier ist das schon durch v. Below her-

[1] A. a. O., S. 32ff.; vgl. S. 57.

[2] A. a. O., S. 33.

[3] „Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre." Erster größerer Teil, 4. bis 6. Aufl. Leipzig 1901, S. 116.

[4] Vgl. besonders a. a. O., S. 43, 148ff.

[5] A. a. O., S. 148.

[6] Siehe Bernheim, „Lehrbuch der historischen Methode", 1914, S. 175, wo besonders auf den Mangel historischen Denkens bei H. Spencer hingewiesen wird. Vgl. vor allem auch G. v. Below, „Zur Würdigung der historischen Schule der Nationalökonomie", „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", VII (1904), S. 145ff., 221ff.... Vgl. besonders S. 152, 657.

[7] A. a. O., S. 194ff.

[8] „Die Urgeschichte der Familie: Mutterrecht und Gentilverfassung." „Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im deutschen Reiche", XXIII (1899), S. 1—21; ferner „Grundriß", 1901, S. 232ff.

vorgehobene, für SCHMOLLER charakteristische unpräzise Hin- und Herreden vielleicht noch mehr als sonst zu beobachten. Es kommt wohl von der besonderen Kompliziertheit des Problems her, die allerdings, wie wir heute wissen, in die Erscheinung mehr hineingeheimnist wurde, als daß sie ihr von Natur aus innewohnte. Zur Lösung der Frage haben SCHMOLLER's Ausführungen denn auch kaum irgend etwas beitragen können[1].

Eine eingehende und scharfe Kritik an dem gesamten SCHMOLLER hat G. v. BELOW in der oben (S. 1032) schon erwähnten Artikelserie geübt. Wir können speziell vom Standpunkte der kulturhistorischen Ethnologie aus nichts anderes, als daß wir dieser Kritik uns ziemlich rückhaltlos anschließen. G. v. BELOW braucht einmal die Wendung „...ein selbständiges Urteil besitzt er (SCHMOLLER) in historischen Dingen im Grunde nicht[2]". Das Urteil wird bei dem Gedanken an die Autorität, die SCHMOLLER's Namen innewohnt, manchem hart erscheinen. Indes sind auch wir der Meinung, daß G. v. BELOW damit kaum zuviel gesagt hat. Und so glauben wir, daß in der Tat die alte historische Schule in der Nationalökonomie historischer war als die jüngere, insofern sie von SCHMOLLER und Gesinnungsgenossen fortgeführt sein soll. SCHMOLLER's Methode, soweit wenigstens besonders die ethnologischen Wirtschaftsverhältnisse miteinbezogen werden, ist keine historische, sondern keine andere als die psychologisch-evolutionistische. Daß letztere aber keineswegs echten Historismus, sondern nur einen Pseudo-Historismus verkörpert, haben wir bereits (siehe S. 976f.) ausgesprochen.

Die kritischen Auseinandersetzungen G. v. BELOW's zu SCHMOLLER's Stellungnahme den sogenannten „Gesetzen" der Geschichte[3], COMTE und SPENCER[4], der Mutterrechtstheorie[5] etc. gegenüber, können wir nur Wort für Wort unterschreiben. Nur daß wir heute, wo wir gelernt, auch die „Geschichtslosen" geschichtlich zu behandeln, noch weit besser die Mutterrechtstheorien in die rechten Schranken zu weisen vermögen.

Zu denen, die sich mit BÜCHER's Methode einverstanden erklären, gehört auch E. SCHWIEDLAND. So glaubt er, daß trotz aller Kritik an BÜCHER — SCHWIEDLAND hat hier besonders die von uns oben (S. 1030) schon herangezogene kritische Untersuchung von WODON „Sur quelques erreurs de méthode dans l'étude de l'homme primitif" im Auge — dieser ein Bild von dem primitiven Wirtschaftsleben entwirft, „das bisher durch keine bessere plastische Gesamtdarstellung ersetzt ist[6]".

Wie bei französischen bzw. belgischen Nationalökonomen und Soziologen die alte Dreistufenlehre sich bis in die neueste Zeit hinein in ungetrübter

[1] Vgl. auch, wie G. v. BELOW bereits mit Recht SCHMOLLER's Behandlung der Mutterrechtstheorie, seines Lieblingsthemas, als „direkt unwissenschaftlich" bezeichnete („Zeitschrift für Sozialwissenschaft", VII [1904], S. 160).

[2] A. a. O., S. 162.

[3] A. a. O., S. 148ff.

[4] A. a. O., S. 156 und an anderen Stellen.

[5] A. a. O., S. 160ff.

[6] E. SCHWIEDLAND, „Einführung in die Volkswirtschaftslehre". Erweiterte Neuauflage, Wien 1910, S. 29. Wie E. SCHWIEDLAND mit den HAHN'schen Theorien sympathisiert, erhellt aus seiner jüngsten Publikation „Anfänge und Wesen der Wirtschaft", Wien-Leipzig 1917, S. 11, 14f.

Reinheit erhalten konnte, zeigt uns gut Guill. de Greef in seiner Arbeit „La sociologie économique[1]“. Er legt daselbst die Stufentheorien von Kovalewsky und Levasseur vor und läßt hinreichend deutlich hervortreten, in wie hohem Grade deren Konstruktionen seine Sympathien erworben haben. In bezug auf Kovalewsky beruft sich G. de Greef auf dessen „Coup d'œil sur l'évolution du régime économique et sa division en périodes; brochure extraite du Devenir social[2]“ und bemerkt zunächst, daß nach ihm alle Veränderungen innerhalb der ökonomisch-wirtschaftlichen Ordnung vom Anwachsen der Volkszahl abhängig seien[3]. Das größte Territorium benötigen die „peuples chasseurs et pêcheurs[4]“. G. de Greef fährt dann fort: „Kovalewsky expose ensuite très bien comment les peuples chasseurs et pêcheurs deviennent pasteurs, puis agricoles[5].“

G. de Greef sieht in Kovalewsky's Darlegungen eine „admirable description de l'évolution de la propriété...[6]“.

In einer Anmerkung auf S. 76 läßt G. de Greef die Theorie von Levasseur folgen, die sich im wesentlichen mit derjenigen von Kovalewsky deckt. „D'après le savant économiste, on peut distinguer cinq stades dans l'évolution économique; ils correspondent aux cinq étapes atteintes par la population au point de vue de sa densité:

1° Période sauvage ou de la chasse:...
2° Période nomade:...
3° Période agricole:...
4° Période industrielle:...
5° Période commerciale ou d'importation des produits agricols payés par des produits industriels:...“

An einer früheren Stelle dieser Arbeit (S. 642ff.) habe ich bereits darlegen können, mit welch treffenden Worten schon Knies die sogenannten Wirtschaftsgesetze abgetan hat. Eine wertvolle Untersuchung über das gleiche Problem besitzen wir von dem bekannten Nationalökonom Fr. J. Neumann[7]. Exakte Gesetze im naturwissenschaftlichen Sinne sind auch nach ihm auf wirtschaftlichem Gebiete nicht vorhanden[8], und bei dem, was man wohl versucht sein könnte, als Gesetze anzusehen, könne nur „von regelmäßig zu erwartenden Vorgängen oder von regelmäßig zu erwartenden Tendenzen die Rede sein[9]“. In ähnlicher Weise wie Neumann's Arbeit nimmt unter den Abhandlungen, die vonseiten der Historiker zur Abwehr gegen die Übergriffe der

[1] Paris 1904.
[2] Juin 1896.
[3] A. a. O., S. 70.
[4] A. a. O., S. 71.
[5] A. a. O., S. 72. Vgl. S. 73: „Après avoir observé que la vie pastorale ne supprime pas la chasse mais que celle-ci n'est plus la base de la structure sociale, Kovalewsky montre le passage insensible au stade agricole...“
[6] A. a. O., S. 74.
[7] „Naturgesetz und Wirtschaftsgesetz.“ „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft“, XLVIII, S. 405—475. Tübingen 1892.
[8] A. a. O., S. 435.
[9] A. a. O., S. 464.

Naturwissenschaften und ihrer Methoden auf das Gebiet der Geschichte wie der Geisteswissenschaften überhaupt erschienen sind, G. Rümelin's Aufsatz „Über Gesetze der Geschichte[1]" noch immer eine bedeutende Stelle ein. Wenn Rümelin den Satz aufstellt, daß wir es in der gesamten Kulturgeschichte mit einem durchaus „positiven, tatsächlich gegebenen, jeder deduktiven Methode[2]" sich entziehenden Material zu tun haben, so gilt auch nichts anderes von der Völkerkunde einschließlich der ihr zugehörigen ethnologischen Wirtschaftsgeschichte. In der Tat hier wie dort im letzten und eigentlichsten Grunde ein positives, tatsächlich gegebenes, kurz ein historisches Material, das als solches jede naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeit unbedingt ausschließt.

Die Frage nach dem objektiven Geltungswerte der Wirtschaftsstufen ist wohl durch Max Weber's scharfsinnige Untersuchungen über „Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis[3]" zu einem gewissen Abschluß gebracht worden.

In unser Thema schlägt besonders hinein, was er über den Charakter der Wirtschaftsstufen sagt. Da scheidet er nun die von einer abstrakten Wirtschaftstheorie aufgestellten Wirtschaftsstufen scharf von Zeitepochen, wie sie in ihrer historischen Wirklichkeit gewesen. Jene sind vielmehr als „Ideen" historischer Erscheinungen zu bezeichnen[4]. Wir haben es da mit Gedankenbildern, mit Utopien, mit „Idealtypen" zu tun, die „durch gedankliche Steigerung bestimmter Elemente der Wirklichkeit" gewonnen werden. „Für die Forschung will der idealtypische Begriff das Zurechnungsurteil schulen: er ist keine ‚Hypothese', aber er will der Hypothesenbildung die Richtung weisen. Er ist nicht eine Darlegung des Wirklichen, aber er will der Darstellung eindeutige Ausdrucksmittel verleihen[5]."

Daher sind die Idealtypen ständig zu korrigieren an der historischen Wirklichkeit, bzw. bei fortschreitender Erkenntnis durch neue zu ersetzen. „Die reif werdende Wissenschaft bedeutet also in der Tat immer Überwindung des Idealtypus..." Indessen gibt es „Wissenschaften, denen ewige Jugendlichkeit beschieden ist, und das sind alle historischen Disziplinen, alle die, denen der ewig fortschreitende Fluß der Kultur stets neue Problemstellungen zuführt. Bei ihnen liegt die Vergänglichkeit aller, aber zugleich die Unvermeidlichkeit immer neuer idealtypischer Konstruktionen im Wesen der Aufgabe[6]".

G. v. Below identifiziert sich im wesentlichen mit M. Weber's Äußerungen, nach denen die verschiedenen Stufen als Idealtypen betrachtet werden, „an denen man die Zustände eines Volkes in einer bestimmten Zeit messen kann[7]". Im übrigen ist es ganz „unmöglich, allgemein (für alle Völker gültige) Zeitepochen der Wirtschaftsgeschichte aufzustellen. Die Stufentheorien sind nur

---

[1] G. Rümelin, „Reden und Aufsätze" (Neue Folge), 1881, Bd. 2, S. 118—148.

[2] A. a. O., S. 144. Vgl. S. 134, 137.

[3] „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", XIX (1904), S. 22—87.

[4] A. a. O., S. 64.

[5] A. a. O., S. 64, 65.

[6] A. a. O., S. 80.

[7] G. v. Below, „Wirtschaftsstufen" im „Wörterbuch der Volkswirtschaft" (in zwei Bänden), Jena 1910, S. 1382—1384.

brauchbar, wenn man darauf verzichtet, die Wirtschaftsstufen mit Zeitepochen der Wirtschaftsgeschichte zu identifizieren."

In bezug auf diese und auch andere prinzipielle Fragen in der Wirtschaftsgeschichte stimmt mit G. v. BELOW wesentlich P. H. PESCH, der Verfasser des auf mehrere umfangreiche Bände berechneten, materialien- und ideenreichen „Lehrbuches der Nationalökonomie[1]", überein. Das ist beispielsweise der Fall hinsichtlich der Ablehnung der wirtschaftsgeschichtlichen Gesetze[2], ferner in bezug auf die Stellungnahme zu LAMPRECHT's und BREYSIG's schematischen Entwicklungsstufen[3], endlich in der Zurückweisung der Mutterrechtstheorien[4]. Zu bedauern ist, daß PESCH, obwohl sonst so reichlich in der Benützung ethnologischer Literatur, auch in der neueren Auflage des ersten Bandes (1914) die Arbeiten der kulturhistorischen Schule in der Ethnologie nicht herangezogen hat. Seine Darlegungen über das Mutterrecht, über die Anfänge des Staates (S. 160 ff.) usw. hätten bereits reichen Gewinn daraus ziehen können. Auch zu HAHN's Theorien, speziell zu dessen Nomadentheorie würde er sich alsdann wohl kaum bloß referierend verhalten haben, wie er es jetzt tatsächlich noch tut[5]. Er gehört dann ferner zu jenen, die meines Erachtens noch zu wenig unterscheiden zwischen Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftslehre bzw. Wirtschaftssystem. PESCH spricht von den „Gefahren", welche die einseitige historische Methode, wie sie speziell in der neueren historischen Schule der deutschen Nationalökonomie entwickelt sei, in sich berge[6]. Ich sehe nicht ein, welche Gefahren eine exakte historische Forschung, wo und wie immer, haben könnte, solange es sich um nichts weiteres handelt, als um die Herausarbeitung des wirklichen Werdeganges von geschichtlichen, hier von wirtschaftsgeschichtlichen Tatsachen. Denn die Geschichtsforschung, denke ich, hat zunächst ihrem Wesen nach nichts anderes zu tun, als die vollen Tatsachen in ihrem räumlichen, zeitlichen und kausalen Zusammenhange herauszustellen. Nicht darin, daß die neuere historische Schule in der deutschen Nationalökonomie, wenn Wirtschaftsgeschichte treibend, exklusiv historischen Prinzipien folgt, gründen die „Gefahren", von denen PESCH spricht, sondern diese liegen vielmehr in der Hinneigung zum Evolutionismus beschlossen, wie ich sie speziell in bezug auf SCHMOLLER oben (S. 1032 f.) aufgezeigt habe. Daß nun auch PESCH diesen Entwicklungsgang der neueren historischen Schule in der deutschen Nationalökonomie nicht übersieht, gibt er zu erkennen, wenn er schreibt, „...daß man diese neuere Richtung wohl als positivistisch und evolutionistisch bezeichnen zu dürfen glaubte[7]". Es sieht aber dann trotzdem nach einem Mißverständnis aus, wenn PESCH bemerkt, daß man auf diesem Wege (d. h. auf dem der einseitig historischen

---

[1] Bd. 1: „Grundlegung", 2. Aufl., Freiburg i. B. 1914 (1. Aufl. 1905); Bd. 2: „Allgemeine Volkswirtschaftslehre", I. Wesen und Ursachen des Volkswohlstandes, ebenda, 1909.

[2] Bd. 1, S. 101 ff.

[3] A. a. O., S. 104 ff.

[4] A. a. O., S. 150 ff.

[5] Bd. 2, S. 16.

[6] Bd. 1, S. 539.

[7] A. a. O., S. 539.

Untersuchung der wirtschaftlichen Tatsachen) zu einem Volkswirtschaftssystem nicht gelange[1]. Meines Erachtens nämlich kann sie das nicht nur nicht, sondern sie soll es auch nicht, sondern, um dahin zu gelangen, darin stimme ich PESCH vollkommen bei, muß sich manches, wie philosophische und positive Betrachtung, induktive und deduktive, analystische und synthetische Methode, miteinander verbinden[2]. Insofern liegt auch bei K. MENGER ein richtiger Gedanke vor, wenn er spottet über die Versuche der historischen Schule, mit exklusiv historischer Arbeit doch zu einer politischen Ökonomie (zu einem Volkswirtschaftssystem) gelangen zu können[3]. Freilich tritt dabei eine gröbliche Unterschätzung von Wert und Wesen der rein historischen Wirtschaftsforschung in MENGER's Ausführungen zutage.

Eine erfreulich klare Scheidung zwischen historischer Wirtschaftsforschung und praktischer Wirtschaftslehre wird von G. BRODNITZ in seinem lehrreichen Artikel „Die Zukunft der Wirtschaftsgeschichte[4]" vorgenommen. Nachdem jahrzehntelang die Pflege der Wirtschaftsgeschichte in Deutschland in hohen Ehren gestanden, drohe neuerdings eine gegen sie gerichtete Opposition stets mehr um sich zu greifen[5]. Auf diese Gefahr sei um so mehr hinzuweisen, als das Ausland (Nord-Amerika, England und Frankreich) entschieden Neigung verrate, sich unsere Vorarbeiten zunutze zu machen und, auf sie gestützt, uns zu überflügeln[6]. Dem müsse aber unbedingt vorgebeugt werden, und als wirksames Mittel zur Erreichung dieses Zieles, schlägt BRODNITZ vor, eine bessere reinlichere Trennung zwischen Wirtschaftsgeschichte und historisch fundierter Theorie vorzunehmen[7]. Dieser Vorschlag wird dann näherhin begründet mit Momenten, die einesteils der Sache selbst entnommen, anderseits aus dem Interesse der Schüler abstrahiert werden. Abschließend weist er dann auf die unbestrittene Lehrhaftigkeit der Kirchen- wie der Kunst- und Literaturgeschichte hin und fragt: „Sollen wir zur Wirtschaftsgeschichte nicht das gleiche Zutrauen hegen dürfen[8]?" — Viele Unklarheiten, Mißverständnisse und Polemiken hätten wohl vermieden werden können, wenn die hier herausgestellte, an sich elementare und selbstverständliche Scheidung schon früher mehr beachtet worden wäre. Man sieht aber, wie auch hier nur die streng historische Erforschung des Gegenstandes die entsprechende Voraussetzung für jedes weitere Theoretisieren bilden kann, und die Wahrung dieses Verhältnisses muß ganz besonders auch hinsichtlich ethnologischer Wirtschaftsforschung unter allen Umständen gefordert werden.

Wenn es sich darum handelte, die Interessen der historischen Prinzipien zu wahren, so hat E. MEYER in den letzten Jahrzehnten stets mit in den vor-

---

[1] A. a. O.

[2] A. a. O., S. 547.

[3] K. MENGER, „Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie". Wien 1884.

[4] „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik", III. F., Bd. 40, Jena 1910, S. 145—161.

[5] A. a. O., S. 145 ff.

[6] A. a. O., S. 147. BRODNITZ weist das im einzelnen besonders nach für Nord-Amerika (S. 148 f.) und für England (S. 150 ff.). In England datiere der Umschwung seit 1894 (S. 152).

[7] A. a. O., S. 157.

[8] Daß z. B. auch die Geschichte des Rechtes längst neben der systematischen Rechtslehre als zurecht bestehe, hatte BRODNITZ schon früher erwähnt (a. a. O., S. 155).

dersten Reihen der Kämpfenden gestanden. So hat er bereits im Jahre 1895 in einem Vortrage „Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums[1]“ zu E. Bücher's „Entstehung der Volkswirtschaft[2]“ Stellung genommen; die historische Wirklichkeit bestätige weder Bücher's „Gesetze der Entwicklung“ noch rechtfertige sie Bücher's Verfahren, dem gesamten Altertum nur eine „Hauswirtschaft“ zuzugestehen.

Was im übrigen speziell E. Meyer's Beurteilung der Bedeutung der Wirtschaft im Gesamtbereich der Kultur betrifft, so entspricht sie ganz seinen bekannten Prinzipien vom historischen Leben, und wir stimmen hier seinen Ausführungen gerne zu. Nachdem er die Bedeutung des Persönlichen für die Geschichte der Religionen, der Literatur etc. hervorgehoben, fährt er fort: „Das gleiche gilt auch vom Wirtschaftsleben, das nach einer modernen Theorie der eigentliche Träger der geschichtlichen Erscheinungen sein und nach ewigen ehernen Gesetzen, ohne Möglichkeit einer individuellen Wirkung, verlaufen soll. Freilich strafen die Vertreter dieser Theorie selbst sie durch ihr Handeln Lügen. Denn sie verkünden nicht nur ihre Wirtschaftslehre und werben für sie Anhänger, sondern sie organisieren sie als eine Macht und versuchen, in den Verlauf des Prozesses selbständig lenkend einzugreifen; und dieser Prozeß ist, aller theoretischen Formulierung zum Trotz, auch für ihre eigene Anschauung und politische Tätigkeit nicht ein notwendiges Naturereignis, sondern ein vom menschlichen Willen gesetzter Zweck, der durch dieselben Mittel verwirklicht werden soll, welche bei allem geschichtlichen Handeln angewandt werden. Tatsächlich ist denn auch das Wirtschaftsleben keineswegs lediglich von natürlichen Bedingungen und allgemeinen Faktoren abhängig, sondern es erhält seine Gestaltung durch die Tätigkeit einzelner, durch den Volkscharakter, durch die Einwirkung der kulturellen Faktoren (z. B. der Fortschritte der technischen Wissenschaft) und in allererster Linie durch die Wirkung der politischen Verhältnisse; und diese Gestaltung wird dann wieder zu der wirkenden Ursache seiner weiteren Entwicklung[3].“

---

[1] Vortrag, gehalten 1895. Veröffentlicht in „Kleine Schriften“, Halle 1910, S. 81 ff.

[2] Vgl. oben S. 1021 ff.

[3] E. Meyer, „Geschichte des Altertums“, Bd. I, 1. Hälfte: Einleitung, Elemente der Anthropologie. 3. Aufl., Stuttgart und Berlin 1910, S. 195—196. Vergleiche auch die Darlegungen bei H. Rickert („Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“, Freiburg 1899, S. 60, 61), die gut dartun, daß die Geschichte nicht in bloße Wirtschaftsgeschichte aufgehen kann und darf. — Bekannt ist E. Meyer's schiefer Standpunkt hinsichtlich der Bedeutung der Naturvölker für die Geschichtsforschung. Wir können uns hier nur andeutungsweise dazu äußern. Nach E. Meyer richtet sich das historische Interesse nach der historischen Wirksamkeit der Völker; weil diese aber den Naturvölkern abgehe, so fehle auch für den Historiker die Veranlassung, sich eingehender mit ihnen zu befassen (vgl. „Zur Theorie und Methodik ...“, S. 47). Die gute Antwort, die Ratzel („Geschichte, Völkerkunde und historische Perspektive“, „Historische Zeitschrift“, XCIII [1904], S. 1 ff.) bereits darauf gegeben, kann heute vom Standpunkte der kulturhistorischen Ethnologie aus noch bedeutend verstärkt werden. Nachdem nämlich heute von dieser Seite her gezeigt worden ist, daß gegenwärtig noch bei den Naturvölkern in voller Lebendigkeit existierende Kulturkreise mit zu den Unterschichten gehören, auf welchen die alten Kulturen sich aufbauen, und nachdem sich ferner herausgestellt hat, daß die gesamten viehzüchterischen Nomadenvölker zu den kulturhistorisch wirksamsten Faktoren der Menschheit zählen, geht es ganz gewiß nicht mehr an, dem historischen Interesse so enge Grenzen zu ziehen, wie E. Meyer

Wir haben schon früher einmal erwähnt (vgl. oben S. 639 f.), daß vom Standpunkte der Prähistorik und der indogermanischen Urgeschichtsforschung aus das Bekenntnis zu einer wirtschaftlichen Fortentwicklung im Sinne der Dreistufenlehre besonderen Schwierigkeiten nicht begegnete, und daher so gerichtete Anschauungen sich in diesen Forschungskreisen lange und allgemein erhalten konnten[1]. Zu einer Änderung der Stellungnahme auch in diesen Kreisen wirkten dann seit den neunziger Jahren folgende drei Gründe mehr oder weniger zusammen. Erstens sieht man deutlich, wie der seit jener Zeitwende von Geographen und Ethnologen mit immer mehr Systematik gegen die alte Dreistufenlehre geübte Kampf seine Wellen auch auf das Gebiet der indogermanistischen Urgeschichtsforschung hinüberschlägt. Zweitens trat mit stets größerer Bestimmtheit zutage, daß auch die indogermanische Urzeit, soweit immer nur erschließbar, bereits Anfänge, wenn auch primitive Anfänge des Ackerbaues kannte. Drittens ist klar, daß solche Gedanken einen um so empfänglicheren Boden finden mußten, je mehr in den letzten Jahrzehnten besonders das Bestreben um sich griff, die Kultur, auch die Urkultur der Indogermanen möglichst hoch zu stellen.

Eine Polemik gegen die Annahme, daß die Indogermanen sich auf dem Wege über die Viehzucht zum Ackerbau entwickelt hätten, eine Annahme, die noch Schrader vertreten, eröffnete H. Hirt in einem Artikel, betitelt: „Der Ackerbau der Indogermanen[2]." Indem er sich auf E. Grosse[3] und K. v. den Steinen[4] beruft, kämpft er zunächst gegen das alte Schema von den drei Stufen. Der schon erwähnten Schrader'schen Annahme gegenüber spricht er alsdann sogar von der Möglichkeit, daß der Ackerbau eventuell auch bei den Indogermanen älter sei als die Viehzucht[5].

In bezug auf die in Rede stehenden Fragen entwickelt P. Kretschmer[6] ähnliche Anschauungen wie H. Hirt. Die alte Dreistufenlehre, obschon bereits zu einer fable convenue geworden, stellt er als überwunden hin[7]. Die Wirtschaftsform ist dann nach ihm so sehr „von den Bodenverhältnissen und anderen geographischen Faktoren" abhängig, daß ein Schema für die mensch-

---

es tut. Den einzig richtigen Standpunkt demgegenüber sehen wir bei Bernheim ausgesprochen: „Ganz unbedingt ablehnen müssen wir aber jene beschränkende Anschauung, welche gewisse Zeiten und Völker als unhistorische gänzlich von der wissenschaftlichen Betrachtung ausschließen will" („Lehrbuch der historischen Methode", 5. u. 6. Aufl., 1914, S. 46). Ein eingehenderes Studium der Arbeiten der Vertreter der kulturhistorischen Schule in der Ethnologie würde auch wohl G. v. Below („Die deutsche Geschichtschreibung...", 1916, S. 120 f.) veranlassen können, seinen Darlegungen über das Verhältnis der Ethnographie (Ethnologie) zur Geschichte und die Bedeutung der ersteren Wissenschaft für die letztere eine merklich andere Formulierung zu geben.

[1] Vergleiche, wie E. Hahn noch jüngstens bemerkte, daß die von ihm erwiesene Unhaltbarkeit der alten Dreistufenlehre gerade vonseiten der Prähistoriker die deutlich ausgesprochene Anerkennung noch immer nicht gefunden habe („Zeitschrift für Ethnologie", XLVII [1915], S. 258).

[2] „Indogerman. Forschungen", V (1895), S. 395—402.

[3] „Die Anfänge der Kunst", 1894, S. 36 ff.

[4] „Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens", 1884, S. 200 ff.

[5] A. a. O., S. 398.

[6] P. Kretschmer, „Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache", Göttingen 1896.

[7] A. a. O., S. 70.

liche Kulturentwicklung aufzustellen, überhaupt nicht am Platze ist[1]. Während dann für die West-Indogermanen ein wanderndes Hirtenleben allgemein keineswegs aufgewiesen werden könne[2], trete ein solches wohl mehr oder weniger bei den Ost-Indogermanen in die Erscheinung[3].

Für sehr möglich hält es auch L. v. Schroeder, daß die Indogermanen „bereits eine primitive Art Feldbestellung in der Form des sogenannten Hackbaues kannten, . . .[4]".

Die Anschauung, die Heimat der Indogermanen in Europa zu suchen, ist seit einigen Jahrzehnten die entschieden vorherrschende. Wie P. Schmidt demgegenüber mit Bremer, J. Schmidt, E. Meyer und S. Feist ihre Urheimat in Inner-Asien sucht und sie als ursprünglich zu den großen Viehzüchterfamilien gehörig hinstellt, haben wir oben (S. 987 ff.) schon gesehen. Er glaubt dann ferner, daß die Indogermanen wohl noch als ein einheitliches Gesamtvolk durch die Berührung mit dem neolithischen Ackerbauzentrum von Turkestan die Kenntnis einer primitiven Bodenbestellung schon früh gewonnen hätten[5].

K. Lamprecht's Ziel war es, naturwissenschaftlich-evolutionistische Auffassung und Methode in das Gebiet der Geschichte im engeren Sinne einzuführen, wobei als großes Ziel kein anderes vor Augen schwebte, als die gesamte bisherige Geschichtswissenschaft gründlichst zu reformieren. Die gründlichste und schlagendste Kritik hat Lamprecht wohl durch G. v. Below[6] erfahren. Dem Urteil Rickert's[7], daß wir es hier mit einem ganz ausgezeichneten Artikel zu tun haben, „der einige Streitfragen wohl endgültig erledigt hat", schließen wir uns rückhaltlos an. Gestützt freilich auf die neueren Ergebnisse einer historischen Erforschung der „Geschichtslosen" können derlei Entwicklungsschemata, wozu das von Lamprecht mit Vorzug gehört, mit noch grösserer Durchschlagskraft zurückgewiesen werden.

Die Methode teilt Lamprecht, wie ersichtlich, mit der in der Ethnologie allgemein herrschenden bzw. allgemein herrschend gewesenen. Das Neue bei ihm besteht darin, daß er in solche Betrachtungsweise die neuere Geschichte, speziell die deutsche Geschichte miteinbezieht. Lamprecht nennt seine Geschichte dann „Kulturgeschichte". Der Schwerpunkt liegt in der wirtschaftlichen Entwicklung, die er in einer Weise verarbeitet, daß er nicht mit Unrecht für die materialistische Geschichtsauffassung in Anspruch genommen worden ist[8].

---

[1] A. a. O., S. 71.

[2] A. a. O., S. 72.

[3] A. a. O., S. 73.

[4] L. v. Schroeder, „Arische Religion", Bd. I, Leipzig 1914, S. 239.

[5] Für die Vertreter der europäischen Urheimat der Indogermanen ist es heute unerläßlich, sich mit S. Feist auseinanderzusetzen, der eine Reihe neuer, wie mir scheint, recht schwerwiegender Bedenken gegen jene Anschauung vorbringt. (S. Feist, „Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen", Berlin 1913. „Indogermanen und Germanen", Halle a. S. 1914. „Archäologie und Indogermanenproblem", „Korr.-Bl. d. Deutsch. Ges. f. Anthr., Ethnol. u. Urg.", XLVII [1916], S. 61—68.) Vgl. auch E. Meyer, „Geschichte des Altertums", I, 2. 3. Aufl., Stuttgart und Berlin 1913, S. 876 ff. Siehe besonders S. 890, 892, 893.

[6] „Die neue historische Methode." „Historische Zeitschrift", 81 (1898), S. 193—273.

[7] „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft", S. 69.

[8] G. v. Below, a. a. O., S. 265 ff.

Unter den Ethnologen hat besonders SCHURTZ seine Anerkennung dem LAMPRECHT'schen Unternehmen gezollt. Wenn er dabei rühmend hervorhebt, daß vor allem die Arbeiten LAMPRECHT's es gewesen, „die der Wirtschafts- und Kulturgeschichte zum Sieg über die rein politische verholfen haben[1]", so geht die darin zum Ausdruck gelangende Anerkennung zu weit. Nicht um einander zu bekämpfen und eventuell zu besiegen, sollen beide, Kultur- und politische Geschichte, da sein, sondern beide sollen, die ihnen gebührende Schätzung und Pflege findend, vereint zum Siege schreiten.

Die Arbeiten BREISIG's[2] leiden im wesentlichen an den gleichen Fehlern wie diejenigen LAMPRECHT's. Die Kritiken, die G. v. BELOW[3] und neuerdings besonders GRAEBNER[4] an seiner Methode und speziell an seinem „Stufenbauen" geübt, kann man nur Wort für Wort unterschreiben. Auch die Versuche ROTHACKER's[5], BREYSIG demgegenüber zu retten, können meines Erachtens daran nichts ändern. Hinsichtlich der Definition der einzelnen Wirtschaftsstufen hält sich BREYSIG[6] besonders an HAHN.

d) Die neuere kulturhistorische Schule in der Ethnologie und die ethnologische Wirtschaftsforschung.

Wir können nunmehr dazu übergehen, den Entwicklungsgang zur Darstellung zu bringen, den die ethnologische Wirtschaftsforschung unter dem Banner der kulturhistorischen Schule genommen hat. Um zur klaren Erfassung jener Entwicklung der ethnologischen Wirtschaftsforschung zu gelangen, ist es nötig, wenigstens einen ganz kurzen Überblick über die Ausgestaltung der Gesamtethnologie überhaupt zur kulturhistorischen Disziplin vorauszuschicken. Naturgemäß schließen sich daran die Folgerungen, welche hieraus für die ethnologische Wirtschaftsforschung erfließen. Diese Folgerungen, welche zum Teil bereits von den Vertretern der kulturhistorischen Ethnologie gezogen wurden, denken wir dann systematisch zusammenzufassen und um einiges erweitern zu können.

Wir sind um so mehr gehalten, den bis heute entwickelten Stand der kulturhistorischen Ethnologie in seiner Gesamtheit kurz vorzuführen, weil mit zu den wertvollsten Errungenschaften der neuen Methode die Erkenntnis gehört, daß auch bei den Primitiven mannigfache Kulturkreise und Kulturschichten sich finden, denen jeweils ein bestimmter Komplex von, ursprünglich wenigstens, organisch zusammengehöriger Elemente eigen ist. Infolgedessen ist es mehr oder weniger notwendig, die einzelnen Kulturelemente, um zu ihrem vollen

---

[1] „Urgeschichte der Kultur", 1900, S. 209.

[2] Vergleiche besonders „Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte", Berlin 1905, und „Die Geschichte der Menschheit". „Die Völker ewiger Urzeit." Bd. I: „Die Amerikaner des Nordwestens und des Nordens", Berlin 1907.

[3] „Kulturgeschichte", „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", VI (1903), S. 303—314. G. v. BELOW wird auch hier recht scharf, aber wer BREYSIG's Geschreibsel einmal genossen hat, wird auch Wendungen im Sinne von „ein gewisses Quantum von Tatsachen und dann die billige geschichtsphilosophische Sauce darüber" nicht für zu stark halten (vgl. besonders S. 309 f.).

[4] „Methode der Ethnologie", 1911, S. 85 ff.

[5] „Zur Methodenlehre der Ethnologie und der Kulturgeschichtschreibung." „Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. u. Soziol.", XXXVI (1912), S. 85—106. Vgl. S. 102 ff.

[6] „Die Amerikaner des Nordwestens und des Nordens", S. 542.

Verständnis vorzudringen, in ihrem individuellen Kulturzusammenhange zu betrachten. Wir werden im einzelnen noch sehen, wie sich alsdann über sie ein ganz anderes Licht verbreitet, als wenn sie, wie es auf Grund evolutionistischer Voraussetzungen so sehr beliebt und viel geübt gewesen, isoliert behandelt und eventuell noch auf geradlinige Entwicklungsreihen gebracht werden.

Es ist schon früher (siehe oben S. 980) die Rede davon gewesen, wie Ratzel als der Begründer zweier moderner Wissenschaften, der Anthropogeographie und der kulturhistorischen Ethnologie, gefeiert wird. Sein Hauptverdienst in letzterer Hinsicht liegt darin, daß er unermüdlich dahin gewirkt hat, die gesamte völkerkundliche Forschung der Geschichte im landläufigen Sinne anzugliedern. So schreibt er: „Es ist eine allgemeine Kulturgeschichte denkbar, die einen erdbeherrschenden Standpunkt einnimmt, weil sie die Geschichte der Verbreitung der Kultur durch die ganze Menschheit hin überschauen will. ... Die Zeit ist nicht mehr fern, wo man keine Weltgeschichte schreiben wird, ohne die Völker zu berühren, die man bisher als ungeschichtlich betrachtete, weil sie keine geschriebenen oder in Steine gemeißelten Nachrichten hinterlassen haben[1]."

Aber Ratzel will kein einseitiges Opfer; er will nicht nur, daß die Geschichte durch Hereinbeziehung der gesamten prähistorischen und ethnologischen Forschung zur wirklichen Universalgeschichte sich erweitere, sondern er will auch, daß jene Forschungszweige von der Historie im engeren Sinne etwas Wichtiges lernen, die historische Anschauung nämlich, oder wie Ratzel sich ausdrückt, die historische Perspektive[2].

Aber nicht nur der Theorie nach, sondern auch in der Praxis hat Ratzel, insofern nämlich er der Schöpfer der Migrationstheorie geworden ist, der kulturhistorischen Ethnologie die Bahn eröffnet.

Wenn Ratzel auch als Anthropogeograph dem Boden eine große, ja manchmal gewiß zu große, gestaltende Kraft in bezug auf die menschlichen Kulturelemente zuschreibt, und aus solchen Betrachtungen ihm die „geographischen Provinzen" erstehen, so verkennt er doch auch anderseits keineswegs die spezifisch menschlichen Seiten in der Kultur, die trotz allen äußeren geo-

---

[1] „Völkerkunde", I, 2. Aufl., S. 4, 5. Vgl. die oben (S. 1038) von uns schon erwähnte Abhandlung „Geschichte, Völkerkunde und historische Perspektive", in der Ratzel diese Anschauungen am eingehendsten und besten verteidigt. Siehe auch, wie E. Oberhummer sich im gleichen Sinne äußert: „Die historische Geographie erweitert aber auch die bisher allzusehr auf einen kleinen Kreis von Kulturvölkern beschränkte ‚Weltgeschichte', indem sie alle Völker, Staaten und Wohnplätze des Erdballs ohne Rücksicht auf das größere oder geringere Maß ihrer Kultur... in den Kreis ihrer Betrachtung zieht." („Die Aufgabe der histor. Geogr.", Verh. d. IX. D. Geographentages in Wien 1891, S. 250.)

[2] Er eifert dabei mächtig gegen die Willkürlichkeiten, wie die Laveleye, Bücher, Maine und Morgan sich dieselben haben zuschulden kommen lassen, des historischen Sinnes und eines entsprechenden methodischen Verfahrens mehr oder minder bar. „Der eine nimmt seine Analogien aus Afghanistan, der andere aus Indien, Amerika oder Neuseeland, wo er sie eben findet, keiner fragt, ob das nicht vielleicht dazu führe, den Keim mit der Blüte zu vergleichen. Es ist also im tiefsten Grunde ein Mangel an geschichtlicher, d. h. der Zeitfolge und dem Zeitabstand Rechnung tragender Auffassung derjenigen Erscheinungen, die sich nicht von vornherein geschichtlich aneinandergereiht zeigen." „Historische Zeitschrift", Bd. 93 (1904), S. 40.

graphischen Faktoren doch ihrerseits vielfach und immer wieder zum Durchbruch kommen. Und wir sehen, daß RATZEL, wenn er auf diese Dinge zu sprechen kommt, auch ganz gut weiß, daß er spezifisch geographisches bzw. anthropogeographisches Gebiet überschreitet und das der eigentlichen Ethnographie betritt. Und in dieser Erkenntnis nun, daß die äußeren Naturbedingungen die Kulturelemente keineswegs ausschließlich bestimmen, lag für RATZEL eine wichtige und folgenschwere Erkenntnis beschlossen. Er sah nämlich, daß bei Völkern, die gegenwärtig räumlich mehr oder weniger von einander entfernt wohnen, in der Form übereinstimmende Kulturelemente vorhanden waren, die er, weil sie sich weder aus der Natur des Gegenstandes noch aus dem Material, aus dem sie hergestellt sind, erklären, allen elementargedanklichen Theorien entgegen auf historische Verwandtschaft zurückführen zu müssen glaubt. Die alte Raum- und Zeitfurcht müsse überwunden und den hier unzweifelhaft weitreichenden Kulturbeziehungen nachgegangen werden. Es waren der Stäbchenpanzer[1] und der (westafrikanisch-melanesische) Bogen, also Gegenstände der materiellen Kultur, in bezug auf welche RATZEL zuerst derlei Beobachtungen machte. Die Stäbchenpanzer fand er nicht nur in bestimmten Teilen der Südsee, sondern auch über Japan, die Aleuten bis zum westlichen Nord-Amerika verbreitet. Der westafrikanische Bogen hatte sein Gegenstück im melanesischen. Hinsichtlich der letzteren Entdeckung schreibt er: „Die Ähnlichkeit einer Kassaiform (Süd-Kongo) mit einer der beiden Neu-Guinea-Formen muß jedem Beobachter sich aufdrängen. Ich suchte sie zuerst als eine äußere abzulehnen, doch kann es bei reiflicher Erwägung dabei nicht bleiben. Es ist etwas Tieferes in dieser so auffallenden Ähnlichkeit, die nicht bloß auf einem Grunde ruht, und eine genauere Prüfung kann nicht umgangen werden[2].“ Der Schluß auf historische Verwandtschaft bei einzelnen Gegenständen auf Grund der Übereinstimmung in der Form, oder kurz Auffindung und Verwertung des Formkriteriums geht somit auf FR. RATZEL zurück. Er wurde damit, wie gesagt, der Schöpfer der Migrationstheorie und Gegner der Lehre vom Elementargedanken wenigstens in seiner absoluten Geltung[3].

Mehr oder weniger im Sinne des RATZEL'schen Gedankens sind einzelne monographische Arbeiten von H. SCHURTZ[4], K. WEULE[5], L. FROBENIUS[6], B. ANKER-

[1] „Über die Stäbchenpanzer“, Sitzungsbericht der K. bayr. Akademie der Wissenschaften, Hist. Kl., 1886, 2.

[2] FR. RATZEL, „Die afrikanischen Bögen. Ihre Verbreitung und Verwandten“. Bd. XIII, Abh. d. philos.-histor. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Nr. III, Leipzig 1891, S. 293—346. Vgl. hier S. 334.

[3] Eingehendere Erörterungen über RATZEL's Stellung zu dem historischen Prinzip der kulturellen Beziehung (Entlehnung) und dem psychologischen des BASTIAN'schen Elementargedankens finden sich besonders auch im zweiten Teil seiner „Anthropogeographie“, Stuttgart (1891), und in einem Artikel „Die geographische Methode in der Ethnographie“, „Geographische Zeitschrift“, III (1897), S. 268—278. Daß RATZEL's Gedanken, denen freilich die systematische Durcharbeitung auch noch abging, gerade im Kreise engerer Fachgenossen nichts weniger als begeisterte Aufnahme fanden, dafür sei beispielsweise auf G. KOLLM's Besprechung von RATZEL's „Anthropogeographie“, II, verwiesen, die in der „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin“, XXVI (1891), S. 465—478, erschienen ist.

[4] „Das Wurfeisen der Neger“, Leiden 1889.

[5] „Afrikanische Pfeile“, Leipzig 1899.

[6] „Afrikanische Bautypen“, 1894.

mann[1] und W. Foy[2] gehalten. Wie ersichtlich, beschäftigen sich sämtliche Abhandlungen mit Gegenständen der materiellen Kultur.

Das Verdienst, zum erstenmal mit dem Versuch hervorgetreten zu sein, nicht bloß die Verwandtschaft eines Kulturelementes, sondern ganze Kulturkomplexe herausgearbeitet zu haben, gebührt L. Frobenius[3]. Ratzel's Formkriterium und Migrationstheorie erhielten dadurch entsprechende Erweiterungen im Quantitätskriterium und in der Kulturkreislehre. Was Frobenius dann vorzüglich auch auf Grund der Vergleichung von Gegenständen der materiellen Kultur erarbeitet, das ist besonders der geschlossene „westafrikanische Kulturkreis", den er als den malajo-nigritischen bezeichnet. Dieser „kam im Bambus-Lande als Fischer- und Inselkultur zur Welt[4]". Erhielt aber von der Südsee nach Afrika verpflanzt sein afrikanisches Gepräge, wurde kontinental. In den Ergebnissen seiner Studie sieht Frobenius einen Triumph der Museumswissenschaft[5]. Im übrigen aber läßt diese Arbeit von Frobenius ebenso wie die 1900 unter dem Titel „Die Kulturformen Ozeaniens[6]" erschienene in bezug auf die angewandte Methode mancherlei zu wünschen übrig. Bekannt ist, wie Frobenius später bald wieder in die alten Methoden zurückgefallen ist und von seinen im kulturkreistheoretischen Sinne gehaltenen Arbeiten bemerkt, daß ihm diese heute teilweise recht leid tun[7].

Alle bisherigen Versuche, den kulturhistorischen Gedanken in der Ethnologie zur Anwendung zu bringen, werden dann bei weitem übertroffen durch zwei Vorträge von F. Graebner und B. Ankermann, welche dieselben in der Berliner Anthropologischen Gesellschaft am 19. November 1904 gehalten haben; Graebner sprach über „Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien[8]" und Ankermann über „Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika[9]". Hier wird das Problem durchaus bewußt und klar in seiner historischen Bedeutung erfaßt, und zwar nicht bloß „die Beziehungen von Erscheinung zu Erscheinung, sondern von Kultur zu Kultur[10]" werden als letztes Ziel derartiger Untersuchungen hingestellt.

Die Ergebnisse der Graebner'schen Untersuchungen waren alsdann in kurzer Zusammenfassung folgende: Für den australischen Kontinent stellte er neben zwei negritischen Schichten[11] die beiden derzeit den Kontinent beherrschenden Kulturen heraus, einerseits die westpapuanische (mit vaterrechtlichem

---

[1] „Die afrikanischen Musikinstrumente" („Ethnolog. Notizblatt", III [1901], S. 1—139).

[2] „Der schemelartige Kokosnußschaber" („Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien", XXXIV [1904], S. 112—154).

[3] „Der Ursprung der afrikanischen Kulturen", Berlin 1898.

[4] A. a. O., S. 300.

[5] A. a. O., S. 301.

[6] „Petermann's Mitteilungen", XLVI (1900).

[7] „Zeitschrift für Ethnologie", XXXVII (1905), S. 88. Vergleiche die eingehende Kritik, die Graebner in seiner „Methode der Ethnologie", Heidelberg 1911, S. 98 ff., an Frobenius geübt hat.

[8] „Zeitschrift für Ethnologie", XXXVII (1905), S. 28—53.

[9] A. a. O., S. 54—90.

[10] F. Graebner, a. a. O., S. 28.

[11] A. a. O., S. 39 ff.

Totemismus[1]) und die ostpapuanische (die mutterrechtliche Zweiklassenkultur[2]). Die letztere Kultur tritt in reinerer Form mit Geheimbünden der Männer und Maskentänzen besonders im östlichen Melanesien auf. Auch die westpapuanische Kultur reicht in die weitere Südsee hinein. Hier selbst aber (besonders auf Neu-Guinea) werden die beiden letztgenannten Kulturen von einer höheren, die wesentlich Landkultur[3], und der Bogen und Pfeil eigentümlich sind[4], überlagert. Dazu treten eine südliche und nördliche polynesische Kultur[5]. Nach den australischen und Südseeverhältnissen ist die ethnologische Altersfolge deutlich folgende: Die ältere negritische (tasmanische) und die jüngere negritische Schicht (mit der charakteristischen Waffe des Bumerangs, in kompakteren Formen in Süd-Australien noch anzutreffen), die westpapuanische (Verbreitungsgebiete sind das westliche Australien, die Randgebiete des Kontinents mit Ausnahme gewisser Teile im Osten, östliche Gebiete Neu-Guineas, Melanesiens, wo die Kultur von der ostpapuanischen durchbrochen erscheint), die melanesische Kultur (hauptsächlich auf dem Festland von Neu-Guinea verbreitet), die proto-(süd-)polynesische und die nordöstliche polynesische Kultur.

Wenn Ankermann bei seiner Untersuchung so wie Graebner auch von kulturhistorischen Gesichtspunkten ausging, so war er sich dabei doch des Unterschiedes der Lage wohl bewußt, hier Kontinent, dort insulare Gliederung. Hievon abgesehen konnte er im übrigen selber schon das gute Harmonieren seiner Ergebnisse mit denen Graebner's hervorheben. Ankermann führt Ratzel und Frobenius weiter fort und gelangt dazu, folgenden Ausspruch Ratzel's bestätigen zu können: „Fast ganz Afrika erscheint uns zuletzt als ein einziges großes Gebiet mehr oder weniger abgeschwächter asiatischer Anklänge[6].“ Ankermann fügt dem gewiß bedeutungsvoll an: „Was hier nur in bezug auf den Bogen gesagt ist, kann ohne Bedenken ganz allgemein ausgesprochen werden[7].“ Für Afrika wird alsdann die Anwesenheit nachfolgender Kulturschichten zugleich mit Hinweisen auf die entsprechenden Parallelen in Australien und der Südsee festgestellt:

1. Die negritische, die sich in der Hauptsache mit der ältesten australischen Kultur deckt;

2. die westafrikanische, die der ostpapuanischen entspricht, aber auch jüngere Elemente enthält und höchstwahrscheinlich aus Indonesien stammt;

3. eine Schicht, die vielleicht mit dem westpapuanischen Kulturkreis zusammenhängt; stammt vermutlich gleichfalls aus Indonesien;

4. eine Schicht, die Analogien in Vorder-Indien hat; hauptsächlich im westlichen Sudan vertreten; Heimat unbekannt;

5. eine hamitische oder altsemitische, im Sudan, Ost- und Süd-Afrika;

6. eine neusemitische (arabische), in denselben Gebieten wie die vorige[8].

---

[1] A. a. O., S. 35 ff.
[2] A. a. O., S. 31 ff.
[3] A. a. O., S. 44.
[4] A. a. O., S. 42 ff.
[5] A. a. O., S. 47 ff.
[6] „Die afrikanischen Bögen“, S. 333.
[7] „Zeitschrift für Ethnologie“, XXXVII (1905), S. 71.
[8] A. a. O., S. 83.

Wie Graebner vor allem von soziologischen Untersuchungen ausgegangen war, so führte er diese zunächst in einigen Spezialarbeiten weiter[1]. Aber auch in diesen Arbeiten sieht er darauf, die Gegenstände der materiellen Kultur mit heranzuziehen. Daß eine restlose Aufteilung derselben an die einzelnen Kulturkomplexe noch nicht gelingen will, findet Graebner angesichts der vielfachen Mischung der sozialen Systeme mit Recht begreiflich, denn „jede Verschiebung von Stämmen, jede Mischung der Systeme wird naturgemäß auch eine Verschiebung in den Grenzen, eine Vermischung und gegenseitige Durchsetzung der materiellen Kulturen zur Folge haben[2]". Trotzdem kann Graebner konstatieren, daß die Beziehungen, wie sie sich aus der Verbreitung der sozialen Systeme ergeben, in der Verbreitung anderer Kulturerscheinungen Parallelen haben[3].

Im Jahre 1909 lieferte er dann eine umfassendere Untersuchung über Charakter und Verbreitung der melanesischen Bogenkultur über die ganze Erde hin[4]. Um den richtigen Hintergrund zu gewinnen, „auf dem sich der bezeichnete Komplex in Bestand und Verbreitung mit voller Schärfe abhebt[5]", wirft Graebner einen Blick zurück auf die früher schon erörterten Kulturverhältnisse der Südsee. Hiebei kann einem Erfordernis, das nach Graebner der kulturhistorischen Forschung als Ziel vorschwebt, nämlich der Erfassung der erst mehr nur geahnten Kulturen bzw. Kulturkreise in allen ihren Äußerungen als lebendiges Ganze[6], schon bedeutend besser genügt werden. In der „Übersicht über die Kulturen der Südsee[7]" werden der ethnologischen Altersfolge entsprechend behandelt: 1. Die altaustralischen Kulturen[8], 2. die totemistische Kultur[9], 3. die Kultur des mutterrechtlichen Zweiklassensystems[10], die melanesische Bogenkultur[11], die polynesische Kultur[12]. Dem Titel der Arbeit gemäß bestand Graebner's Hauptaufgabe in der möglichst exakten und vollständigen Herausarbeitung der melanesischen Bogenkultur. Nachdem das geschehen, geht er den Verwandtschaftsbeziehungen derselben außerhalb der Südsee nach und findet solche in Süd-Ostasien[13], in Afrika[14], in Amerika[15] und im prähistorischen Europa[16].

---

[1] „Wanderungen und Entwicklung sozialer Systeme in Australien", „Globus", XC (1906), S. 181—186, 207—210, 220—224, 237—241. „Die sozialen Systeme in der Südsee", „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", XI (1908), Heft 11.

[2] „Globus", XC (1906), S. 223.

[3] A. a. O., S. 240.

[4] „Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten", „Anthropos", IV (1909), S. 726—780, 998—1032.

[5] A. a. O., S. 729.

[6] „Zeitschrift für Ethnologie", XXXVII (1905), S. 29.

[7] „Anthropos", IV (1909), S. 730 ff.

[8] A. a. O., S. 730—733.

[9] A. a. O., S. 733—739.

[10] A. a. O., S. 739—744.

[11] A. a. O., S. 751—780.

[12] A. a. O., S. 744—750.

[13] A. a. O., S. 998—1009.

[14] A. a. O., S. 1009—1013.

[15] A. a. O., S. 1013—1024.

[16] A. a. O., S. 1025—1030.

Wie RATZEL bestrebt gewesen, die Völkerkunde der Geschichtswissenschaft anzugliedern, haben wir oben (S. 1042f.) eingehender erörtert. GRAEBNER schloß sich in diesem Punkte ganz RATZEL an. Aber er verfügte dabei sowohl RATZEL wie den übrigen Ethnologen gegenüber über einen Vorteil, der ihm den Weg, die Methode zu dem genannten Ziele zeigte. GRAEBNER kam nämlich vom Gebiete der Geschichte im engeren Sinne her und war somit wohl vertraut mit historischer Methode, die auf keinem Gebiet eine so vollkommene Ausbildung erfahren hat, wie auf dem genannten. Wie demgegenüber auf dem Gebiete der Völkerkunde nicht historische, sondern naturwissenschaftlich-evolutionistische Methoden herrschend geworden, darauf haben wir schon des öfteren hinweisen müssen. Und so begreifen wir, wenn GRAEBNER angesichts dieser Lage der Dinge in der Einleitung zu seiner 1911 erschienenen „Methode der Ethnologie" schreiben konnte: „Wer jedenfalls, wie ich, von der europäischen Geschichte her zur Völkerkunde kam, dem mußte vor allem die Unmethodik, man könnte schärfer sagen Disziplinlosigkeit der jungen Wissenschaft, erschrecken. Sie hat vor allem nötig, in feste Bahnen gelenkt, methodisch eingedämmt zu werden[1]." Und es begreift sich überhaupt, daß GRAEBNER gerade, einerseits vom Gebiete wohldisziplinierter Historie kommend, anderseits durch eine Reihe eindringender ethnologischer Arbeiten auf dem der Völkerkunde heimisch geworden, der Schreiber der „Methode der Ethnologie" werden mußte. Das Verdienst, das GRAEBNER sich damit erworben, ist nach P. SCHMIDT ein solches, mit dem kaum ein anderes in der Geschichte der neueren Ethnologie verglichen werden kann[2]. Dem Urteil schließe ich ganz mich an, und meine ich, es solle dieses Büchlein gewissermaßen zum Vademekum bzw. zum Katechismus der Ethnologen werden.

GRAEBNER tat den guten Griff, sich bei der Ausarbeitung der „Methode" BERNHEIM's rühmlichst bekanntes „Lehrbuch der historischen Methode[3]" zum Führer zu nehmen. Man mag im einzelnen von BERNHEIM abweichen, und, wie wir mit G. v. BELOW[4] es tun, z. B. seine große Nachgiebigkeit den neueren sozial- und völkerpsychologischen Richtungen gegenüber beanstanden, sein Buch bleibt doch gewiß eines der umfassendsten und brauchbarsten Kompendien der historischen Methode. Daß dabei den Ethnologen die oben (S. 1039) schon erwähnte Gerechtigkeit, die BERNHEIM der Völkerkunde zuteil werden läßt, von vornherein sympathisch berühren muß, braucht nicht verschwiegen zu werden. Daß GRAEBNER im übrigen an jenen Fehlern BERNHEIM's nichts weniger als Schaden genommen, wird schon daraus deutlich, daß die Psychologie sich mit zwei schwachen (den letzten) Seiten seines Werkes begnügen muß!

Was aber GRAEBNER in seiner „Methode" einerseits von der Historie im engeren Sinne entgegennimmt, das wird dieser anderseits reichlichst zurückgezahlt. GRAEBNER weist nämlich auf eine große Lücke hin, die das Buch besitzt. Sie bestehe darin, daß BERNHEIM, „wenigstens für den kombinatorischen Abschnitt, zu ausschließlich den auf schriftlichen Quellen beruhen-

[1] FR. GRAEBNER, „Methode der Ethnologie", Heidelberg 1911, S. 6.
[2] Siehe „Anthropos", VI (1911), S. 1036.
[3] Unveränderter Abdruck der 5. und 6. Auflage, München-Leipzig 1914.
[4] „Historische Zeitschrift", 93 (1904), S. 95 f.

den Teil der Geschichte in den Vordergrund der Betrachtung" stelle, „und doch", so fährt Graebner fort, „spielen auch in der europäischen Geschichte, genauer in der Kulturgeschichte, Schlußkomplexe, die ganz oder überwiegend auf dem Vergleich der unmittelbaren Zeugnisse, der von Bernheim sogenannten ‚Überreste', beruhen, keine untergeordnete Rolle[1]". In der Ethnologie aber spielen derartige ungeschriebene Quellen gerade die Hauptrolle. Wie es möglich ist, auf diesem Wege die Geschichte der „Geschichtslosen" zur Darstellung zu bringen, das zeigt im einzelnen Graebner's „Methode der Ethnologie", und diese bildet somit die notwendige Ergänzung zu Bernheim's „Historischer Methode" schlechthin.

In naturgemäßer Folge handelt Graebner über die Quellenkritik (S. 7—54), dann über die Interpretation (S. 55—70) und endlich über die Kombination (S. 71—170). Es hieße den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, wollten wir hier auf den bedeutungsvollen Inhalt im einzelnen näher eingehen. Es ist die erste Methode der Ethnologie, und wenn in ihr der gesamten Ethnologie in systematischer Weise der Weg gezeigt wird, wie sie zur historischen Disziplin werden kann und muß, so gilt das alles inklusive natürlich auch für die ethnologische Wirtschaftsforschung. Dabei geht Graebner in der Kritik des ethnologischen Evolutionismus so gründlich und methodisch zu Werke, daß dieser sich kaum noch jemals davon erholen dürfte[2].

Daß auch W. Foy mit zu den ersten gehörte, die im Sinne des kulturhistorischen Gedankens arbeiteten, habe ich oben (S. 1044) schon erwähnt. So vorbereitet, erkannte er als erster die hohe Wichtigkeit jener Vorträge von Graebner und Ankermann und verwertete deren Ergebnisse bereits im Jahre 1906 in der ersten Auflage seines Führers durch das Rautenstrauch-Joest-Museum zu Köln. In der Folge hat er dann die neue Methode in einer Reihe von Arbeiten fördern helfen, so besonders in den von ihm im Verein mit Graebner seit 1909 in zwangloser Reihenfolge erscheinenden „Ethnologica", den bekannten Publikationen des Kölner Museums für Völkerkunde. In einem längeren Vorwort, das Foy zu Graebner's „Methode" geschrieben hat, bestimmt er den Begriff der Kulturgeschichte dahin, daß er sagt: „Die Kulturgeschichte ist die Wissenschaft von der kausalen Entwicklung alles dessen, was das geistige Leben und die äußere Lebensführung sämtlicher jetzt oder einst lebender Völker der Erde ausmacht[3]." Hierunter fällt somit auch die gesamte Ethnologie, und es hat nur einen äußeren praktischen Grund, wenn die Ethnologie sich auf die kulturhistorische Erforschung der Völker beschränkt, welche außerhalb des europäisch-vorderasiatischen Kulturkreises liegen. Die Ursache dann für die schon vielfach erörterte Erscheinung, daß es der Ethnologie so schwer wird,

[1] „Methode", S. 3.

[2] Das gilt besonders von dem historisch-kritischen Teil (S. 77—104, im Abschnitt über die Kombination), wo Graebner die Schäden und Willkürlichkeiten dieses ethnologischen Evolutionismus erbarmungslos bloßlegt, der glaubte und glaubt, mit der Konstruktion von Entwicklungsreihen die kulturgeschichtliche Wirklichkeit zur Darstellung zu bringen. Speziell zu diesem Teil bemerkte schon P. Schmidt: „Ich glaube in der Tat, daß sich der ethnologische Evolutionismus von der hier schonungslos an ihm geübten Kritik nicht mehr erholen wird." „Anthropos", VI (1911), S. 1026.

[3] Graebner, „Methode", S. VIII.

sich besonders in unserem Universitätsbetrieb die ihr gebührende Anerkennung und Stellung zu sichern, findet Foy vor allem in der ihr noch allgemein anhaftenden Unklarheit in bezug auf Wesen, Methode, Aufgaben und Ziele. Ihrem Wesen nach Kulturgeschichte soll die Ethnologie sich eine kulturgeschichtliche Methode zu eigen machen. Das stellt sie den übrigen, besonders den historischen Disziplinen ebenbürtig an die Seite, und so „festen Boden unter den Füßen" gewinnend, wird sie damit „in den Kreis der altanerkannten Wissenschaften" einrücken können (S. XV).

Zu jenen Ethnologen, welche sich besonders in den letzten Jahren ganz entschieden auf den Boden der Graebner'schen Methode gestellt haben, gehört P. W. Schmidt. Daß trotz seiner anerkannt umfassenden linguistischen wie ethnologischen Kenntnisse, der Frucht vieljähriger unermüdlicher Forscherarbeit, und trotz seines schon viel bewunderten kritischen Scharfsinnes und glänzenden Kombinationsvermögens, die Entwicklung zu diesem Standpunkte hin nicht eher und schneller vor sich ging, das, glaube ich, ist hauptsächlich auf den Mangel einer speziellen historischen Fachausrüstung zurückzuführen, über welche insbesondere Graebner so glücklich war, von Haus aus zu verfügen. Dabei ist aber wieder bemerkenswert, das gerade die eindringende, mit herrlichen Erfolgen gekrönte linguistische und später auch ethnologische Betätigung P. Schmidt doch innerlich auch bereits wenigstens vorbereitete auf die neue Lehre[1]. Indes treten zunächst in verschiedenen seiner Arbeiten noch mehr oder weniger starke Sympathien für die Lehren vom Elementar- und Völkergedanken, wie auch für sozial- und völkerpsychologische Auffassungen hervor[2]. Ganz in der Richtung der neuen Methode bewegte sich aber schon die energische Betonung der Notwendigkeit der von der neueren Ethnologie fast gänzlich vernachlässigten Individualforschung[3].

Daß er dann im folgenden Jahre (1909) der neuen Methode schon ziemlich näher gekommen, erhellt aus einer damals erfolgten Besprechung von W. Foy's „Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum"[4]. So wird daselbst gesagt, daß den Kulturkreisen „ganz zweifellos innere Bedeutung genug zukomme" ..., „die sich wohl schon in der näheren Zukunft diese Aufmerksamkeit noch selbst erzwingen" werde[5]. Im gleichen Jahre noch sehen wir dann, wie P. Schmidt in einer Anmerkung zu Graebner's Spezialuntersuchung

---

[1] So schreibt er, aus dem von ihm nachgewiesenen sprachlichen Zusammenhang zwischen Völkern Zentral-Asiens und Austronesiens verschiedene Folgerungen ziehend, daß bei aller Anerkennung, die man den Bastian'schen Elementargedanken zollen möge, es doch jedenfalls überflüssig sei, „auf die Elementargedanken" zu rekurrieren, „wenn der genetische Zusammenhang schon die Erklärung gibt". „Mon-Khmer-Völker", Braunschweig 1906, S. 67.

[2] So in einem umfangreichen kritischen Referat, das er 1903 zum ersten Band („Die Sprache") der Wundt'schen Völkerpsychologie gegeben hat, „Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien", XXXIII (1903), S. 361—389. Ferner in seinen Ausführungen über die „Moderne Ethnologie", „Anthropos", I (1906), S. 134—162, 318—386, 592—642, 950—996. Endlich auch in seinem in der Wiener Anthropologischen Gesellschaft gehaltenen Vortrage „Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke". „Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien", XXXVIII (1908), S. 73—88.

[3] Siehe besonders „Anthropos", I (1906), S. 616 ff.

[4] „Anthropos", IV (1909), S. 270 ff.

[5] A. a. O., S. 270.

über „Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten“ die neue Lehre bereits als einen großzügigen Bau von ziemlich sicherem Fundament bezeichnet[1].

Zum guten Teil in der Gedankenrichtung der neuen Schule liegt bereits P. Schmidt's bekannte Arbeit „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit[2]“. Das Ziel des Buches besteht in der Erbringung des ethnologischen Beweises für die These, daß die verschiedenen Pygmäen- und Pygmoidenstämme Afrikas und Asiens die relativ ältesten Völker der Menschheit darstellen und dabei besonders in ethisch-religiöser Hinsicht durchgehends viel reinere und erfreulichere Verhältnisse aufweisen, als wie sie sich bei ethnologisch jüngeren Völkern so oft finden[3].

Wenn die Darlegungen dieses Werkes auch noch hier und dort Straffheit und Strenge bewährter historischer Forschungsmethode vermissen lassen, so sind die Mängel aber nicht derart, daß von der Anwendung exakterer methodischer Regeln eine Umkehrung der These zu erwarten wäre, sondern es würde dadurch das Bild nur einige Modifikationen erfahren[4].

Rückhaltslos ist P. Schmidt's Bekenntnis zur neuen Lehre im folgenden Jahre nach Erscheinen von Graebner's „Methode“ geworden. Die eindringenden prinzipiellen Erörterungen Graebner's ließen es nun nämlich ganz deutlich hervortreten, daß ein Unterschied zu machen ist zwischen kulturhistorischer Methode und den mit Hilfe einer solchen Methode erarbeiteten Ergebnissen. Damit wurde P. Schmidt einer Schwierigkeit Herr, über die auch schon andere gestrauchelt, und über die auch heute selbst solche, die der neuen Lehre mit mehr oder weniger Sympathie gegenüberstehen, noch nicht hinausgelangt sind[5]. Graebner's „Methode“ hat dann P. Schmidt die Veranlassung geboten, seinen Artikel „Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie[6]“ zu schreiben. Auf denselben ist besonders zu verweisen, nicht nur, weil er eine eingehende Würdigung, zum Teil auch Kritik Graebner's, sondern auch die Geschichte bietet, welche die kulturhistorische Methode in der Ethnologie bis dahin in den verschiedenen Ländern durchlaufen hatte. Abgesehen von den schon behandelten Hauptvertretern der neuen Schule konnte damals als mehr oder weniger günstig die Stellungnahme von Czekanowski[7], Boas[8], N. W. Thomas[9], W. H. R. Rivers[10] bezeichnet werden.

---

[1] A. a. O., S. 727.

[2] Stuttgart 1910.

[3] Weiter unten (S. 1056) werden wir noch sehen, wie die Primitivsten in dieser Hinsicht besonders auch durch ihre denkbar einfachste Wirtschaftsform begünstigt werden.

[4] So muß auch den ablehnenden Bemerkungen Wundt's gegenüber (vergleiche „Elemente der Völkerpsychologie“, 1912, S. 78 f., 350 und neuestens in seiner „Völkerpsychologie“, Bd. 7: „Die Gesellschaft“, 1. Teil, Leipzig 1917, S. 166 ff., 422) betont werden, daß durch eine gegebenenfalls selbst gereizt klingende Negierung die bestbeglaubigte Tatsachenfülle, auf welche P. Schmidt sich stützt, nicht aus der Welt geschafft werden kann.

[5] Vgl. die Richtigstellungen, die Ankermann derartigen Schwierigkeiten gegenüber macht, in der „Zeitschrift für Ethnologie“, XLV (1913), S. 1128 f.

[6] „Anthropos“, VI (1911), S. 1010—1036.

[7] A. a. O., S. 1013.

[8] A. a. O., S. 1018 f.

[9] A. a. O., S. 1019.

[10] A. a. O., S. 1016, 1019 ff. Es sei besonders auf Rivers' „Presidential Address: The Ethno-

Diesen können jetzt E. NORDENSKIÖLD[1], G. C. WHEELER[2] und wohl auch PÖCH[3] zugezählt werden.

Ablehnend bzw. kritisch hatten sich dagegen HABERLANDT sen.[4] und jun.[4], EHRENREICH[4], KRÄMER[4], KRAUSE[5] und KRICKEBERG[6] vernehmen lassen. Im letzteren Sinne haben sich seither noch geäußert die Amerikanisten R. B. DIXON[7], R. H. LOWIE[8] und M. SCHMIDT[9].

---

logical Analysis of culture" (Brit. Assoc. for the Advanc. of Science, Porthmouth [1911], S. 1—10) verwiesen, wo er sich eingehend darüber verbreitet, wie es zu dieser „conversion" bei ihm gekommen.

[1] „Une contribution à la connaissance de l'Anthropogéographie de l'Amérique." „Journ. de la Société des Américanistes de Paris", N. S., A. IX (1912), S. 19—25. Vgl. „Anthropos", VII (1912), S. 1060—1062.

[2] „The conception of the causal relation in sociological science." In „Festkrift tillägnad EDVARD WESTERMARCK", Helsingfors 1912, S. 173—193. Vgl. „Anthropos", VIII (1913), S. 252—254.

[3] „Ein Tasmanierschädel im k. k. naturhistorischen Hofmuseum. Die anthropologische und ethnographische Stellung der Tasmanier." „Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien", XXXXVI (1916), S. 37—91. Vgl. die Bemerkungen, welche P. SCHMIDT („Anthropos", X—XI [1915—1916], S. 652—654) zu dieser Arbeit macht. Siehe besonders S. 654, wo P. SCHMIDT zeigen kann, wie gut auch hier mit den Resultaten der eingehenden anthropologischen und ethnographischen Untersuchungen PÖCH's die sprachlichen Verhältnisse harmonieren.

[4] P. SCHMIDT, „Anthropos", VI (1911), S. 1013.

[5] A. a. O., S. 1012 ff.

[6] A. a. O., S. 1014. f.

[7] „The independence of the culture of the American Indian." Science, XXXV (1912), S. 45—55. Vgl. „Anthropos", VII (1912), S. 505—506.

[8] „On the principle of convergence in Ethnology." „Journ. of American Folk-Lore", XXV (1912), S. 24—42. Vgl. „Anthropos", VII (1912), S. 1061 f.

[9] „Die Aruaken", ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung. Heft 1 der „Studien zur Ethnologie und Soziologie", herausgegeben von A. VIERKANDT, Leipzig 1917. Den Hauptstein des Anstoßes findet M. SCHMIDT darin, daß die Kulturkreistheorie eine Wanderung von Kulturen und Völkern, und zwar eine Wanderung derselben gewissermaßen in leere Räume hinein (S. 23) voraussetze. Diese Voraussetzung werde durch die Verbreitungsart der aruakischen Kulturen wenigstens keineswegs bestätigt, sondern hier handle es sich wie auch sonst „bei der Ausbreitung irgendwelcher Kulturen nicht um ein Einwandern größerer Bevölkerungsmassen..., sondern nur um das Eindringen einer Kultur in das Gebiet einer anderen (S. 23)". Der Ausdruck „Kolonisation" gebe am besten diese Art der Ausbreitung wieder (S. 73). Daß hier bei M. SCHMIDT ein Mißverständnis vorliegt, erscheint uns nicht zweifelhaft. Denn es ist uns in der Tat nicht bekannt, daß dergleichen Voraussetzungen von irgendeinem der Vertreter der kulturhistorischen Ethnologie gemacht worden wären. Freilich rechnet die neue Schule, wenn sie im Einzelfalle hinreichende Anhaltspunkte dafür hat, mit Kultur- bzw. auch Völkerwanderungen, aber sie hütet sich wohl, alsdann über die Art der Verbreitung irgendwelche aprioristische Voraussetzungen zu machen. Vielmehr hält sie durchaus dafür, daß die genauere Erkenntnis dieser nur durch gründliche Spezialuntersuchungen gewonnen werden kann, in der Art etwa, wie M. SCHMIDT in vorliegender Arbeit für die Aruak in dankenswerter Weise eine solche bietet! Es ist hier nicht der Ort, auf die wertvolle Arbeit des näheren einzugehen. Vom Standpunkte der neuen Schule aus genüge die Bemerkung, daß die Ergebnisse jener Studie mit denen der bisherigen Forschungen der historischen Schule im ganzen vorzüglich harmonieren. — Im Rahmen unserer vorliegenden Arbeit liegt es noch, darauf besonders hinzuweisen, daß M. SCHMIDT bei seinen Untersuchungen das Schwergewicht auf die Wirtschaftsform verlegt. Man erkennt bald, daß dieser glückliche Griff ihm besonders dazu verholfen, die wesentlichen Eigenarten der aruakischen Kultur richtig zu erkennen und zum größeren Teile auch wohl richtig zu deuten. Wir glauben allerdings, daß er durch eine eingehendere Vertrautheit mit der neueren kulturhistorischen Methode und den mit ihrer Hilfe bereits gewonnenen Ergebnissen noch um ein merkliches mehr hätte gefördert werden

Wir machten oben (S. 1049) schon darauf aufmerksam, das P. Schmidt durch seine umfassenden linguistischen Studien auf die Graebner'sche Methode in ziemlichem Maße vorbereitet worden war. Wie die linguistischen Verhältnisse Australiens die kulturhistorischen Gruppen Graebner's im wesentlichen durchaus bestätigen und erhärten, das konnte P. Schmidt im Jahre 1912, wo er mit der Publikation seiner Studie „Die Gliederung der australischen Sprachen[1]" begann, in geradezu überraschender Weise dartun. Diesen Übereinstimmungen mit Graebner ist daselbst (S. 247 ff) ein besonderer Abschnitt gewidmet.

Im Jahre 1913 ist P. Schmidt mit einer eingehenden Spezialuntersuchung der kulturhistorischen Verhältnisse Süd-Amerikas hervorgetreten, die voll und ganz auf dem Boden der von Graebner besonders inaugurierten historischen Methode steht[2]. Die Arbeit bietet im großen und ganzen eine volle Bestätigung des kulturhistorischen Gedankens und der Ergebnisse der kulturhistorischen Forschung, wie sie bereits früher besonders in bezug auf die Südsee und Afrika erfolgt war.

Zum allergrößten Teil stützt sich diese Arbeit auch auf eine eingehende Untersuchung der in den Museen aufgehäuften Gegenstände der materiellen Kultur.

Ihre große Bedeutung wird mit folgenden zutreffenden Worten gekennzeichnet: „An den Gegenständen der materiellen Kultur ist der Zweck im höheren Grade festliegend, und festliegender in gleich entsprechendem Grade ein scharf umrissener Teil der äußeren Gestalt dieses Kulturgegenstandes. Ebenso scharf zeichnet sich ein anderer Teil der Form dieses Gegenstandes ab durch die Natur des Materials, aus dem es verfertigt ist. Es ist klar, daß durch diese beiden Abgrenzungen wie von selbst dann auch derjenige Teil sich leichter herausstellt, der von jenem inneren Willen des Verfertigers selbst bedingt ist, der auch der eigentliche Verursacher und Träger des historischen Lebens ist. Damit sieht man leicht, wie gerade die Gegenstände der materiellen Kultur geeignet sind, die ersten Zugänge in das unentwirrbar scheinende Dickicht der Kulturentwicklung zu eröffnen[3]".

Eine neue Völkerkunde ganz auf dem Boden der kulturhistorischen Methode hat P. Schmidt im Jahre 1914 zu schreiben begonnen. Was die kulturhistorische Schule bisheran in methodologischer Hinsicht und in Spezialuntersuchungen auf Einzelgebieten erarbeitet hat, wird daselbst in systematischem Zusammenhang verwertet und zur übersichtlicheren Darstellung gebracht. In einem wie beträchtlichem Maße aber P. Schmidt da schon über die bisherigen Ergebnisse der kulturhistorischen Forschung hinausgehen konnte, dafür haben wir oben (S. 987 ff.) schon ein Beispiel anführen können. Wir werden daher im

---

können. Dazu würde es der Studie gut bekommen sein, wenn der Verfasser auch die andere Komponente der heutigen Aruak-Kultur, die dienstbar gemachten nicht aruakischen Völker auf ihre Eigenart des näheren, soweit schon Material dafür vorliegt, untersucht hätte. Das würde über manche Fragen viel neues Licht verbreitet haben.

[1] „Anthropos", VII (1912), S. 230 ff.

[2] „Kulturkreise und Kulturschichten in Süd-Amerika." „Zeitschrift für Ethnologie", 1913, S. 1014—1124.

[3] A. a. O., S. 1116.

folgenden, wo wir die Konsequenzen, die sich aus den kulturhistorischen Arbeiten auf ethnologischem Gebiete für die ethnologische Wirtschaftsforschung ergeben, herausstellen wollen, noch mehrfach auf das Werk zurückzukommen haben.

Indem wir aber nunmehr dazu übergehen, die erwähnten Konsequenzen zu ziehen, ist zu bemerken, daß es sich nicht umgehen läßt, ja daß es vielmehr zum vollen Verständnis der Wirtschaftsformen nötig ist, zum Teil wenigstens auch die kulturhistorischen Forschungsresultate auf soziologischem Gebiete mit anzuführen. Den Grund hiefür, denken wir, werden die weiteren Ausführungen bald selber hinreichend offenbaren.

In letzterer soziologischer Hinsicht kommt nun eine ganz hervorragende Tragweite der Erkenntnis zu, daß die mutterrechtliche Zweiklassenkultur von Haus aus nichts mit der vaterrechtlich-totemistischen zu tun hat. Und wo in Australien die Vier-, Acht- bzw. auch Sechs-Klassensysteme auftreten, teils mit vaterrechtlichem teils mit mutterrechtlichem Charakter, da zeigte GRAEBNER, daß hier sich die Systeme nicht kontinuierlich auseinander entwickelt hatten, sondern daß hochgradige Mischungsprodukte vorlägen[1]. P. SCHMIDT sieht in diesem von GRAEBNER geführten Nachweis den bedeutungsvollsten Beitrag, „der überhaupt zur Lösung des totemistischen Problems geleistet worden ist", sieht sich aber gezwungen, gleich den merkwürdigen Umstand zu erwähnen, daß er (der genannte Nachweis), obwohl bereits seit 1905 vorliegend, bis jetzt in der gesamten, so umfangreichen Diskussion über den Totemismus vollständig mit Stillschweigen übergangen wurde und auch in dem vierbändigen Werke FRAZER's[2] kein Wort der Erwähnung gefunden hat[3].

Eine wertvolle Erweiterung dieser Erkenntnisse bedeutet es, wenn GRAEBNER die sieben bzw. acht verschiedenen Kulturkreise, welche in Australien und der

---

[1] Vgl. besonders „Zeitschrift für Ethnologie", XXXVII (1905), S. 34 ff.

[2] „Totemism and Exogamy", London 1910.

[3] „Anthropos", X—XI (1915—16), S. 598. Zum Beispiel dafür, wie fest die Idee von der inneren Zusammengehörigkeit von Mutterrecht und Totemismus sich auch in den Köpfen ganz hervorragender Forscher festgesetzt hat, sei auf die zwei neueren Autoren CONRADY und QUISTORP hingewiesen, denen wir höchst wertvolle Beiträge über Alt-China verdanken. (CONRADY, „China", in v. PFLUGK-HARTTUNG's „Weltgeschichte", Orient, Berlin 1910. Siehe besonders S. 484, 514 f., M. QUISTORP „Männergesellschaft und Altersklassen im alten China. Mit Exkursen über urzeitliche Arbeitsdifferenzierung der Geschlechter und Mutterrecht bei den Chinesen", „Mitt. d. Sem. Or. Spr.", XVIII [1915], S. 1—60. Siehe besonders S. 25). Beide machen die Existenz mutterrechtlicher Einrichtungen für die ältesten Bewohner Chinas unzweifelhaft. Dabei ist dann bei beiden das Bemühen interessant, auch den zum Mutterrecht doch gehörenden Totemismus irgendwie aufzudecken, und es blickt die Verwunderung deutlich durch darüber, daß dieses nicht besser gelingen will! QUISTORP kann dann auch nicht verstehen, wie DE GROOT („Religious System of China", IV, Leiden 1901, S. 271) die Existenz des Totemismus für Alt-China so ernstlich zu bezweifeln vermag. Vergleiche weiter unten (S. 1066), wie A. SCHLIZ sich wundert, daß man in der schweizerischen Pfahlbaukultur die Erscheinung des Totemismus nicht nachweisen könne! — Freilich, der Evolutionismus war nicht ausschließlich schuld daran, daß man diesen Erscheinungen so allgemein und so bestimmt eine innere Zusammengehörigkeit zuschrieb, sondern die tatsächliche weitverbreitete Mischung von mutterrechtlicher und totemistischer Kultur (Australien, nordwestliches Nordamerika) hatte zur Entstehung und Festsetzung jener Anschauung ihrerseits gewiß vieles beigetragen. Daß beide Erscheinungen aber von Haus aus nichts miteinander gemein haben, wissen wir heute, und GRAEBNER gebührt das Verdienst, diese Erkenntnis zuerst gewonnen und herausgestellt zu haben.

weiteren Südsee herausgearbeitet werden konnten, in drei große mehr oder weniger eng sich zusammenschließende Gruppen aufteilen konnte. Abgesehen von den weniger von einander differierenden Urkulturen stellen sich einerseits als innerlich verwandt die totemistische und die polynesische Kultur, anderseits die Zweiklassen- und die Bogenkultur, welch letzterer auch die Bumerangkultur mit gewissen Elementen sich anfügt, zusammen. Also in der Hauptsache eine nachurzeitliche Aufteilung in eine große patriarchale und in eine große matriarchale Gruppe[1].

Kaum geringer zu werten ist ferner GRAEBNER's Ergebnis, daß die soziologische Erscheinung des Mutterrechtes in den wirtschaftlichen Verhältnissen der primitiven bodenbautreibenden Kulturen begründet ist. GRAEBNER war gewiß nicht der erste, der diesen Gedanken ausgesprochen hat. Wir erinnern an ISELIN[2], BACHOFEN[3], LIPPERT[4], BRENTANO[5], E. GROSSE[6], die alle in irgendwelcher Weise bereits den Zusammenhang von weiblicher Vormachtstellung mit der von Weibern geübten Bodenbewirtschaftung erkannt hatten. Oben (S. 997 ff.) zeigten wir schon, zu welch bemerkenswerten und zutreffenden Ergebnissen speziell GROSSE bereits gekommen war. Zugleich aber wiesen wir auch schon darauf hin (siehe S. 1006), daß GRAEBNER nicht nur die Ursache für die Erscheinung des Mutterrechtes erkannte[7], sondern auch deren kulturhistorischen Platz in der Menschheitsentwicklung aufzeigen konnte. Ein Resultat, daß gewiß wie oben (S. 1006) schon bemerkt wurde, wesentlich über GROSSE hinausgeht. GRAEBNER sagt in dieser Hinsicht: „Auf sozialem Felde ist die Erkenntnis wesentlich, daß matriarchale Institutionen, in welcher Form auch immer, ebenfalls nur in der Gruppe der Zweiklassen- und Bogenkultur vorkommen. Da nun diese beiden Kulturen weder nach ihrer Gesamtrechnung noch dem Alter ihres Auftretens in den verschiedenen Erdteilen primitiv sind, so gewinnt das Mutterrecht den Charakter einer Episode in der sozialen Menschheitsgeschichte[8]." Das bedeutet natürlich den vollen Sturz aller Mutterrechtstheorien, die früher so sehr das Feld behauptet und auch noch heute, wie GRAEBNER anderswo mit Recht schreibt, viele Anhänger zählen[9].

Dabei räumten seine Forschungen ein altes Hindernis gegen die Lehre von der wirtschaftlichen Ursache des Mutterrechtes aus dem Felde, ein Hindernis, dessen auch GROSSE nicht hatte Herr werden können. Den Anhängern jener Lehre

[1] „Anthropos", IV (1909), S. 778—780.
[2] Vgl. oben S. 624.
[3] Vgl. oben S. 646.
[4] Vgl. oben S. 639.
[5] Vgl. oben S. 1020 f.
[6] Vgl. oben S. 998.
[7] Vgl. „Anthropos", IV (1909), S. 741, wo GRAEBNER die mutterrechtliche Zweiklassenkultur folgendermaßen charakterisiert: „Die ganze Organisation setzt Seßhaftigkeit voraus, ... In der Tat scheint dieser Kultur die Dorfsiedelung eigen zu sein, deren Voraussetzung wieder ein Bodenbau ist ... Da dem Weibe die eigentliche Last des Bodenbaues zufällt, haben wir den Grund für die mutterrechtliche Ausgestaltung der Gesellschaft weniger in der sozialen, als vielmehr in der wirtschaftlichen Wertung der Weiber zu suchen ..." Siehe auch „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", XI (1908), S. 19.
[8] „Anthropos", IV (1909), S. 1031, 1032.
[9] GRAEBNER, „Methode", S. 83.

konnte nämlich anscheinend mit Recht der Einwand gemacht werden, daß ihr die australischen Verhältnisse widersprächen, indem daselbst das Mutterrecht eine weite Verbreitung besitze, im übrigen aber nirgendwo Bodenbau, geschweige denn ein vom Weibe geübter anzutreffen sei. Gewiß hat E. B. TYLOR besonders auch die australischen Verhältnisse im Auge, wenn er in einer Rezension zu GROSSE's „Die Formen der Familie" ... schreibt: „As, however, the maternal family and clan appear already among hunting tribes who do not till the soil, it is plain that the full origin of the matriarchal system cannot be sought in the modes of subsistence which come within Professor GROSSE's method of comparison[1]." Diese gewiß nicht zu leugnende Schwierigkeit wird nun mit einem Schlage behoben durch GRAEBNER's Nachweis, daß die hauptsächlich von Nordosten zum Südwesten hin das östliche Australien zum größten Teil anfüllenden Eingebornen historisch-genetisch zu der im östlichen Melanesien derzeit ansässigen bodenbauenden mutterrechtlichen Zweiklassenkultur gehören. Der Bodenbau ist also von dieser Kultur in Australien wieder aufgegeben, und, wie bekannt, ein Rückfall in die Wirtschaftsform schweifender und sammelnder Jäger erfolgt, eine Erscheinung, auf die wir weiter unten noch zurückkommen werden.

Hier soll es zunächst unsere Aufgabe sein, nachzusehen, ob und wie sich auf dem Boden kulturhistorischer Ethnologie das Prinzip GROSSE's, Erhellung der Kultur- bzw. Gesellschaftsform durch die Wirtschaftsform, bewährt hat.

Es wurde oben (S. 997 ff.) schon gezeigt, zu welch schönen Resultaten GROSSE an der Hand des genannten Prinzips bereits gelangt war. Aber wir mußten zugleich auch bemerken, daß ihm mancherlei Schiefheiten und Fehler dabei unterlaufen sind, und zwar im letzten Grunde deshalb, weil er sich noch mit einer quasi-mechanischen Aufteilung der Völker begnügen mußte. Nachdem es nun im letzen Jahrzehnt besonders gelungen ist, in ziemlichem Maße schon eine historisch-genetische vorzunehmen, hat P. SCHMIDT vor allem vom Standpunkte dieser neu gewonnenen Erkenntnisse aus GROSSE's Gedanken wieder aufgegriffen und mit gutem Glück weitergeführt. Die Resultate dieser seiner Untersuchungen sind zum Teil bereits im dritten Bande des Werkes „Mensch aller Zeiten" niedergelegt. Sie zeigen nicht nur, wie gut der Griff war, den GROSSE mit seiner Methode getan, sondern lassen zugleich hervortreten, daß GROSSE's Prinzip volle Bedeutung und Fruchtbarkeit erst zeitigen kann auf dem Boden exakt historischer völkerkundlicher Forschung.

Schon bei Herausarbeitung der wirtschaftlich-soziologischen Verhältnisse der Primitivsten, der Niederen Jäger, wie GROSSE sie nennt, ändert sich nicht unmerklich das Bild, und zwar durchaus in einem für die Urzeit günstigen Sinne. Und das wird ohne weiteres verständlich, wenn wir daran erinnern, daß nach den neueren Forschungen (siehe oben[2]) das Gros der Australier, das noch bei GROSSE in seiner Gesamtheit unter der Kategorie der Niederen Jäger figuriert, aus dem Bereich der eigentlich primitiven Urkultur ausscheidet. Im wesentlichen zählen nur die Pygmäen und die Pygmoiden zu der

[1] In „Nature, a weekly illustrated Journal of Science", London, LV (1897), S. 51.

[2] Vgl. auch weiter unten S. 1060.

Urkultur. Und da hat nun P. Schmidt gewiß das besondere Verdienst, nicht nur die schlichte Einfachheit des Wirtschaftsbetriebes auf dieser Stufe, sondern auch den sich damit verbindenden idyllischen Charakter der ganzen Kulturform, natürlich auf ein reichliches Quellenmaterial sich stützend, hervorgehoben zu haben. Das ist in weitestgehendem Maße schon in seinem „Pygmäenwerke" geschehen, konnte aber im „Mensch aller Zeiten" bei Behandlung der gesellschaftlichen Zustände der Urzeit kulturhistorisch noch um ein merkliches vertieft werden. So wird am letzteren Orte besonders darauf hingewiesen, daß die primitive geschlechtliche Arbeitsteilung, die darin besteht, daß der Mann besonders durch die Jagd für die Fleischnahrung sorgt, der Frau hingegen das Pflanzensammeln und die Zubereitung der Speisen obliegen, „natürlich eine Interessen- und Tätigkeitsgemeinschaft sowohl unter den Männern einerseits, als auch unter den Frauen anderseits" herbeiführt, „die rein wirtschaftliche Zwecke verfolgt". Aber er fügt dem Gesagten die wichtige Bemerkung hinzu: „Die ersten wirtschaftlichen Verbände, die hier durch die Arbeitsteilung in der Familie selbst sich bildeten, spalteten die Familien nicht, weil es nicht Konkurrenz- und Kampf-, sondern im Gegenteil, Ergänzungsverbände waren, die notwendig zueinander gehörten...[1]." Sehr gut macht P. Schmidt dann in einem Kapitel, das überschrieben ist „Wertung des Urstaates[2]", darauf aufmerksam, daß gerade die einfachen wirtschaftlichen Verhältnisse der Urzeit uns davor bewahren, über die folgenden Entwicklungsstufen zu hart zu urteilen, die nämlich stets kompliziertere wirtschaftliche Aufgaben zu lösen hatten, dabei aber in gesellschaftlicher und besonders in ethisch-religiöser Hinsicht auf Bahnen gerieten, auf welchen sie einen sympathischen Zug der Urzeit um den anderen verloren. Nicht die Urzeit bietet die ethnologischen Rätsel, „sie liegt vielmehr verhältnismäßig klar und einfach vor uns". Erst die jüngeren Epochen, so vor allem die Gesellschaftsformen des Totemismus und des Mutterrechtes, die durch fortgeschrittenere Wirtschaftsformen gekennzeichnet sind, werden dunkel und schwerer verständlich.

Aber nicht eine zweifache, sondern eine dreifache Gabelung hat von der Urkultur her in der Menschheitsentwicklung stattgefunden. Graebner arbeitete zwei davon, die mutterrechtliche Zweiklassenkultur (in der die Frau das Pflanzensammeln zuerst zum primitiven Pflanzenbau entwickelte) und die Kultur des vaterrechtlichen Totemismus heraus. Er hat dann versucht, Entstehung der Viehzucht und Viehzüchterkulturen mit dem Totemismus und den totemistischen Kulturkomplexen in Verbindung zu setzen[3]. Hier war er, wie P. Schmidt gezeigt hat (vgl. oben S. 987 ff.), nicht auf richtiger Fährte. Statt der zweifachen kulturellen und wirtschaftlichen Gabelung von der Urzeit her ist eine dreifache anzunehmen. Und die dritte ist die Kultur der nomadisierenden innerasiatischen Hirtenstämme, die dann, das ist höchst bemerkenswert, obwohl in der Entwicklung am weitesten voranschreitend, doch den Zusammenhang mit der Urzeit klarer bewahrt hat. Zwar bedeutete die Einführung der vom Manne ausgehenden Viehzucht eine Verstärkung seiner Stellung. Aber, abgesehen da-

[1] A. a. O., S. 150.
[2] A. a. O., S. 190 ff.
[3] Vgl. oben S. 986 f. und weiter unten S. 1065.

von, daß der Frau von dem Arbeitsquantum, das die Viehwirtschaft mit sich brachte, ein ausreichender Teil, z. B. das Melken, die Besorgung der jungen Tiere usw. zufiel, so mehrten sich ebenso ihre Arbeiten am und im Zelt daheim und gewannen an Bedeutung. Dieses (das Zelt) aber wurde naturgemäß zur Domäne der Frau, so daß schließlich bei den typischen asiatischen Nomaden besonders die soziale Stellung der Frau im allgemeinen eine würdige bleibt.

Wirtschaftliche Motive scheinen dann vor allem die Ausbildung des bekannten nomadistischen Großfamilientums bewirkt zu haben. Für eine rentable Viehwirtschaft nämlich bilden, hinreichendes Weideland natürlich vorausgesetzt, möglichst große Herden die beste Vorbedingung. Um solche aber entsprechend besorgen und gegebenenfalls auch verteidigen zu können, mußten sich Zusammenschluß und Zusammenhalten einzelner Familien empfehlen. Damit trat jenes Großfamilientum ins Leben, das für den Fortschritt der menschlichen Kultur von so gewaltiger Bedeutung geworden ist, indem die Impulse zu hochkulturlichen Entwicklungen letzten Endes immer und überall von ihm ausgegangen sind.

Einen anderen Gang geht die Entwicklung der wirtschaftlich-sozialen Verhältnisse im vaterrechtlich-totemistischen Kulturkreis. P. Schmidt macht in dem Abschnitt „Die Bedeutung der wirtschaftlichen Verhältnisse für die soziale Entwicklung des totemistischen Kulturkreises“ folgende Feststellungen. Die Totemisten sind mit Grosse's Höheren Jägern identisch, obwohl Grosse ihren Zusammenhang mit dem Totemismus noch nicht erkannte. Graebner erkannte, daß diesen Kulturkreis ein festes Wohnhaus in der Form einer Kegeldachhütte eignet, gelangte aber noch nicht dazu, aus dieser Tatsache die entsprechenden Konsequenzen für die in Rede stehende Kultur zu ziehen. Die feste Hütte setzt nämlich Seßhaftigkeit voraus: eine solche ist für Jäger nur dort möglich, wo Wildreichtum herrscht. Wo letzteres der Fall, da erübrigt der Mann Zeit zu anderweitigen Arbeiten. Wir sehen, wie er die übrige Zeit ausfüllt, einerseits den Ausbau der Stammesorganisation wie überhaupt die Regelung der gesamten „politischen Geschäfte“ besorgend, anderseits besonders als Handwerker und Künstler sich erfolgreich betätigend. Das letztere Moment führt in diesem Kreise zu den Anfängen einer „städtischen“ Kultur. Alles das kommt der Stellung des Mannes zugute und verstärkt dieselbe; die der Frau geht dabei zurück, zumal da sie in diesem Kulturkreis kein entsprechendes Gegengewicht aufzubieten vermag. Flecht- und Webekunst und Töpferei, die für gewöhnlich in den Händen der Frau ruhen, erfahren keine bemerkenswerte Entfaltung.

Im Anschluß an Bachofen und Grosse, die beide schon die Erscheinung des Mutterrechtes mit dem primitiven, vom Weibe geübten Ackerbau in Beziehung setzten, betont P. Schmidt, daß dieser Gedankengang einer schärferen Präzisierung fähig sei. Auf der Urstufe herrscht, den zahllosen gegenteiligen Bemühungen und Versicherungen vonseiten der Evolutionisten zum Trotz, nichts weniger als ein schrankenloser Kommunismus. Grund und Boden zwar, der Wirtschaftsstufe entsprechend als Jagd- und Sammelgrund in Betracht kommend, sind für gewöhnlich kein Eigentum der Familie oder gar des Indi-

viduums, sondern sie gehören einer ganzen Familiengruppe an. Im übrigen aber gilt nach dem urzeitlichen Rechtsbewußtsein besonders alles das als privates, sei es als familiales oder als individuelles Eigentum, was jemand sich durch eigene Arbeit erworben hat. So ist allgemein in bezug auf Wohnungen, Gebrauchsgegenstände, Waffen usw. ein Privateigentum vorhanden, das sich zum Teil selbst auf die Kinder erstreckt[1].

Aus einer solchen Rechtsauffassung erklärt sich von selbst, daß die ersten von der Frau gezogenen Feldfrüchte und ebenso der Boden, der durch ihre Arbeit ertragreich und somit wertvoll geworden war, ihr gehörten. „Und dieses weibliche Privateigentum an Grund und Boden war, mehr noch als das Eigentum an den Erträgnissen von Grund und Boden, die eigentliche Grundlage des Mutterrechtes, und dieses letztere muß in seiner ganzen Natur dementsprechend beurteilt werden." Daneben gewann die Frau auf gleicher Kulturstufe wirtschaftliche Vorsprünge durch die Verbesserungen der von ihr geübten Spiralwulsttechnik des Flechtens und der Erfindung der Töpferei. Der Mann gerät bei dieser Entwicklung zunächst in eine abhängige Stellung. Die Reaktion gegen das System findet ihren Ausdruck in den politischen Organisationen der geheimen Männerbünde. Also auch in der mutterrechtlichen Kultur behält der Mann sich die Staatenbildung vor. Die weitere Entwicklung ist dann für gewöhnlich die, daß die Frau zum reinen Wertobjekt wird, der Mann nützt sie mehr und mehr aus als Arbeitstier. Je mehr der bodenbauenden Weiber, desto vorteilhafter. Hiemit sind die Polygamie und die sklavische Stellung des Weibes angebahnt, wie sie besonders Afrika beherrschen[2].

Um eine Erklärung der Aufteilung des Stammes in zwei exogame Hälften, wie sie der Zweiklassenkultur eigentümlich ist, zu gewinnen, faßt P. SCHMIDT den Zusammenhang des Mutterrechtes mit Pflanzenbau und Bodenbesitz bestimmter ins Auge. An der für die urzeitliche Sammelperiode anzusetzenden lokalen Exogamie ändert sich bei beginnender Ausbildung des Mutterrechtes nur insofern etwas, als jetzt nicht die Frau dem Manne folgt, sondern umgekehrt der Mann der Frau. Aus dem ansässigen bodenständigen Teile des Stammes und aus dem fremden zugeheirateten bilden sich die beiden Klassen. Die Verhältnisse Ozeaniens und Nordwest-Amerikas, wo wohl Klassenexogamie, aber keine lokale Exogamie besteht, widerstreiten dieser Aufstellung nur scheinbar, da sie als Übergangserscheinungen zu betrachten sind. Infolge dieser Bestimmung des exogam-mutterrechtlichen Kulturkreises sei es bedeutend leichter, auch den frei-mutterrechtlichen zu verstehen, der durch Einwirkung der großfamilialen Viehzüchter auf exogam-mutterrechtliche Kultur entstanden ist (siehe oben S. 1001). Als Ort der Herausbildung frei-mutterrechtlicher Kultur kämen besonders Süd-China, Nord-Hinterindien und Nordost-Indien als alte Berührungszonen zwischen vaterrechtlichen Viehzüchtern und mutterrechtlichen Ackerbauern in Betracht. Da durch diese Einwirkung der Ackerbaubetrieb ein ausgedehnterer wird, im bescheidenen Umfange auch eine Viehzucht sich einbürgert, so wird die Großfamilienform von den Nomaden her mitübernommen,

[1] Vgl. oben S. 1010.

[2] Vgl. auch wie L. BRENTANO bereits gut auf die wirtschaftlichen Gründe für die Vielweiberei hinweist („Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte", I [1893], S. 147).

aber in einer entsprechend abgewandelten mutterrechtlichen Form. Die Exogamie der Großfamilie drängte dabei die lokale Klassenexogamie zurück und die restierende Exogamie ist keine solche mehr im technischen Sinne des Wortes. Damit ist die Berechtigung, diese Kultur die frei-mutterrechtliche zu nennen, hinreichend aufgezeigt.

Die totemistisch-mutterrechtliche Kultur, eine auf der Erde verhältnismäßig weit verbreitete Mischung aus höherem Jägertum mit Ackerbau hat eben dieser Mischung in wirtschaftlicher Hinsicht bemerkenswerte wirtschaftliche Antriebe zu danken. Wenn auch im nordwestlichen Nord-Amerika wegen ungünstiger klimatischer Verhältnisse der Ackerbau keine Aufnahme fand, so zeigt „die bedeutende Entfaltung des Handels- und des Kreditwesens bei diesen Stämmen" doch, „daß die Mischung der beiden Kulturen auch hier von einem wirtschaftlichen Aufschwung gefolgt gewesen ist. Das ist noch ausgesprochener dort der Fall, wo der Ackerbau auch seinerseits zur Entfaltung gelangen konnte. Dann bedeutet die Mischung dieser beiden Kulturen das Zusammentreten ländlich-bäuerlichen Ackerfleißes und städtisch-industrieller Regsamkeit, und es bilden sich jene Stadt-Dörfer, die in ihrem Innern die männlich gerichteten, dem totemistischen Kulturkreis entsprossenen Handwerke und Industriezweige pflegen und in ihrer Bannmeile die Gemarkungen liegen haben, auf denen der dem Mutterrecht entsprossene Hackbau sich betätigt, kleine Staatsgebilde, wie wir sie besonders für das vorgeschichtliche Ägypten, Indien, Peru, in geringerem Maße für Babylon voraussetzen müssen, in welch letzterem wahrscheinlich gleich die Pflugkultur eingesetzt hat".

„Dieser Zustand der Dinge bildete dann auch die besonders empfängliche Grundlage, in welche hinein sich die neuen mächtigen Einwirkungen der viehzüchtenden Nomadenstämme ergießen konnten..., die dort wie anderswo eine ganze Reihe neuer Mischkulturen hervorriefen, mit denen wir bereits aus dem grauen Dunkel der Vorgeschichte in das helle Tageslicht der eigentlichen Geschichte eintreten."

„In dem totemistischen Kulturkreis war eine ziemlich reiche Gliederung bewirkt worden durch die Mannigfaltigkeit der Fertigkeiten und Industrien, die dort ansetzten; im agrikulturellen mutterrechtlichen Kulturkreis war die wirtschaftliche Gliederung wohl weniger reich; das wurde aber kompensiert durch die große Mannigfaltigkeit, die auf idealem Gebiet durch die Entwicklung der Geheimbünde geschaffen wurde. Aber in all dem war stets die Linie einer gewissen demokratischen Gleichheit im wesentlichen nicht durchbrochen worden; es waren nur die Häuplinge, Zauberer, die höheren Grade der Geheimbünde, reichere Leute und Familien, die um einiges darüber hinausragten; im großen und ganzen aber hatte die Gliederung sich nur ins Horizontale erstreckt. Mit dem Hinzutritt der Nomadenvölker begann auch eine vertikale Gliederung sich zu entfalten, eine hierarchische Über- und Unterordnung, eine Abstufung nach Rang und Stand, hergeleitet oft aus dem Ursprung, aus dem Blute."

Wir glauben, daß diese auszugsweise angeführten Resultate wohl dartun können, wie fruchtbar sich das Prinzip Grosse's erweist, nachdem es von P. Schmidt auf den Boden der neueren kulturhistorischen Ethnologie gestellt worden ist.

Wichtige Lehren für die ethnologische Wirtschaftsforschung wie überhaupt die gesamte Wirtschaftsgeschichte erfließen aus dem Graebner'schen Ergebnis, daß wir in dem Gros der heutigen Australier kulturelle Degenerationen zu erblicken haben. Daraus wird offenbar, wie gefahrvoll und irreführend es sein muß, die Australier insgesamt gewissermaßen als klassische Repräsentanten primitivster Kultur und Wirtschaft ins Feld führen zu wollen. Gerade infolge der kulturhistorischen Forschungen hat sich die Sachlage denn auch bereits soweit geändert, daß Wundt im Jahre 1912 schrieb: „Sicher gehört der Australier nicht in das Kapitel vom primitiven Menschen[1]."

Beide Australien beherrschenden Kulturen, die west- und ostpapuanische, haben daselbst einen Rückfall in die Wirtschaftsform schweifender und sammelnder Jäger erlebt. Damit erklärt sich, warum beiden Kulturen das feste Wohnhaus, das sie außerhalb Australiens eignet, innerhalb des Kontinentes fehlt. Eine genauere Untersuchung der mit so radikalem Umschwung von einer höheren zur niederen Wirtschaftsstufe zusammenhängenden Wandlungen und Degenerationen auch auf anderen Gebieten des Kultur- und Geisteslebens würde nicht nur kulturhistorisch, sondern auch völkerpsychologisch gewiß höchst lehrreich sein. Graebner[2] schon bemerkt, daß die geheimen Männerbünde, in Ost-Melanesien typisch für die Zweiklassenkultur, im australischen Teil der Kultur zu fehlen scheinen. Man geht wohl nicht fehl, wenn man mit P. Schmidt dieses Verschwinden mit der Aufgabe des weiblichen Bodenbaues in Zusammenhang bringt. Die Männerbünde sind nämlich nichts anderes als politische Reaktionen vonseiten der Männer gegen die im primitiven Bodenbau sich ausbildende Vormachtstellung der Weiber. Mit der Aufgabe des Bodenbaues in Australien verlor sich von selbst auch die dominierende Stellung der Frau, und damit wurden jene geheimen Männergesellschaften wieder mehr oder weniger zwecklos und schliefen infolgedessen ein. Daß demgegenüber die einmal angenommenen soziologischen Formen im engeren Sinne, vor allem die Einteilung des Stammes in zwei mutterrechtliche exogame Hauptklassen sich besser behaupten konnten, wird wohl daraus besonders zu erklären sein, daß diese Erscheinungen, wenn in ihrem Ursprung auch in primitiven Bodenbau begründet, doch späterhin keinen so innigen und notwendigen Konnex mit demselben mehr aufweisen. Dabei ist im Auge zu behalten, daß die Erscheinung der geheimen Männerbünde der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur in der totemistischen Kultur, mit der sie in Australien zusammentraf, kein Analogon fand, mit dem sie eine organische oder quasi-organische Verbindung hätte eingehen können. Anders stand die Sache in bezug auf das soziologische Phänomen der Aufteilung des Stammes in zwei exogame Heiratsklassen. Es ist klar, daß hiefür die totemistische Einteilung des Stammes in exogame Clans ein Analogon bot. Und es ist dann hinreichend bekannt, wie vielfach und wie eng die beiden Erscheinungen ineinander übergriffen und sich zu so komplizierten Gebilden gestaltet haben, die jahrzehntelang die besondere crux der Ethnologien gewesen sind und — fügen wir hinzu — außerhalb der kulturhistorischen Schule in der Ethnologie es noch sind.

[1] „Elemente der Völkerpsychologie", 1912, S. 19.
[2] „Zeitschrift für Ethnologie" (1905), S. 34.

Die westpapuanische Kultur, soziologisch durch ursprünglich lokale Clanexogamie mit vaterrechtlichem Totemismus gekennzeichnet, setzt ebenfalls eine gewisse Seßhaftigkeit voraus, was ja auch die feste Hausform (Kegeldachhütte) erhärtet. Letztere fehlt aber in Australien, und aus den „Höheren Jägern" sind in Australien wieder „Niedere" geworden. Nehmen wir zu diesen Ergebnissen die Tatsache hinzu, daß sich im übrigen die materielle Kultur ziemlich erhalten konnte, so daß sie neben den soziologischen Formationen der kulturhistorischen Forschung als vorzüglichstes Leitfossil diente, so lassen sich aus den gezeichneten Verhältnissen für die gesamte ethnologische Wirtschaftsforschung folgende schwerwiegende Folgerungen ziehen:

1. Die Form der Wirtschaft bildet kein ausreichendes Kriterium, um die kulturhistorische Stellung eines Volkes eindeutig zu bestimmen. Alle bisherigen Versuche daher, die Völker nach ihren Wirtschaftsformen (oder was sich aufs engste hiemit berührt, nach ihrer allgemeinen Kulturhöhe) in eine historische Reihe zu bringen, sind samt und sonders erneut auf ihre Zulässigkeit zu prüfen. Diese Reihen können die historische Altersfolge richtig wiedergeben, sie brauchen es aber nicht.

2. Infolgedessen kann eine gedeihliche historische Wirtschaftsforschung nur erweckt werden, wenn sie in engster Verbindung mit der Gesamtkultur eines Volkes vorgenommen wird.

3. Es ist ein Unterschied zu machen zwischen der Wirtschaftsform im engeren und der im weiteren Sinne. Die erstere, identisch mit der Produktionsform, ist in höherem Grade abhängig von den äußeren natürlichen Bedingungen als die letztere, d. h. als die Wirtschaftsform, insofern sie die materielle Kultur im weiteren Sinne unter sich begreift. So hat sich die letztere in Australien mehr oder weniger erhalten können und dient, wie oben schon gesagt wurde, der kulturhistorischen Forschung als wichtiges Zeitfossil, wogegen die erstere ein solches Kriterium nicht mehr abgibt[1].

Aber daß hier in Australien weder in dem einen noch in dem anderen Falle nicht nur natürliche, sondern auch kulturhistorische Momente bestimmend gewesen sind, darauf weist indirekt schon GRAEBNER hin, wenn er hervorhebt, daß von den Kulturelementen der höherstehenden, in Australien eindringenden Völker im allgemeinen nur diejenigen sich zu behaupten vermochten, die, wie

[1] Natürlich brauchen die Verhältnisse nicht in jedem Falle so zu liegen. So zeigt M. SCHMIDT in seiner oben (S. 1051) schon herangezogenen schönen Studie über die Aruaken, daß gerade die Wirtschaftsform im engeren Sinne (typischer frei-mutterrechtlicher Hackbau, Mandioka, Mais) beim weiteren Vordringen in die brasilianischen Waldregionen sich mit ihren wesentlich dazu gehörigen Elementen stets wieder durchsetzte. Dagegen entfernen sich andere Elemente der materiellen Kultur (Haus, Waffen, besonders der Bogen) je weiter südwärts, desto mehr von den nördlichen Formen. Wie M. SCHMIDT hervorhebt, sehen die Aruaken als Herrenvolk darauf, daß die Wirtschaftsform im engeren Sinne, die Produktionsform, erhalten bleibt, im übrigen liegt ihnen weniger daran, wie und mit welchen Mitteln die unterworfenen Ureinwohner für sie jagen und arbeiten (S. 102). Hier haben wir also im Gegensatz zu den Verhältnissen in Australien eine große, ja eine recht große Konstanz der Produktionsform, hingegen eine bedeutende Verschiedenheit hinsichtlich der Elemente der übrigen materiellen Kultur. Kulturhistorisch recht bemerkenswert ist bei alldem wieder die von M. SCHMIDT (S. 102) hervorgehobene Tatsache, daß Hängematte und Panflöte das ganze aruakische Kulturgebiet beherrschen.

Schild, Keule, Rindenboot, exogame Einrichtungen etc., entsprechende Analogien vorfanden. Damit ist dann auch gesagt, daß nicht ausschließlich, ja vielleicht gar nicht an erster Stelle die australischen Bodenverhältnisse es verschuldet haben, daß speziell die ostpapuanische Kultur in Australien den Bodenbau aufgab und zum schweifenden Leben der Jagd-Sammelstufe zurückkehrte, sondern daß dieser Krebsgang in der wirtschaftlichen Entwicklung, weil auf der Berührung und dem Einfluß von Volk zu Volk beruhend, vielmehr echt kulturhistorisch zu erklären ist. Es stellt sich hiezu die auch von RIVERS schon mehrfach ausgesprochene Ansicht, daß die in Rede stehenden Australier in verhältnismäßig kleinen Gruppen den Kontinent erreichten und daher vor allem hinsichtlich der äußeren wirtschaftlichen Kulturform jedesmal bald dem allgemein herrschenden Niveau angepaßt wurden[1]. Wäre die Einwanderung in kompakteren Massen vor sich gegangen, dann hätte der primitive Pflanzenbau, der in Australiens Flußebenen gewiß auch möglich war, wohl auch seine weitere Pflege gefunden. Indes bleibt zu beachten, daß der australische Kontinent im ganzen genommen dem primitiven Pflanzenbau nicht besonders entgegenkam, besonders, wenn ein solcher, wie das ja bei dem nach Australien vordringenden der Fall war, die üppigen Wachstumsverhältnisse tropischer Gebiete zur Voraussetzung hatte[2].

Es bleibt dabei im übrigen gewiß bestehen, daß die Formen der Gegenstände der materiellen Kultur weniger als die Art der Nahrungsfürsorge an den Boden gebunden sind. Für den Fall, daß die neue Umgebung das alte Material nicht mehr bietet, wird aber die Form nach Möglichkeit darnach trachten, dieselbe zu bleiben. Sind auch die Australier in bezug auf die Form der Nahrungsgewinnung auf ein und dieselbe Stufe herabnivelliert, so deckte GRAEBNER die kulturhistorischen Unterschiede doch auf, und zwar zunächst die beiden Gebiete der Soziologie und der materiellen Kultur einer näheren Analyse unterziehend. Und diese Gegenstände, Geräte und Waffen besonders, haben überhaupt in der gesamten bisherigen kulturhistorischen Forschung eine bedeutende Rolle gespielt. Ja, es wurde auch schon darauf hingewiesen (S. 972, 974 f.), daß es nicht ein bloßes Spiel des Zufalles ist, wenn in Deutschland gerade die kulturhistorische Methode in der Ethnologie zur Ausbildung gelangen konnte; es marschiert seit längerem schon in bezug auf Zahl und Fülle seiner diesbezüglichen Museen an erster Stelle unter den Kulturnationen der Erde[3].

---

[1] Siehe besonders W. H. R. RIVERS, „The contact of peoples". In „Essays ant Studies presented to W. RIDGEWAY on his sixtieth birthday", Cambridge 1913, S. 474 ff.; siehe besonders S. 479 ff.

[2] In der „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", XI (1908), S. 11, schreibt GRAEBNER zur erörterten Frage: „Die Art, wie die Australier die Zweiklassenkultur aufgenommen und assimiliert haben, kann als typisch gelten für die Aneignung einer höheren Kultur durch ein niedriger stehendes Volk in einem Lande, das dem Fortschritt nicht gerade günstig ist. Sie nahmen nicht das, was sie über ihre bisherige Kultur hinaushob, sondern nur das, was sich ihr anfügen und anpassen ließ."

[3] Es ist interessant, wie schon im Jahre 1907 kein geringerer als N. W. THOMAS den Stand dieser Dinge in Deutschland mit dem im heimischen Kolonialreich England vergleichend sich äußert: „In twenty-five years the Berlin Museum has accumulated ethnographical collections more than ten times as large as those of the British Museum, and the work of collection goes on incessantly. England, with the greatest colonial empire which the world has ever seen, lags far

In bezug auf die Frage, ob eine allgemeine gleiche Verbreitungsfähigkeit der verschiedenen Elemente eines Kulturkreises anzunehmen sei oder nicht, möchten wir vor allem mit GRAEBNER bemerken, daß solches „nicht a priori festzustellen, sondern in jedem Einzelfalle an den Tatsachen abzulesen[1]“ sei. Das gilt auch für die Gegenstände der materiellen Kultur. Die praktische Erfahrung der Forschungsarbeit ließ auch da wohl bereits bestimmte Regelmäßigkeiten, Tendenzen hervortreten, die immerhin als Fingerzeige dienen, nicht aber als allgemein gültige Regeln oder als Gesetze angesehen werden können. Bemerkenswert ist, daß gerade GRAEBNER in diesem Punkte eine ziemlich radikale Wandlung durchgemacht hat. Während er 1905 von „dem soviel leichter und weiter verschleppbaren materiellen Kulturbesitz[2]“ redet, bezeichnet er 1911 als durchaus schief die Ansicht, „daß die geistige Kultur allgemein schwerer übertragbar sei als die materielle...[3]“. P. SCHMIDT, dem die letztere Bemerkung gilt, bleibt trotzdem dabei, daß diese Ansicht „zunächst mindestens als Arbeitshypothese, aufrecht erhalten werden kann[4]“.

Das Fehlen von einzelnen Elementen besonders der materiellen Kultur ist von W. H. R. RIVERS zum Gegenstande einer wertvollen Untersuchung gemacht worden[5]. Dieselbe hat unter anderen das kulturhistorisch wichtige Resultat gezeitigt, daß das Fehlen von derartigen Objekten im Einzelfalle durchaus nicht immer aus dem Nichtvorhandensein des passenden Materials erklärt werden kann[6]. Da wir aber über die eigentlichen Gründe des Verschwindens noch wenig wissen, muß es als eine der besonderen Aufgaben der kulturhistorischen Forschung hingestellt werden, denselben künftig genauer nachzugehen.

Es könnte auf den ersten Blick scheinen, als bedeuteten solche Grundsätze, die der ethnologischen Wirtschaftsstufenforschung nur einen bedingten Wert zuerkennen und so engen Anschluß derselben an die Gesamtethnologie fordern, für sie eine Art Degradierung. Es ist aber klar, daß genau das Gegenteil vorliegt, wenn es wahr ist — wir glauben es nachgewiesen zu haben —, daß sie auf keinem anderen Wege der Erkentnis des ihr eigenen historischen Objektes so nahe kommt, wie auf diesem. Im Sinne freilich des so beliebt gewesenen Konstruktionsverfahrens, das vom Standpunkte psychologisch-evolutionistischer Methode aus die einzelnen Kulturelemente isoliert betrachtete, und das in den fabrizierten Entwicklungsreihen immer wieder den historischen Werdegang vor-

---

behind... If, one hundred years hence, English Anthropologists have to go to Germany to study the remains of those who were once our subject races, we shall owe this humiliation to the supineness of England at the end of the nineteenth and beginning of the twentieth century.“ „Natives of Northern India“ by W. CROOKE, London 1907, S. VI.

[1] „Methode“, 1911, S. 163.

[2] „Zeitschrift für Ethnologie“, 1905, S. 30.

[3] „Methode“, S. 162.

[4] „Anthropos“, VI (1911), S. 1029.

[5] „The disappearance of useful arts“ in „Festkrift tillägnad EDVARD WESTERMARCK“, Helsingfors, 1912, S. 109—130. Zu vergleichen ist die oben (S. 1062) schon erwähnte neuere Studie RIVERS „The contact of peoples“.

[6] Vgl. hiezu FRIEDERICI, „Die Verbreitung der Steinschleuder in Amerika“. „Globus“, XCVIII (1910), S. 287—290 und GRAEBNER's Erwiderung „Amerika und die Südseekulturen“, „Ethnologica“, II, Leipzig (1913), S. 43—66. Siehe S. 63 ff.

zutäuschen sich bemühte, in diesem Sinne freilich wünschen wir der ethnologischen Wirtschaftsforschung schon gerne etwas weniger „Selbständigkeit". Nur der resolute Verzicht auf eine derartige „Selbständigkeit" kann die Wirtschaftsforschung von der „Willkürwirtschaft" befreien, unter der sie bislang ziemlich allgemein gestanden hat[1].

Es liegt in der Natur der Sache, daß nun ein Volk, daß eine bestimmte Wirtschaftsform ausgebildet hat, sich bei freiwilligen oder notwendigen Wanderungen nach Gegenden umsehen wird, welche die Beibehaltung der einmal angenommenen Lebensweise speziell die Beibehaltung der Form der Nahrungsgewinnung gestatten. In der Tat haben Graebner und Ankermann in dieser Beziehung schon auf kulturhistorisch wertvolle Momente aufmerksam gemacht. Der westafrikanische Kulturkreis gehört zur Bogenkultur der Südsee, Hinter-Indiens usw. Die Abwanderung von Süd-Asien oder Indonesien nach Afrika muß einmal erfolgt sein. Frobenius und Ankermann bringen Anhaltspunkte dafür vor, daß sie von der Ostküste her den Sambesi hinauf vor sich ging[2]. Der Weg entsprach dem Charakter der ganzen Kultur, während die Steppen des mittleren Ost-Afrikas dieser pflanzenbauenden und kaum viehzüchtenden Kultur den Tod gebracht haben würden. Daß aber die viehzüchtenden Hamiten und Semiten beim Vordringen in südafrikanische Gebiete sich die waldarmen und steppenreichen Gelände des östlichen Kontinents wählten, erklärt sich ebenso gut. Daß die Hackbauvölker Süd-Amerikas, die Kariben, Arowaken und Guarani-Tupi die Gebiete des Amazonas und Orinoco okkupiert haben, harmoniert mit ihrem ganzen Charakter; die kulturhistorische Analyse hat sie nämlich als Bogenkultur- (freimutterrechtliche) Völker erwiesen[3].

Gewiß wird es nun wandernden Völkern nicht immer möglich gewesen sein, ein ihrer Wirtschaftsform passendes Gebiet wiederzufinden. Eine Abänderung der Produktionsform ist dann die Notwendigkeit. Natürlich können dann auch auf diese Weise verschiedene Teile eines ursprünglich einheitlichen Volkes mit einheitlicher Wirtschaftsform nachträglich zu verschiedenen Produktionsformen gelangen. Ein Beispiel bietet uns hiefür die Zweiklassenkultur, die, wie es scheint, von Hinter-Indien aus ihre Wanderung in die weitere Südsee hinein angetreten hat. Die Produktionsform ist überall gleichartig: Jagd vonseiten der Männer und primitiver Bodenbau vonseiten der Weiber. Wie dann dieselbe

---

[1] Wie ersichtlich, berühren wir uns hier wiederum mit Lehren, die in ähnlicher Weise schon von den Vertretern der alten historischen Schule in der Nationalökonomie aufgestellt wurden. Vgl. besonders K. Knies (oben S. 643 f.). Daß gerade die tiefergehende Forschung der Überschätzung der wirtschaftlichen Motive mehr und mehr entgegen gearbeitet habe, wird neuerdings sehr gut durch v. Below („Die deutsche Geschichtschreibung ...", 1916, S. 101, 102) herausgestellt. Wenn er (a. a. O.) von der Wirtschaftsgeschichte im allgemeinen sagt, daß jemand, je energischer er sich in dieselbe vertiefe, um so mehr die bedingte Geltung der wirtschaftlichen Faktoren anerkenne, so trifft das auch für die ethnologische Wirtschaftsgeschichte zu.

[2] L. Frobenius, „Ursprung der afrikanischen Kulturen", Berlin 1898. Siehe die beigegebene Karte XXVI mit zugehörigem Text auf S. 342. B. Ankermann, „Über den gegenwärtigen Stand der Ethnographie der Südhälfte Afrikas". „Archiv für Anthropol." N. F. Bd. IV (1906), S. 241—286. Vgl. hier S. 286.

[3] Vgl. Graebner, „Ethnologica", II, S. 48 ff., 59. P. W. Schmidt, „Zeitschr. f. Ethnol.", 1913, S. 1020, 1063 ff.

Kultur in Australien ihre Produktionsform vereinfacht hat, haben wir oben (S. 1060) schon näher dargelegt.

Das Endziel der kulturhistorischen Ethnologie geht natürlich auch dahin, allmählich auf kulturhistorischem Wege die Brücken gleichsam aufzuzeigen, die von den primitiven Kultur- und Wirtschaftsformen zu den europäisch-asiatischen Hochkulturen hinüberführen. Zur Erreichung dieses Zieles ist naturgemäß die Prähistorik mitherein zu ziehen. GRAEBNER hat das bereits in seiner „Bogenkultur" versucht und ist speziell geneigt, in den Elementen der Pfahlbaukultur, insofern sie mit der melanesischen Bogenkultur übereinstimmen, einen Einschlag in eine von Haus aus anders geartete Kultur zu erblicken. „Dieses Verhältnis würde um so sicherer, wenn es gestattet wäre, in der fraglichen neolithischen Kultur Europas, die Kultur der Indogermanen zu sehen[1]." „Die auf linguistischem und kulturvergleichendem Wege erschließbare Gemeinkultur der Indogermanen zeigt aber wenig Beziehungen zur Sippe der Bogenkultur. Sie schließt sich vielmehr in mancher Hinsicht dem totemistischen und polynesischen Komplexe an: Sie ist zunächst von Grund aus patriarchal[2]." Ein fernerer wesentlicher Unterschied liege insofern vor, als kein Komplex aus der Sippe der Bogenkultur eine eigentliche Viehzucht kenne, wie sie hingegen für die Indogermanen und zugleich für das europäische Neolithikum charakteristisch sei[3]. Die Heimat der Viehzucht ist dann nach GRAEBNER wohl in Inner-Asien zu suchen, wie auch die spezifischen Berührungen mit der polynesischen Kultur nach Osten weisen sollen. „Der Einschlag der neolithischen Kultur (die Analoga der melanesischen Kultur) in südöstlicher Richtung wie auch der ursprünglich nur dem europäischen Zweige angehörende Pflugbau, weisen eher auf eine östliche, als eine mittel- oder nordeuropäische Heimat der Indogermanen[4]."

Wo hier die Lücke bei GRAEBNER liegt, und wie P. SCHMIDT sie füllt, haben wir an anderem Orte (siehe oben S. 987 ff.) schon gezeigt.

GRAEBNER's Versuch, prähistorische und ethnologische Kultur- und Wirtschaftsformen zusammenzubringen, hat bereits den erfreulichen Erfolg gehabt, daß man dieser Frage auch von prähistorischer Seite nähergetreten ist. Ich habe hier die bemerkenswerten Ausführungen vom A. SCHLIZ über „Steinzeitliche Wirtschaftsformen[5]" im Auge. Die Prinzipien, zu denen er sich in den einleitenden Bemerkungen bekennt, sind im allgemeinen die der kulturhistorischen Ethnologie, und man sieht, daß das betrachtende Studium der kulturell-wirtschaftlichen Verhältnisse der verschiedenen prähistorischen Schichten und Kreise ihn diese Überzeugung hat gewinnen lassen. Besonderes Interesse verdient seine Feststellung, daß der schweizerischen Pfahlbaukultur eigentlich keines der wesentlichen Elemente der GRAEBNER'schen Bogenkultur fehle. Von einigen kleineren Ungenauigkeiten, die ihm bei der Aufzählung der Bogenkulturelemente unterlaufen, können wir hier absehen. Aufmerksam zu machen ist nur auf seinen Irrtum, als sei nach GRAEBNER der Totemismus der Bogenkultur eigen-

[1] A. a. O., S. 1029.
[2] A. a. O., S. 1029. Vgl. oben S. 986 f.
[3] A. a. O., S. 1030.
[4] A. a. O. Zur Frage nach der Urheimat der Indogermanen vgl. oben S. 1040.
[5] „Prähistorische Zeitschrift", VI (1914), S. 211—229.

tümlich und fehle so in diesem Punkte die Übereinstimmung dieser mit der schweizerischen Pfahlbaukultur[1]. Im Gegenteil, das Fehlen des Totemismus hier wie dort kann nur das Zeugnis für irgendeinen historisch-genetischen Zusammenhang beider Kulturen noch mehr bekräftigen. Ein näheres Eingehen auf die weiteren Ausführungen bei Schliz ist hier nicht statthaft. Bedeutungsvoll ist der Satz, mit dem er auch in Berufung auf E. Meyer's „Geschichte des Altertums" I, 2, 1913[3], S. 563, schließt: „Daraus ist zu ersehen, daß die Wirtschaftsform unserer neolithischen Zeit eine recht vielgestaltige war, und daß wir aus den Verhältnissen in einem kleinen Teilgebiet nicht auf unser ganzes neolithisches Gebiet Schlüsse ziehen dürfen[2]."

Von P. Schmidt ist in Form einer kurzen Skizze der Versuch gemacht, die prähistorischen Kulturstufen allgemein mit den ethnologischen Kulturkreisen in Einklang bzw. in Zusammenhang zu bringen[3]. Sowohl was die Art der Kulturentwicklung als auch was die Aufeinanderfolge der Kulturstufen anbetrifft, kann das Ergebnis dieses Vergleiches als durchaus befriedigend bezeichnet werden. Dem Eolithikum, Archäolithikum und Paläolithikum auf prähistorischer Seite entspricht die ethnologische Urkultur. Das jüngere Paläolithikum scheint in seinen älteren Schichten mit der exogam-vaterrechtlichen (totemistischen) Kultur und in seinen jüngeren Schichten mit der exogam-mutterrechtlichen (Zweiklassenkultur) übereinzustimmen. Die Tatsache, daß in das Jungpaläolithikum (Campignien) der Beginn des Pflanzenbaues zu fallen scheint, stimmt gut zu dem Ergebnis der kulturhistorischen Ethnologie, wonach die Zweiklassenkultur diesen Anfang macht. Der neolithischen Kultur mit ihrer volleren Entwicklung von Pflanzenbau und Viehzucht würden der frei-mutterrechtliche und der frei-vaterrechtliche Kulturkreis, nachdem der ungleichen Beeinflussung vonseiten des nomadischen Kulturkreises hier und dort gebührend Rechnung getragen, an die Seite zu stellen sein.

Schon oben (S. 985f.) führten wir an, wie Hahn erst kürzlich die Prähistoriker als jene bezeichnete, die bisheran die größte Zurückhaltung seinen Theorien gegenüber walten ließen. Hahn hat dann von prähistorischen Verhältnissen ausgehend, selber den speziellen Versuch gemacht, einen Teil seines Theoriengebäudes, nämlich die Pflugwirtschaft mit ihrem bekannten Anhang (Rind, Ziege, Schaf, Wagen, Getreidefeld usw.) chronologisch festzulegen[4]. Er gelangt dabei zu folgendem Schlusse: „... im allgemeinen stehe ich nicht an, die Pflugwirtschaft mit ihrem Haustierbestande als gleichzeitig mit der Bronzezeit zu erklären[5]." In der Diskussion zu diesem Vortrage Hahn's hebt Kiekebusch hervor, daß er in dem genannten Punkte ganz entschieden Hahn widersprechen müsse, da es nicht zweifelhaft sei, daß Haustierknochen mit steinzeitlichen Kulturresten zusammen vorkämen[6].

[1] A. a. O., S. 215. Vgl. oben S. 1053.

[2] A. a O., S. 229.

[3] „Verhältnis der ethnologischen Kulturkreise zu den prähistorischen Altersschichten." „Mensch aller Zeiten", Bd. III, S. 107—111.

[4] „Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung." „Zeitschrift für Ethnologie", XLVII (1915), S. 258—268.

[5] A. a. O., S. 266, 267.

[6] A. a. O., S. 269.

Vom Standpunkte der kulturhistorischen Ethnologie aus wäre zur ganzen Frage ein Doppeltes zu bemerken: 1. Die ethnologischen Verhältnisse liefern eine gute Bekräftigung der Meinung von KIEKEBUSCH, insofern besonders die frei-mutterrechtliche Kultur (melanesische Bogenkultur), die, wenn nicht in allen, so doch in wesentlichen Punkten zu den neolithischen Kulturen sich stellt (vgl. oben S. 1065), bereits eine Viehzucht (allgemein wenigstens Hund, Schwein und Huhn) kennt. 2. Aber ist sowohl HAHN wie KIEKEBUSCH gegenüber zu betonen, daß die neolithische Kultur mit ihrer Mischung von Tierzucht und Ackerbau keine primäre Kulturbildung mehr, sondern schon eine Kulturmischung repräsentiert. Im vorliegenden Fall speziell will das besagen, daß, wenn im europäischen Neolithikum bzw. Bronzestadium die Haustiere erscheinen, damit für deren absolutes Alter noch keineswegs etwas Endgültiges gegeben ist, da die Viehzucht als solche (vgl. oben S. 987 ff.) ursprünglich in einem eigenen Kulturkreise, und zwar in dem der innerasiatischen Nomadenvölker zu Hause ist[1].

Gute Vorschläge und Ansätze zu regerer Betätigung auf dem Gebiete der ethnologischen Wirtschaftsgeschichte werden in einer neueren Arbeit von CLARK WISSLER[2] gemacht. Unter „material cultur" wird daselbst die Wirtschaft im engeren und im weiteren Sinne verstanden. WISSLER weist darauf hin, daß dieser Forschungszweig in den letzten Jahren ungebührlich hinter Sprache, Kunst, Riten und Soziologie habe zurücktreten müssen[3]. Ja, er betont dann, wie wertvolle Dienste diese materielle Kultur leisten könne für eine „cultural history" der Primitiven, die neuerdings immer mehr angestrebt werde[4]. Der Verfasser scheint der amerikanischen kulturhistorischen Schule in der Ethnologie anzugehören, die aber, wie es auch bei ihm hervortritt, noch keineswegs zu einer hinreichend klaren Präzisierung ihres methodologischen Standpunktes vorgedrungen ist. Man erkennt leicht, daß der Vorsprung, der nun auch in dieser Hinsicht in Deutschland gewonnen ist, auch mit der früheren und vollkommeneren Durchbildung der allgemeinen Geschichtschreibung zusammenhängt, die früher (S. 1018 f.) schon als Ursache für die intensive Pflege der Wirtschaftsgeschichte daselbst aufgezeigt wurde.

e) Zusammenfassung und Schluß.

Fassen wir noch einmal die Ergebnisse ins Auge, welche unsere vorliegenden Untersuchungen vor allem in methodologischer Hinsicht gezeitigt haben, so sehen wir, daß diese Ergebnisse zum Teil negativen, zum größeren Teil aber positiven Charakters sind.

Als Resultat im erstgenannten Sinne hat sich uns die volle Unzulänglichkeit der psychologisch-evolutionistischen Methode ergeben. Die Anschauungen und Voraussetzungen, mit denen dieselbe an die

---

[1] Es erübrigt noch, auf die kurze Erklärung hinzuweisen, die HAHN später mit Rücksicht auf den von KIEKEBUSCH erhobenen Einwand gegeben hat („Zeitschrift für Ethnologie", XLVIII [1916], S. 20 f.).

[2] „Material cultures of the North American Indians." „Americ. Anthropol.", XVI (1914), S. 447—505.

[3] A. a. O., S. 447. Vgl. S. 501.

[4] A. a. O., S. 501.

Arbeit geht, stellen nicht nur an und für sich schon einen reinsten Aprioris-mus dar, sondern sie stehen auch im hellsten Widerspruch mit den völker-kundlichen Tatsachen. Dabei vergessen wir gewiß nicht, daß auch die ethnologische Wirtschaftsforschung litt und zum Teil noch leidet unter dem Mangel an hinreichendem und zuverlässigem Material. Trotzdem aber bleiben wir dabei, daß speziell in den letzten 25 Jahren nicht mehr so sehr das unzureichende Material, als vielmehr die alte unzulängliche evolutionistische Methode es gewesen, die eine gedeihlichere Entwicklung der ethnologischen Wirtschaftsforschung behinderte[1].

Was alsdann die positiven Ergebnisse unserer Untersuchungen angeht, so hat ihr Verlauf zunächst und vor allem bestätigt, was wir schon einleitend bemerkten, daß nämlich die ethnologische Wirtschaftsforschung keinen anderen Weg zu gehen hat, wie die Gesamtethnologie überhaupt; wie die Gesamtethnologie bzw. mit ihr muß sie zur historischen Disziplin erhoben werden. Die Methode einer Wissenschaft wird wesentlich bestimmt durch den Charakter des ihr eigenen Objektes. Da nun aber auch das Wirtschaften der Menschen als solches in erster Linie ein kulturhistorisches Geschehen darstellt, so kann zu seiner Erforschung naturgemäß nur eine dementsprechende (also kulturhistorische) Methode in Frage kommen.

Daß wir für die ethnologische Wirtschaftsforschung einen so engen Anschluß an die Gesamtethnologie fordern, das hängt weiterhin mit der Lehre von den (ursprünglich wenigstens) geschlossenen Kultureinheiten (Kulturkreisen) zusammen, wie eine neuere Ethnologie sie auch für die primitiven sogenannten „geschichtslosen" Völker aufgedeckt hat. Zum ganzen Komplex einer auch bloß primitiven Kultur gehört eine bestimmte Wirtschaftsform. Die kulturhistorischen Untersuchungen ergaben nun bereits, daß für gewöhnlich nicht einzelne Menschen, sondern Völkergruppen von älteren Kulturzentren abwanderten, und daß sich so geschlossene Kultureinheiten (Kulturkreise) über die Erde verbreiteten, dabei besonders späterhin mit vorausgegangenen älteren Kulturen mehr oder weniger sich mischend. Da nun mit den Kulturen auch deren Wirtschaftsformen — es ist dies das naturgemäße und gewöhnliche — weiter wandern, so springt in die Augen, warum eine historische Erforschung des Entwicklungsverlaufes der Formen menschlicher Wirtschaft sich eng mit der gesamtethnologischen Forschung verbunden halten muß.

Allein, es ist uns nicht weniger klar geworden, daß hier im Interesse exakter kulturhistorischer Forschung ein Unterschied zu machen ist zwischen der Wirtschaftsform im engeren und der im weiteren Sinne. Die Wirtschaftsform im ersteren Sinne, identisch mit der Produktionsform, ist naturgemäß in weitestgehendem Maße von den lokalen, speziell den Bodenverhältnissen abhängig. Anders steht demgegenüber die Sache in bezug auf die Wirtschaftsform im weiteren Sinne, soweit diese nämlich die übrige materielle Kultur umfaßt. Letztere ist insofern unabhängiger und infolgedessen konstanter,

[1] So bestätigt unsere Studie im speziellen, was Graebner („Methode", S. 77 ff.) im allgemeinen gezeigt hat, nämlich, daß dem bisherigen ethnologischen Evolutionismus das Merkmal der Objektivität vollständig abgehe, und sie (die Ethnologie) infolgedessen mit seiner Hilfe ihre Aufgaben niemals befriedigend werde lösen können.

als sie leichter noch Mittel und Wege findet, die einmal angenommenen Formen beizubehalten und dieselben (wenn auch in verändertem Material) weiter zu pflegen. So gibt in der Tat die materielle Kultur (Wirtschaftsform im weiteren Sinne) gegebenenfalls ein sichereres und brauchbareres „Leitfossil" für die kulturhistorische Forschung ab, als wie die Wirtschaftsform im engeren Sinne (Produktionsform) dieses vermag. Wie aus besonderen kulturhistorischen Gründen die Verhältnisse im Einzelfalle auch ganz anders liegen können, zeigte uns oben (S. 1061) das Beispiel der Aruaken. Wir heben aber noch einmal hervor, wie die ethnologischen Museen im Lichte dieser Erkenntnisse an Bedeutung für die Menschheitsgeschichte gewinnen.

Es ist mit der möglichen und tatsächlichen[1] Abwandlung, die der Wirtschaftsform (besonders als Produktionsform) widerfahren kann, gegeben, daß diese (die Produktionsform) allein kein ausreichendes Kriterium bildet, um die historische Stellung eines Volkes in eindeutiger Weise festzulegen. Ein gleiches Urteil trifft die unzähligemal wiederholten Versuche, eine Völkereinteilung nach deren allgemeiner Kulturhöhe vorzunehmen. Wir haben die Überzeugung gewonnen, daß da tiefergehende Untersuchungen notwendig sind, in dem Sinne, wie sie uns von den Vertretern der kulturhistorischen Schule bereits in stattlicher Anzahl geschenkt wurden.

Die Zukunft der ethnologischen Wirtschaftsforschung erblicken wir vor allem in der Vereinigung folgender zwei Momente:

1. Ihre Pflege im Sinne der kulturhistorischen Ethnologie und
2. gleichzeitige Verpflanzung des (erweiterten) Grosse'schen Prinzips „Erhellung der Gesellschaftsform durch die Wirtschaftsform" auf den Boden der kulturhistorischen Ethnologie.

Wir halten dafür, daß das letztere Prinzip in zweifacher Hinsicht eine höchst fruchtbringende Erweiterung erfahren muß. Einerseits beleuchtet die Wirtschaftsform nicht nur die Form der Gesellschaft (und der Familie), sondern auch die der ganzen Kultur (Religion, Wissenschaft, Kunst usw. miteinbegriffen). Anderseits gilt das Prinzip auch in umgekehrter Fassung: Kultur- und Gesellschaftsform werfen auch ihr Licht zurück auf die Wirtschaftsform. Von welchem Werte derartige natürlich mit entsprechender Vorsicht gemachten Rückschlüsse für die historische Wirtschaftsforschung sein können, liegt auf der Hand.

Wie und mit welch schönen Ergebnissen speziell von P. Schmidt in dem angegebenen Sinne bereits gearbeitet wurde, haben wir an entsprechender Stelle des näheren dargelegt. Wir möchten nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß die so erzielten Resultate natürlich von einer neuen Seite her die faktische und prinzipielle Richtigkeit der Lehre von den ethnologischen Kultureinheiten (Kulturkreisen) dartun. Denn wie könnte das eine Element das andere so trefflich beleuchten und erklären, wenn sie einzelnen nicht Teile eines und desselben Kulturganzen (Kulturkreises) gebildet hätten? Abgesehen

[1] Vgl. z. B. den für das Gros der heutigen Australier erwiesenen Rückfall vom höheren Jägertum bzw. primitiven Ackerbau in ein höchst primitives Leben schweifender Jäger und Sammler.

davon, daß sie vielerorts — es ist das ja die tatsächliche Basis, von der die Kulturkreislehre ausgeht und ausgehen muß — noch gegenwärtig in vollerer oder geringerer Reinheit eine Einheit bilden.

Und wenn nun die verschiedenen Elementengruppen einer Kultureinheit sich gegenseitig in bezug auf Eigenart, Zweck und Wesen so beleuchten, so ist kein Zweifel, daß solches in ähnlicher Weise auch hinsichtlich der einzelnen Elemente und speziell der wirtschaftlichen (materiellen) Elemente untereinander gelten muß. So hat es, um aus den vielen einige wenige Beispiele herauszugreifen, gewiß seine besonderen Gründe, wenn in der exogam-vaterrechtlichen (totemistischen) Kultur, Kultur der Höheren Jäger, mit den Verteidigungswaffen des Dolches und des Speeres, also Stoß- und Stechwaffen, sich Bauchpanzer wie auch andere panzerartige Gebilde vereint finden. Ähnliches gilt gewiß im exogam-mutterrechtlichen Kulturkreise (Zweiklassenkultur) in bezug auf die Hieb- und Schlagwaffen, denen als Verteidigungswaffe der Schild (Breitschild) gegenübersteht. Warum nimmt ferner in der mutterrechtlichen Kultur die Frau neben der Pflege des primitiven Bodenbaues auch die Töpferei und die Fortentwicklung des Flechtens zur Weberei in die Hand?

Daß man sich hier bisheran auch von kulturhistorischer Seite zu ausschließlich dabei begnügt hat, die nackten zusammengehörigen Elemente ausfindig zu machen, ist uns nicht zweifelhaft. Freilich beeilen wir uns, um jedem Mißverständnis Tür und Tor zu verschließen, daß auch wir in der Feststellung und Zusammenstellung des rein Tatsächlichen die fundamentalste aller ethnologischen Aufgaben erblicken. Was wir weiter fordern ist nur, künftighin darüber hinaus nach einem tieferen Verständnis zu streben, jeweils auch mehr und mehr zu forschen nach der Antwort auf die Frage, warum denn gerade in dieser Kultur sich diese Elemente zusammenfinden. Doch damit rühren wir schon an die Völkerpsychologie, wie wir wenigstens sie verstehen[1].

Es möge mit den vorstehenden Hinweisen und Ausblicken bewendet sein; ein näheres Eingehen auf die berührten Fragen würde dem Charakter der vorliegenden historisch-kritischen Studie widerstreiten.

Wir schließen unsere historisch-kritische Studie über die ethnologische Wirtschaftsforschung ab. Der Eigenart der Arbeit entsprechend war viel negative Arbeit zu leisten. Dieselbe war meist nichts weniger als angenehm. Wir unterzogen uns aber derselben, weil wir glaubten, der Sache damit einen Dienst zu erweisen. Zugleich aber hoffen wir auch, uns den Weg gewissermaßen geebnet zu haben für die positive Arbeit, für die nähere Erforschung der ethnologischen Wirtschaftsformen vom Standpunkte der kulturhistorischen Schule aus, eine Aufgabe, an die wir demnächst heranzutreten gedenken.

Druckfehlerberichtigung:

S. 991, Z. 19 v. o. lies „Zug-“ statt „Zucht-“. — S. 1001, Z. 4 v. u. lies „erarbeitet“ statt „bearbeitet“. — S. 1005, Anm. 4 lies „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“ statt „Sozialwissenschaftliche Zeitschrift“. — S. 1003, Anm. 5 lies „995 f.“ statt „695 f.“. — S. 1004, Z. 19 v. o. lies „999 ff.“ statt „699 ff.“.

---

[1] Vgl. oben S. 1005.

Autorenregister[1].

Acton 978.
Andree R. 629, 631, **632** f.
Ankermann B. 1043, **1044—1045**, 1048, 1050, 1064.
Anton K. G. **625**.
Ashley 1018.
Avebury, s. u. Lubbock.

Bachofen J. J. 618, 629, 639, **645—647**, 1005, 1007, 1009, 1020, 1054, 1057.
Bastian 633, 1032, 1043, 1049.
Bebel A. 637.
Below G. v. 971 ff., 978, 1021 f., **1026** f., 1029, 1032 f., **1035** f., 1039, 1040 f., 1047, 1064.
Bernheim 1032, 1039, 1047.
Blyth 632.
Boas **1050**.
Bos H. 981, **1010**.
Bremer O. 988, 1040.
Brentano L. 1005, 1007, 1010, **1020—1021**, 1054, 1058.
Breysig K. 618, 978, 981, 1036, **1041**.
Brodnitz G. 1018, **1037**.
Brunner 981.
Buchwald O. v. 1015.
Buckland A. W. 629, **647** f., 650.
Buschan G. 1011.
Bücher K. 612 ff., 981, 1011 f., 1014, **1021—1030**, 1032 f., 1038, 1042.

Capus 1019.
Comte A. 1019, 1033.
Condamine de la 623.
Conrady 1053.
Crooke W. 1063.
Cunow H. **1010**.
Czekanowski **1050**.

Dade H. 619, 644, 981, **1031** f.
Dikäarch **619** f.
Diodor **620**.
Dixon R. B. 1051.
Durkheim 1019.

Ehrenreich P. 981, **1012**, 1051.
Engels Fr. 629, **637** f.

Feist S. 1040.
Foy W. 1016, 1044, **1048—1049**.
Franke O. 618.
Frazer 1053.
Friederici 1063.
Friedrich E. 616.
Frobenius L. 1043, 1044, 1064.
Fuchs K. J. **1031**.
Fueter Ed. 971 ff., 1018.
Fustel de Coulanges 1018.

Gennep A. van 640, 1019.
Gerland 629, **635** f., 645, 649, 1003.
Goguet **622** f.
Goldstein F. 1019.
Graebner Fr. 972, 978, 982, 986 f., 992 f., 1000 f., 1006, 1016, 1021, 1041, 1044, **1044—1048**, 1049, 1050, 1052—1056, 1060, 1066, 1068.
Greef G. de **1034**.
Grimm J. 640.
Groot de 1053.
Grosse E. 638, 975, **997—1002**, 1003 f., 1005 f., 1010, 1012, 1019, 1021, 1027 f., 1031, 1039, 1054, 1055, 1057, 1059, 1069.

Haberlandt A. 1051.
Haberlandt M. 1051.
Hahn E. 621 f., 627, 629, 639, 973 f., **980—994**, 995 ff., 1003 f., 1008 f., 1011 ff., 1015, 1019, 1025, 1030, 1032 f., 1036, 1039, 1041, 1066, 1067.
Hambruch P. 981, **1013**.
Hellwald Fr. v. 629, **636**.
Hermant P. **1002—1003**.
Hettner 984.
Hildebrandt Br. 629, **641** f.
Hildebrandt R. 990, 1005, **1006—1008**, 1021.
Hirt H. **1039**.
Hugo G. **625**.
Humboldt A. v. **624** f., 632.
Hunt 631 f.

Iselin J. **623** f., 632, 1054.

Kiekebusch 1066—1067.
Kleinias 619.
Klemm G. 615, 629, **630**.
Knies K. 629, 641, **642** ff., 1034, 1064.
Kollm G. 1043.
Kovalewsky **1034**.
Krause 1051.
Krämer 1051.
Krętschmer P. **1039—1040**.
Krickeberg 1051.
Külischer J. 1030.

Lafiteau 622.
Laloy L. 1019.
Lamprecht K. 978, 1036, **1040—1041**.
Lasch R. 1008, **1011—1012**.
Laveleye 629, **639** f., 1042.
Lehmann W. 1017.
Lessing 642.
Levasseur **1034**.
Liebscher G. 1017.
Lippert J. 629, **639**, 1005, 1020, 1054.
List Fr. **627**, 642, 1009, 1014.
Loewenthal J. **1013**.
Lowie R. H. 1051.
Lubbock J. 629, **634**, 636, 1032.
Lucrez **620** f.

Mackenzie 632.
Maine 1042.
Martiis S. Cognetti de 612, 629, **638**.
Mason O. T. **1008—1009**.
Menger K. 1037.
Meyer E. 978, 988, **1037—1038**, 1040, 1066.
Morgan J. de 988.
Morgan L. H. 629, **636** ff., 997, 1022, 1032, 1042.
Mortillet M. de 629, **639**, 979.

[1] Um dem Leser die Übersicht über die Ausführungen des Artikels zu erleichtern, wird ein kurzgefaßtes Autorenregister beigegeben. Die Zahlen in Fettdruck besagen, daß an bezeichneter Stelle ex professo über die Bedeutung des Autors für die ethnologische Wirtschaftsforschung gehandelt wird.

Moszkowski M. 616, **1014—1015**.
Müller-Lyer 990.

Neumann Fr. J. **1034**.
Noiré L. 616.
Nordenskiöld E. 1051.
Nowacki A. 629, 636, **648** ff., 980.

Oberhummer E. 973, 1042.
Obermaier H. 616.

Panckow H. 981, **1009—1010**.
Passarge 981, **1012—1013**.
Pesch H. **1036—1037**.
Peschel O. 629, **634** f., 636.
Petri Ed. **979** f.
Petrucci 612.
Pflugk-Harttung 1053.
Pictet 1032.
Plath 1017.
Plato **619**.
Porphyrius 619 f.
Pöch R. 1051.
Preuss Th. 1017.
Price L. L. 1018.

Quistorp M. 1053.

Ranke 971.
Ratzel Fr. 972 f., 978, **980** f., 994, 1032, 1038, **1042—1043**, 1044, 1047.
Richthofen F. v. 981.
Rickert H. 1038, 1040.
Ridgeway 1062.
Ritter K. 973.
Rivers W. H. R. 1050, 1062, 1063.
Roscher W. 619, 629, 641, **644** f., 649, 980, 1022, 1031.
Roth H. L. 629, **650** f., 972.
Rothacker 1041.
Rousseau J. J. 623.
Rümelin G. 1035.

Sapper K. 981, **1015**.
Schliz A. 1053, **1065—1066**.
Schmidt J. 988, 1040.
Schmidt M. 1051, 1061.
Schmidt W. 618, 626 f., 682, 984, **987** ff., 991 f., 1005, 1016, 1021, 1040, 1048, **1049—1060**, 1063—1066, 1069.
Schmoller G. 977, 981, 1030, **1032—1033**, 1036.
Schnitthenner **627**.
Schrader O. 1032, 1039.
Schroeder L. von 1040.
Schumpeter J. 1024.
Schurtz H. 614 ff., 975, 977, 981, 984, **994** ff., 1003, 1011, 1041, 1043.
Schwiedland E. **1033**.
Seler E. 1017.
Smith A. **623**.
Spencer H. 1032 f.
Starcke 1020.
Steffen M. 1017.
Steinen K. v. den 1039.
Steinmetz S. R. 1030.
Stenin P. v. 979 f.
Stieda 1011.

Taine 1018.
Thomas N. W. 1019, 1050, 1062.
Thomas W. J. **1009**.
Tylor E. B. 629, **633** f., 636, 650, 1019, 1020, 1032, 1055.

Varro M. T. **620**, 624.
Vierkandt A. 981, **1003—1006**, 1011, 1030, 1051.

Wagner A. 981.
Waitz Th. 629, **645**, 1032.
Warnkönig **627**.
Weber M. 1035.
Westermarck E. 1020, 1051, 1063.
Westropp H. M. 629, **631** f.
Weule K. 1043.
Wheeler G. C. 1051.
Wiese v. 1020.
Wissler C. **1067**.
Wodon L. 1024, **1030** f., 1033.
Wundt W. 981, 993 f., **1004** f., 1049 f., 1060.

Literaturverzeichnis.

Abkürzungen:

AA. = The American Anthropologist.
AfA. = Archiv für Anthropologie.
GZ. = Geographische Zeitschrift.
HZ. = Historische Zeitschrift.
IAE. = Internationales Archiv für Ethnographie.
JAI. = Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
JNSt. = Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik.
KAEU. = Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte.
MAW. = Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.
PM. = Petermann's Mitteilungen.
REES. = Revue des études ethnographiques et sociologiques.
ZE. = Zeitschrift für Ethnologie.
ZGEB. = Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin.
ZS. = Zeitschrift für Sozialwissenschaft.
ZSW. = Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.

* * *

Andree R., Die Entwicklung der Zivilisationsstufen. Globus, XII (1867), 361—363.
Ankermann B., Die afrikanischen Musikinstrumente. Ethnologisches Notizblatt, III (1901), 1—139.
— Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. ZE., XXXVII (1905), 54—90.
— Über den gegenwärtigen Stand der Ethnographie der Südhälfte Afrikas. AfA. (1906), 241—286.
Anton K. G., Geschichte der teutschen Landwirtschaft. Görliz 1799.

Bachofen J. J., Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynäkokratie der alten Welt nach ihrer Religion und rechtlichen Natur. 2. Aufl., Basel 1897 (1. Aufl. 1861).
Bebel S. A., Die Frau und der Sozialismus. 29. Aufl., Stuttgart 1898.
Below G. v., Die neue historische Methode. HZ., LXXXI (1898), 193—273.
— Über Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker mit besonderer Rücksicht auf die Stadtwirtschaft des deutschen Mittelalters. HZ., LXXXVI (1901), 1—77.
— Kulturgeschichte. ZS., VI (1903), 303—314.
— Zur Würdigung der historischen Schule der Nationalökonomie. SZ., VII (1904), 145 ff., 221 ff., 304 ff., 367 ff., 451 ff., 654 ff., 710 ff., 787 ff.
— „Wirtschaftsstufen" im Wörterbuch der Volkswirtschaft (in 2 Bänden). Jena 1910, 1382—1384.
— Die deutsche Geschichtschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen, Geschichte und Kulturgeschichte. Leipzig 1916.
Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode. Unveränderter Abdruck (Manuldruck) der 5. und 6. Aufl., München-Leipzig 1914.
Bos P. R., Jagd, Viehzucht und Ackerbau als Kulturstufen. IAE., X (1897), 187—205.
Brentano L., Die Volkswirtschaft und ihre konkreten Grundbedingungen. ZSW., I (1893), 77—148.
Breysig K., Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer. Berlin 1905.
— Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. Berlin 1905.
— Die Geschichte der Menschheit. Die Völker ewiger Urzeit. 1. Bd.: Die Amerikaner des Nordwestens und des Nordens. Berlin 1907.
Brodnitz G., Die Zukunft der Wirtschaftsgeschichte. JNSt., III. F., 40. Bd. (1910), 145—161.
Buchwald O. v., Primitiver Feldbau und Arbeitsteilung. Globus, LXLVIII (1910), 269—271.
Buckland A. W., Primitive Agriculture. JAI., VII (1878), 2—18.
Bücher K., Die Wirtschaft der Naturvölker. Vortrag, gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 13. November 1897. Dresden 1898.
— Arbeit und Rhythmus. 2. Aufl., Leipzig 1899.

Bücher K., Entstehung der Volkswirtschaft. 9. Aufl., Tübingen 1913.
— Volkswirtschaftliche Entwicklungsstufen. In Grundriß der Sozialökonomik. I. Abt.: Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft; bearbeitet von K. Bücher, J. Schumpeter, Fr. Freih. v. Wiese. Tübingen 1915, 1—18.

Capus, Rezension zu Hahn's „Demeter und Baubo" (1897) in L'Anthropologie, VII (1897), 87 f.
Conrady, China. In von Pflugk-Harttung's Weltgeschichte. Orient. Berlin 1910, 459—567.
Crooke W., Natives of Northern India. London 1907.
Cunow H., Die ökonomische Grundlage der Mutterschaft. Die neue Zeit (1898), 106 ff., 133 ff., 176 ff., 237 ff.

Diodor, Bibliotheca historica V.
Dixon R. B., The independence of the culture of the American Indian. Science, XXXV (1912), 45—55.
Durkheim, Rezension zu E. Grosse's „Die Formen der Familie ..." (1896) in L'Année sociologique, I (1898), 319—326.
— Rezension zu Grosse's „Die Anfänge der Kunst" (1894) in L'Année sociologique I (1898), 326—338.

Ehrenreich P., Rezension zu E. Hahn's „Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit" (1905) in Deutsche Literaturzeitung (1905), 1824—1827.
Engels Fr., Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. Im Anschluß an L. H. Morgan's Forschungen. Hottingen-Zürich 1884.

Feist S., Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen. Berlin 1913.
— Indogermanen und Germanen. Halle a. S. 1914.
— „Archäologie und Indogermanenproblem". KAEU., XLVII (1916), 61—68.
Foy W., Der schemelartige Kokosnußschaber. MAW., XXXIV (1904), 112—154.
— Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum. 3. Aufl., Köln 1910.
— Vorwort zu Graebner's „Methode der Ethnologie" III—XVII (1911).
Franke O., Kêng Tschi T'u. Ackerbau und Seidengewinnung in China. Hamburg 1913.
Friederici, Die Verbreitung der Steinschleuder in Amerika. Globus, XCVIII (1910), 287—290.
Friedrich E., Allgemeine und spezielle Wirtschaftsgeographie. 2. Aufl., Leipzig 1907.
Frobenius L., Afrikanische Bautypen. 1894.
— Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin 1898.
— Die Kulturformen Ozeaniens. PM., XLVI (1900).
Fuchs K. J., Volkswirtschaftslehre. Leipzig 1901.
Fueter, Geschichte der neueren Historiographie. München-Berlin 1911.

Gennep A. van, Referat zu F. Goldstein's „Die soziale Dreistufentheorie" (ZS., X [1907], 587—597, 661—670) in REES., I (1908), 119.
Gerland G., Anthropologische Beiträge I. Halle a. S. 1875.
Goguet, De l'origine des loix, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples. 2 Bde. Paris 1758.
Graebner Fr., Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien. ZE., XXXVII (1905), 28—53.
— Wanderungen und Entwicklung sozialer Systeme in Australien. Globus, XC (1906), 181—186, 207—210, 220—224, 237—241.
— Die sozialen Systeme in der Südsee. ZS., XI (1908), 663—681, 748—755.
— Die melanesische Bogenkultur. „Anthropos", IV (1909), 726—780, 998—1032.
— Methode der Ethnologie. Heidelberg 1911.
— Amerika und die Südseekulturen. Ethnologica II, Leipzig (1913), 43—66.
— Totemismus als kulturgeschichtliches Problem. „Anthropos", X—XI (1915/16), 248—256.
Greef G. de, La sociologie économique. Paris 1904.
Grimm J., Geschichte der deutschen Sprache I. 3. Aufl., Leipzig 1867 (1. Aufl. 1848).
Groot de, The Religious System of China IV. Leiden 1901.

GROSSE E., Die Anfänge der Kunst. Freiburg i. Br. und Leipzig 1894.
— Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Freiburg i. Br. und Leipzig 1896.
— Rezension zu K. BÜCHER's „Arbeit und Rhythmus" (2. Aufl. 1899) in ZS., III (1900), 310—313.

HAHN E., Waren die Menschen der Urzeit zwischen der Jägerstufe und der Stufe des Ackerbaues Nomaden? Ausland, LXIV (1891), 481—487.
— Die Wirtschaftsformen der Erde. PM., XXXVIII (1892), 8—12. Mit Karte.
— Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Eine geographische Studie. Leipzig 1896.
— Demeter und Baubo. Versuch einer Theorie der Entwicklung unseres Ackerbaues. Lübeck 1897. Selbstverlag des Verfassers. In Kommission bei M. SCHMIDT.
— Zur Theorie der Entstehung des Ackerbaues. Globus, LXXV (1899), 281—287.
— Ursprungsgebiet und Entstehungsweise des Ackerbaues. ZGEB., XXXVI (1901), 230—254.
— Die primitive Landwirtschaft. Eine Erwiderung auf Herrn R. LASCH's Artikel: „Die Landwirtschaft der Naturvölker." ZS., VII (1904), 25 ff. . . . und eine „Darstellung meiner Theorie der Entstehung der Pflugkultur." ZS., IX (1906), 73—88, 172—188, 241—251, 309—324.
— Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit. Ein Rückblick und ein Ausblick. Heidelberg 1905.
— Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit. Heidelberg 1908.
— Die Entstehung der Pflugkultur (unseres Ackerbaues). Heidelberg 1909.
— Niederer Ackerbau oder Hackbau. Globus, LXLVII (1910) 202—204.
— Die Hirtenvölker in Asien und Afrika. GZ., XIX (1913), 305—319, 369—382.
— Von der Hacke zum Pflug. Leipzig 1914.
— Menschenrassen und Haustiereigenschaften. ZE., XLVII (1915), 248—257.
— Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung. ZE., XLVII (1915), 258—269.

HAMBRUCH P., Besprechung zu E. HAHN's „Von der Hacke zum Pflug" (Heidelberg 1914) in KAEU., XLVII (1916), 59 f.

HELLWALD F. v., Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. 1. Bd., 2. Aufl., Augsburg 1876.

HERMANT P., Les coutumes et les conditions économiques des peuples primitifs. In Bulletin de la Soc. Roy. Belge de Géogr., XXIV (1904), 16—35, 133—163.

HETTNER A., Besprechung von E. HAHN's „Die Haustiere" (Leipzig 1896) in GZ., III (1897), 166.

HILDEBRANDT BR., Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft. 1. Bd., Frankfurt a. M. 1848.
— Naturalwirtschaft, Geldwirtschaft und Kreditwirtschaft. JNSt., II (1864), 1—24.

HILDEBRANDT R., Recht und Sitte auf den verschiedenen Kulturstufen. 1. Teil. Jena 1896. Unter dem veränderten Titel „Recht und Sitte auf den primitiven wirtschaftlichen Kulturstufen" in 2. wesentlich umgearb. Aufl. zu Jena 1907 erschienen.

HIRT H., Der Ackerbau der Indogermanen. Indog. Forsch., V (1895), 395—402.

HUGO G., Lehrbuch des Naturrechtes, als eine Philosophie des positiven Rechtes. Zweiter ganz von neuem ausgearbeiteter Versuch. 2 Bde. Berlin 1799.

HUMBOLDT A. v., Ansichten der Natur mit wissenschaftlichen Erläuterungen. 1. Bd., 3. verbess. und verm. Aufl., Stuttgart-Tübingen 1849.
— Reise. Stuttgart 1860.

ISELIN ISAAK, Über die Geschichte der Menschheit. 2 Bde. 5. mit dem Leben des Verfassers vermehrte Aufl., Basel 1786.

KLEMM G., „Allgemeine Kulturwissenschaft." „Die materiellen Grundlagen menschlicher Kultur". „Werkzeuge und Waffen." 1. Teil. Leipzig 1854.

KNIES K., Die politische Ökonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methoden. Braunschweig 1853.

KOLLM G., Rezension zu RATZEL's „Anthropogeographie" II (1891) in ZGEB., XXVI (1891), 465—478.

KRETSCHMER P., Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache. Göttingen 1896.

KULISCHER J., Zur Entwicklungsgeschichte des Kapitalzinses. JNSt., III. F., 18. Bd. (1899), 305—371.

Laloy L., Rezension zu E. Grosse's „Die Formen der Familie ..." (1896) in L'Anthropologie, VIII (1897), 86 f.
Lasch R., Die Landwirtschaft der Naturvölker. ZS., VII (1904), 25—47, 97—115, 190—197, 248—264.
— Einführung in die Völkerkunde. In G. Buschan's Illustrierte Völkerkunde. Stuttgart 1910.
Laveleye E. de, De la propriété et de ses formes primitives. 4. verm. Ausg., Paris 1891.
Lehmann W., Über die Stellung und Verwandtschaft der Subtiaba-Sprache der pazifischen Küste Nicaraguas und über die Sprache von Tapachula in Süd-Chiapas. ZE., XLVII (1915), 1—34.
Liebscher G., Japans landwirtschaftliche und allgemeinwirtschaftliche Verhältnisse. Jena 1882.
Lippert J., Die Geschichte der Familie. Stuttgart 1884.
— Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau. 1. Bd., Stuttgart 1886.
Loewenthal J., Zur Erfindungsgeschichte des Pfluges. ZE., XLVIII (1916), 11—17.
Lowie E. H., On the principle of convergence in Ethnology. Journ. of Americ. Folk-Lore, XXV (1912), 24—42.
Lubbock J., Die Entstehung der Zivilisation.... Nach der 3. Aufl. aus dem Englischen übersetzt von A. Passow. Jena 1875 (1. Aufl., London 1870).
— (Lord Avebury), Prehistoric Times. London, 7. ed. 1913.
Lucretius Carus T., De rerum natura, V.

Martiis de Cognetti S., Le forme primitive nella evoluzione economica. Torino 1881.
Mason O. T., Woman's share in primitive culture. London-New-York 1895.
Menger K., Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie. Wien 1884.
Meyer E., Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums. Vortrag, gehalten 1895. Veröffentlicht in Kleine Schriften, Halle a. S. 1910, 81 ff.
— Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Halle a. S. 1902.
— Geschichte des Altertums. 1. Bd., 1. Hälfte. Einleitung. Elemente der Anthropologie. 3. Aufl., Stuttgart-Berlin 1910. 1. Bd., 2. Hälfte, 3. Aufl. 1913.
Morgan J. de, Les premières civilisations. Études sur la Préhistoire et l'Histoire jusqu'à la fin de l'Empire macédonien. Paris 1909.
Morgan L. H., Ancient Society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization. New-York 1907 (1. Aufl. 1877).
Mortillet G. de, Le préhistorique. Antiquité de l'homme. Paris 1883.
— Origines de la chasse, de la pêche et de l'agriculture. I. chasse, pêche, domestication. Paris 1890.
Moszkowski M., Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker (unter besonderer Berücksichtigung der Papua von Neuguinea und der Sakei von Sumatra). Jena 1911.
— L'économie des peuples primitifs. Revue économique internationale. Dezember-Nummer. Brüssel 1912.
Müller-Lyer F., Phasen der Kultur und Richtungslinien des Fortschrittes. Soziologische Überblicke. München 1908.

Neumann F. J., Naturgesetz und Wirtschaftsgesetz. Zeitschr. f. die gesamte Staatswiss., XLVIII (1892), 405—475.
Noiré L., Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Mainz 1880.
Nordenskiöld E., Une contribution à la connaissance de l'Anthropogéographie de l'Amérique. Journ. de la Société des Américanistes de Paris. NS., A. IX (1912), 19—25.
Nowacki A., Über die Entwicklung der Landwirtschaft in der Urzeit. Ein Beitrag zur Urgeschichte des Menschen. Landwirtschaftliche Jahrbücher, IX (1880), 853—880.

Oberhummer E., Die Aufgabe der historischen Geographie. Verh. d. IX. D. Geographentages in Wien 1891, 237—251.
— Die Stellung der Geographie zu den historischen Wissenschaften (Antrittsvorlesung). Wien 1904.
Obermeier H., Der Mensch der Vorzeit. Berlin 1912.

Panckow H., Betrachtungen über das Wirtschaftsleben der Naturvölker. ZGEB., XXXI (1896), 155—192.
Passarge S., Die Buschmänner der Kalahari. Berlin 1907.
Pesch P. H., Lehrbuch der Nationalökonomie. 1. Bd.: Grundlegung. 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1914 (1. Aufl. 1905). 2. Bd.: Allg. Volkswirtschaftslehre. I. Wesen und Ursachen des Volkswohlstandes. Ebenda 1909.
Peschel O., Völkerkunde. 7. unveränd. Aufl., Leipzig 1897 (1. Aufl. 1874).
Petri Ed., Antropologija, I. osnowy antropologiji. Petersburg 1890.
Petrucci, Les origines naturelles de la propriété. Bruxelles 1905.
Plath, Die Landwirtschaft der Chinesen und Japanesen im Vergleiche zu der europäischen. I. Sitzb. d. kgl. Bayr. Ak. d. Wiss., phil. histor. Kl. 1873, 753—842.
Plato, *Νόμοι* III.
Porphyrius, De abstinentia ab usu animalium.
Pöch R., Ein Tasmanierschädel im k. k. naturhistorischen Hof-Museum. Die anthropologische und ethnographische Stellung der Tasmanier. MAW., XXXXVI (1916), 37—91.
Preuss Th., Der Ursprung der Religion und Kunst. Globus, LXXXVI (1904) u. LXXXVII (1905).

Quistorp M, Männergesellschaft und Altersklassen im alten China. Mit Exkursen über urzeitliche Arbeitsdifferenzierung der Geschlechter und Mutterrecht bei den Chinesen. Mitt. d. Sem. Or. Spr., XVIII (1915), 1—60.

Ratzel Fr., Über die Stäbchenpanzer. Sitzb. d. Bayr. Ak. d. Wiss., hist.-phil. Kl. 1886. 2.
— Die afrikanischen Bögen. Ihre Verbreitung und Verwandten. 13. Bd. Abh. phil.-hist. Kl. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. Nr. III, Leipzig (1891), 293—346.
— Anthropogeographie, II. Die geographische Verbreitung des Menschen. Stuttgart 1891.
— Völkerkunde. Zweite gänzlich neu bearb. Aufl., 1. Bd., Leipzig-Wien 1894, 2. Bd. 1895.
— Die geographische Methode in der Ethnographie. GZ., III (1897), 268—278.
— Rezension zu E. Grosse's „Die Formen der Familie . . ." (1896) in GZ., III (1897), 355—356.
— Geschichte, Völkerkunde und historische Perspektive. HZ., XCIII (1904), 1 ff.
Rickert H., Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Freiburg i. Br. 1899.
Rivers W. H. R., The ethnological analysis of culture. Presidential Adress (Brit. Assoc. for the Advenc. of science, Portsmouth [1912], 1—10).
— The disappearance of useful arts in Festskrift tillägnad Edv. Westermarck, Helsingfors 1912, 109—130.
— The contact of peoples. Im Essays and Studies presented to W. Ridgeway on his sixtieth birthday. Cambridge 1913, 474 ff.
Roscher W., Nationalökonomik des Ackerbaues und der verwandten Urproduktionen. 14. vermehrte Aufl., besorgt durch H. Dade. Stuttgart-Berlin 1912 (13. Aufl. 1903).
Roth L. H., On the origin of agriculture. JAI., XVI (1887), 102—130.
Rothacker, Zur Methodenlehre der Ethnologie und der Kulturgeschichtsschreibung. Vierteljahrschr. für wiss. Philos. und Soziol., XXXVI (1912), 85—106.
Rousseau J. J., Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Paris 1755.
Rümelin G., Reden und Aufsätze. 2. Bd., Freiburg i. Br.-Tübingen 1881.

Sapper K., Der Feldbau der mittelamerikanischen Indianer. Globus, LXLVII (1910), 8—10.
— Einige Bemerkungen über primitiven Feldbau. Globus, LXLVII (1910), 345—347.
Schliz A., Steinzeitliche Wirtschaftsformen. Prähist. Zeitschrift, VI (1914), 211—229.
Schmidt Max, Die Aruaken, ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung. Leipzig 1917.
Schmidt W. P., Kritisches Referat zum ersten Band (Die Sprache) von W. Wundt's „Völkerpsychologie" in MAW., XXXIII (1903), 361—389.
— Die moderne Ethnologie. „Anthropos", I (1906), 134—163, 318—388, 592—644, 950—997.
— Die Mon-Khmer-Völker. Ein Bindeglied zwischen Völkern Zentral-Asiens und Austronesiens. Braunschweig 1906.
— Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke. MAW., XXXVIII (1908), 73—88.

Schmidt W. P., Rezension zu E. Hahn's „Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit" (Heidelberg 1908) im „Anthropos", IV (1909), 266—268.
— Rezension zu W. Foy's „Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum" im „Anthropos", IV (1909), 270—272.
— Die Stellung der Pygmäenvölker. Stuttgart 1910.
— Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie. „Anthropos", VI (1911), 1010—1036.
— Die Gliederung der australischen Sprachen. „Anthropos", VII (1912), 230 ff.
— Kulturkreise und Kulturschichten in Süd-Amerika. ZE., XLV (1913), 1014—1124.
— Rezension zu J. Hehn's „Die biblische und die babylonische Gottesidee . . ." (Leipzig 1913) im „Anthropos", IX (1914), 343—348.
— Rezension zu J. Feldmann's „Paradies und Sündenfall" (Münster i. W. 1913), im „Anthropos", IX (1914), 674—678.
— Völker und Kulturen. 3. Bd. vom „Mensch aller Zeiten." (Erscheint in Lieferungen.) Berlin ab 1915.
— Anmerkungen zu R. Hofschlaeger's „Der Ursprung der indogermanischen Notfeuer" (Archiv für die Geschichte der Naturwiss. und Technik, VI [1913], 174—188) im „Anthropos", X—XI (1915/16), 274—277.
— Rezension zu L. von Schroeder's „Arische Religion", 1. Bd. (Leipzig 1914), im „Anthropos", X—XI (1915/16), 285—292.
— Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht. „Anthropos", X—XI (1915/16), 593—610.
Schmoller G., Die Urgeschichte der Familie: Mutterrecht und Gentilverfassung. Jahrb. f. Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche, XXIII (1899), 1—21.
— Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre. 1. größerer Teil, 4 bis 6. Aufl., Leipzig 1901.
Schnitthenner F., Zwölf Bücher vom Staate oder systematische Enzyklopädie der Staatswissenschaften. 1. Bd., 2. Aufl., Gießen 1839.
Schroeder L. v., Arische Religion. 1. Bd. Leipzig 1914.
Schurtz H., Das Wurfeisen der Neger. Leiden 1889.
— Katechismus der Völkerkunde. Leipzig 1893.
— Grundriß einer Entstehungsgeschichte des Geldes. Weimar 1898.
— Die Anfänge des Landbesitzes. ZS., III (1900), 245—255, 352—361.
— Urgeschichte der Kultur. Leipzig-Wien 1900.
— Völkerkunde. Leipzig-Wien 1903.
Schwiedland E., Einführung in die Volkswirtschaftslehre. Erweiterte Neuauflage. Wien 1910.
— Anfänge und Wesen der Wirtschaft. Wien-Leipzig 1917.
Seler E., Gesammelte Abhandlungen. Zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde 5. Bd. Berlin 1915.
Smith A., An inquiry into the Nature and causes of the wealth of nations. 2 Bde., London 1776.
Steffen M., Die Landwirtschaft bei den altamerikanischen Kulturvölkern. Leipzig 1883.
Steinen K. v. den, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. Leipzig 1894.
Steinmetz S. R., Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bei den Naturvölkern. ZS., I (1898), 607—631.
— Rechtsverhältnisse von eingebornen Völkern in Afrika und Ozeanien. Berlin 1903.
Stenin P. v., Besprechung zu Ed. Petri's „Antropologija, I. osnowy Antropologiji" (Petersburg 1890) im Ausland, LXIV (1891), 177—180, 217—219.

Thomas W. J., Sex in primitive industry. Americ. Journal of Sociology 1898 (1899?); vgl. ZS., II (1899), 280—282.
T(homas?) N. W., Rezension zu E. Hahn's „Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit" (1908) im Man, VIII (1908), Nr. 95.
Tylor E. B., Anthropology: An introduction to the study of man and civilization. London 1881.
— On the origin of the plough, and wheel-carriage. JAI, X (1881), 74—82.
— On a method of investigating the development of institution; applied to laws of marriage and descent. JAI., XVIII (1889), 245—269.

Tylor E. B., Rezension zu E. Grosse's „Die Formen der Familie..." (1896) in Nature, a weekly illustrated Journal of Science. London, LV (1897), 51.

Varro M. T., De re rustica II.
Vierkandt A., Besprechung zu E. Hahn's „Die Haustiere" (Leipzig 1896) im Globus, LXIX (1896), 158—161.
— Besprechung zu E. Grosse's „Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft" (Freiburg i. Br. und Leipzig 1896) im Globus, LXX (1896), 267—269.
— Die Kulturformen und ihre geographische Verbreitung. GZ., III (1897), 256—267, 315—326.
— Die Kulturtypen der Menschheit. AfA., XXV (1898), 61—75.
V(ierkandt?) A., Anmerkungen zu F. Oppenheimer's „Die Entstehung des Großgrundeigentums" (ZS., I [1898], 114—126) in ZS., I (1898), 307.
Vierkandt A., Die wirtschaftlichen Verhältnisse der Naturvölker. ZS., II (1899), 81—97, 175—185.
— Führende Individuen bei den Naturvölkern. ZS., XI (1908), 542—553, 623—639.
— Die Stetigkeit im Kulturwandel. Leipzig 1908.
— Die historische Richtung in der Völkerkunde. HZ., CVII (1911), 70—80.
— Das Wesen der historischen Kausalität. ZS., N. F., III (1912), 231—240, 330—341.

Waitz Th., Anthropologie der Naturvölker. I. Leipzig 1859. III. Leipzig 1862.
Warnkönig, Juristische Enzyklopädie. Erlangen 1853.
Weber M., Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Archiv f. Sozialwiss. und Sozialpolitik, XIX (1904), 22—87.
Westropp H. M., The sequence of the phases of civilization, and contemporaneous implements. JAI, V (1867), CXCII—CXCVII.
Weule K., Afrikanische Pfeile. Leipzig 1899.
Wheeler G. C., The conception of the causal relation in sociological science. In Festkrift tilläg-nad E. Westermarck. Helsingfors 1912, 173—193.
Wissler C., Material cultures of the North American Indians. AA., XVI (1914), 447—505.
Wodon L., Sur quelques erreurs de méthode dans l'étude de l'homme primitif. Bruxelles 1906.
Wundt W., Elemente der Völkerpsychologie. Leipzig 1912.
— Völkerpsychologie. Die Gesellschaft. 1. und 2. Teil. Leipzig 1917.

Analecta et Additamenta.

Die Sternbilder im alten Mexiko. — Die Kenntnis des gestirnten Himmels ist bei den Naturvölkern häufig tiefer in die breiten Volksschichten gedrungen als bei uns. Außer dem unmittelbaren Nutzen zur Bestimmung der Tages- und Jahreszeit und der Himmelsrichtungen hat den Naturmenschen die Schönheit des Firmamentes angezogen und ihn dazu getrieben, in echt poetischer Empfindung die lebendigen Gestalten der unverdorbenen alten Mythologie dahin zu versetzen, wo sie jeder täglich zur Erhebung seines Geistes eingeschrieben findet.

In Zentral-Amerika sehen wir beide Seiten der Himmelskunde stark vertreten, aber in verschiedenem Grade bei den verschiedenen Schichten des Volkes. Die mexikanischen Priester-Kollegien machten sich in erster Linie um die messende Astronomie verdient. Sie gaben allerdings ihre wertvollsten Resultate nicht preis, selbst nicht ihren Schülern aus der herrschenden Klasse, wie das Studium der alten Handschriften immer mehr offenbart, aber eine gewisse, nicht geringe Summe von Kenntnissen allgemeiner Natur war doch weit verbreitet. Dazu gehörte unter anderem auch die Vertrautheit mit einigen zum praktischen Gebrauch wichtigen Sternbildern. Ob auch hierüber noch Geheimlehren bestanden, ist noch nicht bekannt, man muß es aber nach den bisherigen Erfahrungen als wahrscheinlich bezeichnen.

Hier soll in Kürze der Stand des Wissens über die Fixsterne in den öffentlichen Tempelschulen zusammengestellt werden, wie er sich einerseits aus den alten Schriften, anderseits aus den Berichten der ersten spanischen Missionäre und ihrer Schüler gewinnen läßt. E. SELER[1] hat vor fast zwanzig Jahren eine gute Darstellung davon geboten, die aber heute nach mehreren Seiten einer Ergänzung fähig ist. SELER stützt sich zunächst auf SAHAGUN und den in europäischem Geiste erzogenen Sprößling eines einheimischen Fürstengeschlechtes TEZOZOMOC. Wir erfahren durch sie, daß es als eine Pflicht des Königs galt, gewisse Sterne um Mitternacht zu beobachten. Zu letzteren gehörten nur fünf Gruppen. Zwei derselben bilden ihrer Lage nach eine praktische Einheit; somit bleiben nur vier Stellen des Himmels, die überdies ausdrücklich zu den vier Himmelsrichtungen in Beziehung gesetzt werden. Es wird sich aber zeigen, daß die Richtungen allein den Sinn der pflichtmäßigen Beobachtung nicht bestimmen. Zwei der Sternbilder dürften allerdings vorzugsweise zur Feststellung der Nord-Süd-Richtung gedient haben; das eine „der Norden und sein Rad", zwei Teile, von denen der „Norden" wohl den Polarstern bezeichnen soll, das „Rad" aber im wesentlichen den großen Bären. Der einheimische Name des Sternbildes war *citlaltlachtli* (Stern-Ballspielplatz). E. SELER zieht außer dem Bären noch benachbarte Teile des Drachens in das *citlaltlachtli* ein, und seine Kombination besitzt große Wahrscheinlichkeit. Zu seinen Gunsten kann noch angeführt werden, daß die Zeichnung der Indianer gerade jene Lage wiedergibt, in der uns das Sternbild bei seinem höchsten Stand am Himmel erscheint. Außerdem sind so die Sterne α und β, in deren Richtung der Nordpol liegt, vor den anderen hervorgehoben.

Die Süd-Richtung wurde durch ein noch auffälligeres und zugleich günstig gelegenes Sternbild festgelegt, durch das südliche Kreuz, verbunden mit dem Sterne ε Centauri. Es hatte eine für die Indianer interessante Form, weil es das ihnen heilige Zeichen *Xonecuilli* (S-ähnlich) darstellte, ein sehr beliebtes und viel gebrauchtes Symbol der Regengötter. In der Richtung seiner äußersten Sterne liegt der Südpol. Auch hier hat E. SELER gewiß gut interpretiert.

Die noch übrigen drei von den Indianern ausgezeichneten Sterngruppen besitzen eine weit größere Bedeutung, als die Mexikanisten bisher angenommen haben. Wie schon bemerkt, müssen die beiden kleineren derselben (Plejaden und Widderkopf) als eine Einheit betrachtet werden, die der großen dritten Gruppe (Skorpion) gegenüber zu stellen ist. Um das Resultat gleich anzukündigen, sei bemerkt, daß diese Sternbilder die Sonnenbahn kenntlich machen sollen, und zwar die ersten beiden den ersten Quadranten, der Skorpion den gegenüberliegenden dritten Quadranten.

[1] Ztschr. f. Ethn., 30 (1898), S. 346 ff.

Das am sichersten bestimmbare unter den Sternbildern dieser Abteilung sind die Plejaden. Sowohl der Name „Markt" *(tianquiztli)* wie die Zeichnung bei SAHAGUN lassen darüber keinen Zweifel. Kein Sternbild dürfte übrigens so allgemeine Beachtung über die ganze Erde hin gefunden haben wie dieses, und man müßte sich wundern, wenn die Mexikaner es nicht erwähnt hätten [1]. Die Plejaden fallen schon als eng geschlossene Sterngruppe auf; sie besitzen aber auch für die ältesten Astronomen großen Wert wegen ihrer günstigen Lage zur scheinbaren Sonnenbahn.

Nicht weit von ihnen steht nach SAHAGUN das *mamalhuaztli*, der Feuerbohrer. Mit ihm beginnt bei den Erklärern die erste Meinungsverschiedenheit. TEZOZOMOC nennt den Feuerbohrer mit seinem spanischen Namen die Schlüssel St. Petri, und das coelum stellatum christianum des Jesuiten SCHILLER zeigt uns, daß der Triangel, unmittelbar über dem Widderkopf mit diesen Schlüsseln zusammenfällt. E. SELER führt sogar ein Zeugnis an, nach dem der größte Stern des Widders noch zu den Schlüsseln gerechnet wurde. Der Triangel entspricht überdies nicht der indianischen Zeichnung bei SAHAGUN, wogegen der Widderkopf mit ihr gut übereinstimmt. Bei diesem Sachverhalt scheint mir die Entscheidung nicht schwer. Zunächst ist eine Verwechslung zweier ganz benachbarter kleiner Sterngruppen durch einen in der Astronomie wenig bewanderten, vielbeschäftigten hohen Beamten leicht verständlich, dann ist aber auch der Widderkopf das auffallendere Sternbild und endlich liegt letzterer der Ekliptik näher. Bedenkt man noch, daß die Sterne des Widderkopfes α, β, γ, λ die zwei indianischen Linien gut wiedergeben, und daß auch im Codex Borgia ein geknickter Stab von ähnlicher Form vorkommt, so wird der Knoten für die meisten Mexikanisten gelöst sein. E. SELER sucht den Feuerbohrer weder im Triangel noch im Widder, sondern in den über 40° in Rektaszension weiter östlich gelegenen Hyaden zusammen mit Aldebaran. Wenn er statt des spanischen „llave de San Pedro" lesen will „nave de San Pedro", so müßte ihn diese Lesung zum großen Bären führen, dem Hauptteile des Schiffes, also weit ab von den Hyaden.

Von diesem Sternbild allein ist eine Verehrung vonseiten der Indianer durch SAHAGUN bezeugt. Nach ihm brachte man dem Feuerbohrer Rauchopfer dar „in der ersten Nachtstunde, um drei Uhr Morgens und beim ersten Erscheinen der Morgenröte [2]." Diese Beschreibung lehrt uns eine wichtige Rolle des himmlischen Feuerbohrers kennen. Es gibt nämlich nur eine Jahreszeit, zu der das Sternbild die ganze Nacht sichtbar bleibt, und das ist Ende Oktober. Und wenn wir bis zum Beginn des dritten Jahrhunderts v. Chr. in das Altertum zurückgehen, so kommen wir zu einer Periode, da der Widder beim Herbstäquinoktium das Maximum seiner Sichtbarkeit besaß, also beim Übergang der Sonne auf die südliche Halbkugel am Anfange des Winterhalbjahres. Das ist aber auch die Jahreszeit, zu der die Rolle des irdischen Feuers und seines Zündapparates größere Bedeutung zu gewinnen anfängt. Ich halte es daher nicht für unwahrscheinlich, daß um die Wende vom vierten zum dritten Jahrhundert das Sternbild des Feuerbohrers von den Vorfahren der Mexikaner seinen Namen erhalten hat. Zugleich darf man vielleicht schließen, daß damals schon längst alle Verbindung, selbst der Herrenschicht, mit der Alten Welt abgebrochen war, sonst hätte man wohl das beliebte Symbol des Widders nicht verlassen.

Nebenbei möge bemerkt werden, daß der Feuerbohrer, wie unser Widder, zugleich ein wichtiges Symbol des Mondes war [3]. Hierin ist er dem als letztes zu erwähnenden Sternbild des Skorpions *(colotl)* ähnlich. Es scheint somit, daß in der Neuen Welt, ganz wie in der Alten, der Tierkreis ursprünglich nur als Weg des Mondes Bedeutung hatte. — Das goldene Widdervlies ist in Mexiko zum goldenen Menschenvlies geworden, hat also mit dem Feuerbohrer keinen Zusammenhang mehr.

Ähnlichen Unsicherheiten wie bei dem Feuerbohrer begegnen wir beim Sternbilde des Skorpions, aber sie lassen sich überwinden. Aus TEZOZOMOC und SAHAGUN wissen wir, daß die Mexikaner nur vier Orte am Fixsternhimmel als ganz wichtig ansahen, so wichtig, daß sogar der König die Pflicht hatte, die entsprechenden Sternbilder zu beobachten. Es waren der Norden, der Süden und zwei in ostwestlicher Richtung sich gegenüberliegende Quadranten der Ekliptik.

Auf der südlichen Hälfte des Tierkreises liegt in der altweltlichen Sternkunde der Skorpion, und dasselbe Tier wurde in Mexiko dem gleichen Teile der Sonnen- bzw. Mondbahn

---

[1] R. ANDREE, Globus, 64 (1893), S. 362.
[2] 7. Buch, Kap. 3.
[3] Vgl. „Anthropos", X—XI (1915—1916), S. 17.

zugewiesen wie bei uns. SAHAGUN sagt ausdrücklich, daß dieses Sternbild in vielen Teilen der Erde nach dem Skorpion genannt werde und es habe auch dessen Form. E. SELER erhebt die Schwierigkeit, daß der *colotl* dem Westen zugeschrieben worden sei, deshalb müsse er auf der nördlichen Halbkugel dem Feuerbohrer gegenüberliegen; er entscheidet sich daher für die Umgebung des Arktur. Ich kann dieses Bedenken nicht für schwerwiegend ansehen, denn Ost und West kann nicht gut die erste Veranlassung zur Aufstellung von Sternbildern gewesen sein. Daß man zwei Stellen der Ekliptik als östliche und westliche bezeichnet, ist viel eher verständlich. Zu der Jahreszeit, da beide Sternbilder gleichzeitig sichtbar sind, nämlich gegenwärtig um die Mitte des Monats Mai bis Oktober steht der Widderkopf im Osten und der Skorpion im Westen. Eine viel wichtigere Rolle als der Osten und Westen am Fixsternhimmel spielt doch in aller Himmelskunde die Ekliptik. Bedenkt man außerdem, daß Schwanz und Stachel, die charakteristischen Kennzeichen des Skorpions, am ganzen Himmel nirgends mehr so ähnlich und deutlich gefunden werden, so wird man sich für eine andere Sterngruppe nicht entscheiden können.

Eine gewisse Bestätigung kann uns der schöne Fund des bekannten Forschers KARL LUMHOLTZ liefern. Er brachte eine Sternkarte der Huichol-Indianer mit, eines den alten Mexikanern verwandten Stammes im Staate Zalisco in Mexiko. Die Form des altweltlichen Skorpions ist dort viel deutlicher wiedergegeben als bei SAHAGUN.

Dem Kopfende des Standbildes gegenüber ist von den Huichol der sehr helle Stern Rawá gezeichnet, von dem gesagt wird, der Planet Venus gehe an ihm vorüber. Dies wäre unmöglich, wenn Rawá gleich Gemma wäre, wie E. SELER glaubt, paßt dagegen ganz gut auf Spica; letztere liegt in der Hauptrichtung des Skorpions und ganz nahe der Ekliptik, sie ist viel heller als Gemma, und Venus geht bei jedem synodischen Umlauf wenigstens einmal daran vorüber.

Wenn wir jetzt kurz den Stand der populären und gewissermaßen obligatorischen Kenntnisse der alten Mexikaner skizzieren wollen, so müssen wir zunächst anerkennen, daß die Auswahl der Sternbilder vorteilhaft getroffen war. Im Norden der Polarstern und der große Bär, im Süden das südliche Kreuz, auf der Ekliptik zwei sich gegenüberliegende Quadranten, von denen zu jeder Jahreszeit einer vollständig sichtbar ist, in den Quandranten einerseits der auch bei uns eine hervorragende Stelle einnehmende Widderkopf und die Plejaden, anderseits der so weit über die Erde hin beobachtete Skorpion.

Es bleibt jetzt nur noch eine Bemerkung übrig über drei Bilder des Codex Borgia. Wir erkennen da, neben Sonne, Mond und Venus, drei Figuren aus der Fixsternwelt, nach SELER den „Wanderer am Nordhimmel", den „Wanderer am Südhimmel" und den Gott Iztac Mixcouatl. Da die Auswahl unter den dem Mexikaner geläufigen Sternbildern nicht groß ist, kann man fast mit Sicherheit sagen, daß der „Wanderer am Nordhimmel" den Feuerbohrer darstellen soll; er trägt nämlich einen geknickten Stab in der Hand und einen auf dem Rücken. Nun bilden aber die drei größten Sterne des Widders eine geknickte Linie von der Form des Stabes. Bei der zweiten Figur, dem „Wanderer am Südhimmel" ist der vorgestreckte linke Arm im Hand- und Ellenbogen-Gelenk so abgebogen, daß er dem Xonecuilli ähnlich ist (S-förmig). Auf dem Rücken trägt der „Wanderer" einen Vogel, dessen Profil die gleiche Linie getreu wiederholt; der Kopf entspricht der Hand, der Schwanz dem Oberarm des Wanderers. „Der alte Iztac Mixcouatl ist die weiße Wolkenschlange, und als Bezeichnung der Milchstraße, des Zeniths zu bestimmen[1]."

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Totenbestattung in Ruanda[2]. — Hie und da konnte ich beobachten, wie nur zwei Mann den Toten trugen; in der Regel jedoch geben ihm Familienangehörige und Freunde das Geleite. Er wird alsdann von vier Mann getragen, die mit anderen abwechseln.

Die Bahre besteht aus zwei langen Stangen *(imihézayo)*, an welche die Tragsprossen *(ikîrita)* angebunden werden. Der Tote, bevor er auf diese Bahre zu liegen kommt, wird fest in eine Matte eingeschnürt, und zwar gleich nach Eintreten des Todes, *„akišúše*, so lange er noch warm ist." Die Beine nämlich müssen aufwärts gegen den Leib gekrümmt *(kuhîna amáguru)* und dort fest angebunden werden; desgleichen werden die Arme in gekrümmter Lage fest an die

[1] E. SELER, Gesammelte Abh., I, p. 332—333.
[2] Vgl. „Anthropos", V (1910), S. 870—906, VII (1912), S. 1—32.

Brust gebunden. War beim Tode ausnahmsweise niemand gegenwärtig, und ist die Leiche bereits steif, so schlägt man mit dem Rücken von Sichelmessern gegen die Gelenke, bis sie wieder biegsam werden: „Aber jemand, der eine große Familie hat, kommt nie in diese Extremität."

So geht der Zug entweder in den Wald oder an einen Sumpf. Am Sumpfrand sucht man einen geeigneten Ort mit hohem Grase, schneidet mit den Sichelmessern die nötige Fläche blank und legt den Leichnam mit Bahre und Zubehör dahin. Es darf nichts mit nach Hause zurückgenommen werden; nur wird die Matte aufgebunden, resp. die Stricke, denn die Leiche selbst bleibt bedeckt. Dort fressen sie denn bald die Hyänen und die Hunde auf; diese letzteren schleppen oft die Gebeine bis an die Wohnungen der Leute heran. Im Walde werden sie auch einfach hingelegt oder regelrecht begraben. Grabhügel heißt *igitúro.* Angeseheneren Verstorbenen baut man sogar noch eine Hütte darüber. Familienhäupter bei *bahútu* erhalten oft ihre letzte Ruhestätte im *lúgo* oder im *kikáli.* Die Stelle wird dann auf irgendeine Weise, meistens durch Dornengestrüpp, geschützt. Batutsi dagegen begraben nie in ihrem Gehöft; sie lassen vielmehr eine ihrer Bahútufamilien ausziehen und begraben den Toten in der betreffenden Hütte. Die Eingänge werden mit Dornen verlegt, und man überläßt die Stätte ihrem Schicksal. Es wird dort kein *kuterekíra* vorgenommen — dies geschieht immer in dem *indáro* im bewohnten Gehöft — und bald zerfällt der ganze Aufbau samt der Hütte; nur die Fikushecken wachsen weiter.

Die Leichen der Sultane — nur diese — werden zunächst über dem Feuer ausgetrocknet *(kútara* „dörren", das gleiche Wort wie für „Bananen dörren"). Daraufhin soll man den Abgang der ersten Made *(urúńo)* abwarten, welche man in ein Gefäß mit Milch hineinlegt, woraus dann ein Leopard hervorgeht. Ich kann diesen Angaben einstweilen absolut keine wissenschaftliche Bedeutung beilegen, da sie nur ein Echo aus dem Volksmunde sind, diejenigen aber, welche die Bestattung vornehmen; sind *abíru,* haben als solche das *kihángo* getrunken und sind zum striktesten Schweigen verpflichtet. Diese Diskretion scheint mir durch den herrschenden Aberglauben derart gesichert, daß die laufenden Gerüchte sehr wohl nur von einem Sehnen nach Apotheose auf interessierter Seite herrühren können — abgesehen von den rein abergläubischen Momenten, die sich selbst als solche richten.

Der Glaube, daß ein verstorbener Sultan sich in einen Leopard verwandelt, ist ziemlich allgemein. Wer einen Leopard tötet und das Fell nach der Residenz bringt, ist unterwegs trotz aller Plündereien immun. In der Residenz aber wird er vor seiner Abzahlung gehörig durchgebleut. Soviel ich mich erinnere, muß auch wieder ein Unterschied gemacht werden zwischen den Leoparden in Zentral-Ruanda und denjenigen, die in den Grenzgebieten erlegt werden. Letztere gelten nicht als heilig.

Auf jeden Fall werden die Begräbnisstätten der betreffenden Sultane gut instand gehalten. Sie haben ihre Hüter, *abakímba* genannt, Vieh geht ein und aus und täglich wird dort die Trommel geschlagen wie in einer „aktiven" Residenz. Es muß aber ein bestimmter Zeittermin vorhanden sein, denn auf ungezählten Höhen findet man die sogenannten *„bigábiro"* oder Ahnenhaine, welche bloß aus den alten Bäumen der ausgewachsenen Fikushecken bestehen. Diese Bäume dürfen nicht geschlagen werden, noch darf man von dort Brennholz holen — mit Ausnahme immer der vogelfreien Bátwa.

Wegen der einstweiligen Unsicherheit wissenschaftlicher Forschung lasse ich die Frage der Bestattung der Sultane weiterhin unberührt.

Die Gräber sind verschieden angelegt. Für *bahútu* und arme *batutsi* sind es einfache senkrechte Schächte[1]; höchstens wird auf dem Schachtboden noch ein anderer Schacht in kleineren Dimensionen weitergeführt, der die Leiche bergen soll. Dieser kleine Schacht wird oben mit Querrammen, die in die Seitenwände des großen Schachtes einmünden und sonstigem Material wie Rohr, geschlossen, darüber kommen Steine und erst dann die Erde. Die Erde darf den Leichnam nicht berühren. Dieser Gedanke ist das Leitmotiv bei allen diesbezüglichen Vornahmen begüterter Familienangehörigen; so auch für die nun folgende Art des Grabens bei reichen und mächtigen Häuptlingen. Zunächst gräbt man einen tiefen Schacht von etwa 2·50 bis 3 *m* Grundgang. In eine Seitenwand unten kommt dann die Totenkammer von etwa 1 bis 1·50 *m* Höhe. Dort werden Matten ausgebreitet, man errichtet ein Bett, worauf der Tote zu liegen

[1] Darin sind nun nicht alle einig; einige wollen den einfachen senkrechten Schacht überhaupt nicht zulassen: „Lieber dann in den Sumpf."

kommt und dieser selbst wird wieder mit Matten bedeckt. Die Seitenkammer verschließt man durch senkrechte Pfeiler, worauf man den großen Schacht mit Steinen ausfüllt bis etwa 0·30 *m* über die Seitenkammer hinaus; dann erst wird die Erde aufgeworfen usw. wie oben.

Bei der Rückkehr finden die Totengräber, ich meine die Teilnehmer an einer beliebigen Bestattung, eine Tonkrugscherbe, mit Wasser gefüllt, mitten auf dem Pfade, am liebsten einem Kreuzpfade, und einen der Hinterbliebenen, der ein *ifúmba* (Brandbüschel) bereithält. Einerseits hörte ich, daß sie sich die Füsse waschen, bevor sie in die Hütte zurückkehren, anderseits, daß sie nur die dicke Zehe eintauchen, was wohl wahrscheinlicher ist, da die Teilnehmer oft zahlreich sein müssen und die Scherbe *(urúỳo)* doch nicht soviel Wasser halten kann. Allerdings kann die *urúỳo* sich ja auch mehr oder weniger der unversehrten Krugform nähern[1].

Dieser letzten Zeremonie wissen sie nur die Bedeutung eines *„mugénzo"* beizumessen.

In bezug auf diese Bestattungsarten ist hervorzuheben, daß man es perhorresziert, die Leiche in direktem Kontakt mit der Erde zu sehen. Auf diesen Umstand muß selbst die Mission Rücksicht nehmen, um die intimsten Empfindungen der Eingebornen nicht unnötigerweise zu verletzen. P. P. SCHUMACHER, von den Weißen Vätern, Kabgáyi, Ruanda.

XIX. Internationaler Amerikanisten-Kongreß. — Nach dem 1912 in London unter Zustimmung sämtlicher anwesender Mitglieder gefaßten Beschluß sollte die XIX. Tagung ursprünglich im Herbst 1914 in Washington stattfinden, mußte aber des Krieges halber auf unbestimmte Zeit vertagt werden. In Anbetracht der höchst ungewissen Dauer des Weltkrieges, der ja inzwischen bereits gigantische Formen angenommen hatte, einigte sich aber das amerikanische Organisations-Komitee dahin, den XIX. Kongreß auf alle Fälle, selbst „ohne Europa", 1915 in Verbindung mit der „Section of Anthropology of the Second Panamerican Scientific Congress" in Washington abzuhalten. Offiziell vertreten waren demnach, außer England durch Fräulein ADELE C. BRETON, die übrigens schon über ein Jahr in den Vereinigten Staaten weilte, nur Kanada, Kuba, Mexiko und einige mittel- und südamerikanische Republiken und wissenschaftliche Institute. Für die einzelnen Sitzungen zur Erledigung des geschäftlichen Teiles des Kongresses und für die Vorträge waren einige Räume und das große „Auditorium" im National-Museum bereitwilligst zur Verfügung gestellt worden. Leider wurde aber die Ausstellung der Ethnographica usw. erst in letzter Stunde in Angriff genommen, und war infolgedessen ziemlich arm und obendrein herzlich schlecht untergebracht im „Hall" des Parterregeschosses des obgenannten Museums. Das Beste unter den aufgestellten Objekten waren die Original-„Kontrakte" und andere schriftliche „Abkommen" aus dem 18. Jahrhundert zwischen verschiedenen „Indian Chiefs" und englischen Kolonialoffizieren.

Das Ehrenpräsidium hatte Herr Dr. CHARLES WALCOTT, Sekretär der Smithsonian-Institution, übernommen. Mr. HOLMES vom National-Museum war Präsident, und Dr. HRDLIČKA als Generalsekretär leitete den geschäftlichen Teil des Kongresses. Am Montag, den 21. Dezember, 9 a. m., wurden die Vorsitzenden und die Schriftführer der einzelnen Sitzungen gewählt, und, um 10 a. m. begab sich der Kongreß in corpore nach dem Gebäude der Panamerican Union, wo die feierliche Eröffnung des 2. Panamerican Scientific Congress stattfand. Die offizielle Begrüßungsrede des Herrn LANSING, Unterstaatssekretärs für auswärtige Angelegenheiten, war leider nicht frei von Auslassungen, welche mit den Mittelmächten sympathisierende Kongreßteilnehmer verletzen mußten.

Das wissenschaftliche Programm wurde noch am selben Tage 2 Uhr 30 p. m. durch den Unterzeichneten, den Vertreter der brasilianischen National-Bibliothek Rio de Janeiro, mit der historisch-bibliographischen Abhandlung „The Oldest known Illustration of South American Indians" (mit Lichtbild) eröffnet. Es ist ein deutsches Flugblatt, in Folio, mit einem Holzschnitt und zirka 10 Zeilen Text in Deutsch. Das Bild stellt eine Szene im Innern einer Hütte brasilianischer „Wilder" dar.

Das einzige bisher bekannte Exemplar dieses Druckes befindet sich in der Bibliothek des Britischen Museums und ist nach STEVENSON auch von HARISSE in seinem großem Werke „Bibliotheca Americana Vetustissima", Nr. 20, beschrieben worden. Nach den Ausführungen des

[1] Die Differenz mag auch auf verschiedenen Gebräuchen je nach der Ortsverschiedenheit beruhen.

Vortragenden steht der seltene Druck in direkter Verbindung mit AMERIGO VESPUCCI's zweiter Reise nach Brasilien (1503 1504) und ist höchstwahrscheinlich in Augsburg oder Straßburg nach 1504 entstanden, aber nicht um 1497, wie HARRISSE, a. a. O., behauptet.

Als zweiter folgte Herr PHILIPPA MEANS, der eine zwar höchst interessante, jedoch wenig überzeugende Darstellung von „The Rise of the Inca Empire" zum Vortrag brachte. Hierauf sprach der bekannte Südamerika-Reisende HIRAM BINGHAM über „An Inca Road and several hitherto undescribed ruins in the Urubamba Valley, Peru" und im Anschluß über „Some extraordinary trepanned skulls found this year in the Urubamba Valley". BINGHAM's photographische Aufnahmen sind wirklich großartig. Über den streng wissenschaftlichen Teil jener großen Reise gibt aber den besten Aufschluß der bekannte Geologe Dr. ISAIAH BOWMAN, zurzeit Direktor der „Geographical Review", des offiziellen Organs der Amerikanischen Geographischen Gesellschaft in New York.

Der in Washington akkreditierte peruanische Minister Don FEDERICO PEZET lieferte einen kurzen Beitrag zur Folk-Lore der Inca-Nachkommen von Cuzco, doch leider ohne indianische Texte. Schade, daß das vom zu früh verstorbenen VIENRICH, aus Tarma, gegebene Beispiel nicht mehr Nachahmer in Peru findet. Seine „Azucenas Quechua" usw. gehören entschieden zu dem Besten, was in neuerer Zeit in Peru auf folkloristischem Gebiete hervorgebracht worden ist.

Rev. COOPER's Thema „Fueguian and Chonian Relations" wird nach mehr gründlicher Durcharbeitung der einschlägigen Literatur wohl noch manche Abänderung erfahren. Auf enge Beziehungen zwischen gewissen Feuerländern und den Chonos von Süd-Chile wird übrigens auch bei THOMAS FALKNER, S. J., hingewiesen. Bedeutend besser unterrichtet über das Völkerbild auf den Feuerlands-Inseln und dem gegenüberliegenden Festlande ist offenbar CHARLES FURLONG, in dessen Vorträgen „The Haush and Onas of Tierra del Fuego" und „The Alaculoofs and Yaghans, the World's southernmost inhabitants", begleitet von herrlichen Lichtbildern, hergestellt nach seinen eigenen Aufnahmen, manch Neues über die primitiven Völkerstämme in jenen entlegenen Gegenden am Rande der Antarktis enthalten ist.

Den Schluß des Tages bildete der große Empfang beim Unterstaatssekretär LANSING im Festsaale des „Panamerican Building".

Am Dienstag, den 28. Dezember, eröffnete die erste gemeinsame Sitzung mit der „Anthropological Section of the 2nd Panamerican Scientific Congress" Professor BOAS mit dem Thema „The Racial Elements in the modern population of America". Ziemlich fremd dem amerikanischen Felde war jedoch FOLKMAR's Vortrag über „The United States Census of Immigrants Stocks". Entschieden grundfalsche Ansichten entwickelte BINGHAM in seiner Abhandlung „The Inca peoples and their culture". Professor KROEBER sprach dann über die „Tribes of the Pacific Coast". Und der argentinische Archäologe AMBROSETTI führte eine Reihe der sogenannten „Peli-Ke"-Typen aus der Keramik des nördlichen Argentinien vor und sprach nachher noch über „The Figures of the so-called Scarifiers of Northwest Argentine".

Nachmittags verlas Herr SIMOENS DAS SILVA aus Rio de Janeiro eine Abhandlung über „Jade in Brazil" und „The Grindstones of the Primitive Inhabitants of Cabo Frio". Die Jadeitfrage ist in Brasilien übrigens schon vor mehreren Jahren von dem Staatsgeologen ORVILLE A. DERBY eingehend behandelt worden. In bezug auf das zweite Thema wäre zu bemerken, daß der brasilianische Gelehrte sich nicht auf seine eigenen Forschungen, sondern nur auf Materialien aus zweiter Hand stützte, und infolgedessen sind seine Angaben auch nur mit der größten Vorsicht aufzunehmen. Sehr interessant und lehrreich waren Herrn SAFFORD's Ausführungen über „Food Plants and Textiles of Ancient America" und „A forgotten food of Ancient America". Der amerikanische Archäologe FEWKES, vom Bureau of Ethnology, erstattete dann einen kurzen und sehr übersichtlichen Bericht über seine letzten Ausgrabungen im Staate Colorado. Das Thema lautete: „A New Type of Ruin lately excavated in the Mesa Verde, National Park". Großen Beifall fanden auch Mr. HODGE's Vorträge „What the United States Government has done for Anthropology" und „The Origin and Destruction of a National Indian Portrait Gallery".

Dr. HRDLIČKA gab eine kurze Übersicht über „The Genesis of the American Aborigine". Die stoßweisen Hordeneinwanderungen aus Asien, so stellt sich nämlich HRDLIČKA die Sache vor, bedürfen natürlich noch besserer Bestätigungen als wie die bei ihm angeführten Gründe sie bieten. Zu erwähnen wäre noch Prof. MOONEY, vom Bureau of Ethnology, mit seinem Thema „The

Passing of the Indian". Dr. PARSONS, der über „Zuñi Conception and Pregnancy Beliefs" sprach, und Prof. MONTANÉ, aus Kuba, der einen interessanten Bericht über „The Precolumbian Indians of the Eastern Extremety of Cuba" und die „Découverte des premières sepultures Indiennes de Cuba" vorlegte.

Ebenso interessant war die Nachmittagssitzung, die im Festsaale der Georgtown-Universität der Jesuiten-Patres abgehalten wurde.

Pater O'CONOR, S. J., verlas eine sehr ausführliche Abhandlung über die „Early Jesuit Missions in North America". Ihm folgte Herr PRINCE mit dem Thema „Early Pueblo Indian Missions in New Mexico". Herr MOONEY sprach über „The Sacred Literature of the Cherokee". MOONEY lebte viele Jahre unter den Cherokees-Indianern, deren Sprache er gründlich beherrscht. Er gilt heute als bester Kenner dieses Stammes. Der französische Missionär MORICE erläuterte „Le Verbe dans les Adjectives et les Adverbs Porteurs". Und Herr SMITH legte altenglische Balladen „Surviving in the United States" vor, ein Thema, welches eigentlich vor einen Anglizisten-Kongreß gehört. „The League of the Iroquois" ist der Titel des Vortrages des Herrn HEWITT, ein Nachkomme jenes Stammes.

Abends fand ein Empfang im Smithsonian-Institute statt.

Am Donnerstag, den 30. Dezember, in der Morgensitzung, kamen nachstehende Abhandlungen zur Diskussion. Dr. OETTEKING, „Preliminary Remarks on the Skeletal Material collected by the Jesup Expedition"; WISSLER, „Excavations on the Abbott Farm, at Trenten"; HAWKES, „Excavations of a Pre-Lenape Site in New Jersey"; MOOREHEAD, „Prehistoric Sites in the State of Maine"; MYER, „Exploration of the Mounds and Caverns of Tennessee"; MAC CURDY, „The Wesleyan University Collections of Antiquities from Tennessee" und „Some Mounds of Eastern Tennessee"; Prof. PEABODY, „Archeology of the Ozark Region".

Am Nachmittag sprach Herr GAGNON, der kanadische Vertreter, über „Le Vindand — sa localisation probable", ein Thema, über welches der Vortragende bereits eine Anzahl von Schriften veröffentlicht hat. Ganz unwissenschaftlich gehalten und zum Teil höchst ungenau waren BABCOCK's Angaben über „Indications of Visits of White Men to America before Columbus". Er hatte FISCHER, KRETSCHMER u. a. sicherlich mißverstanden. — Prof. A. JOHNSON brachte eine sehr fleißige Arbeit zum Vortrag über „The Indians and their culture, as described in the Swedish and Dutch recorts of 1614 and 1664", die sich natürlich auf die von ihm gesichteten Originaldokumente stützt.

Dr. SWANTON sprach über „The Social Significance of the Creek Confederacy"; SAPIR über „Terms of Relationship and the Levirate"; LOWIE über „The Relationship Terms of the Crow and Hidatsa Indians"; MICHELSON verlas „Sauk and Fox Notes"; Dr. SPECK berichtete über „Herb Medicine Practices of the Northeastern Algonkins"; SKINNER über die „Chronological Relations of Coastal Algonkin Culture" und GOLDENWEISER über „The Diffusion of Culture" und „Totemic Complexes in North America".

Nach diesem „überladenen" Tag folgte abends das „magere" Diner im Universitätsklub. — Die nach dem „Festessen" gehaltenen Reden waren leider abermals nicht frei von „Sticheleien".

Der letzte Tag war ausschließlich Mexiko und Mittel-Amerika gewidmet. MORLEY, von der Carnegie-Institution in Washington, schilderte „The Rise and Fall of the Maya Civilization in the Light of the Monuments and the Native Chronicles"; Prof. TOZZER, von der Harvard-Universität, erklärte „The Chilam Balam Books and the Possibility of their translation"; HUNTINGTON sprach über „Climatic Influences on the Southern Maya Civilisation"; THOMPSON berichtete über die „Excavations in Northern Yucatan"; MERWIN über „Recent Excavations in the Department of Peten, Guatemala" und Frl. BRETON über „The North Building of the Great Ball Court, Chichon Itza, Yucatan".

Am Nachmittag sprach MORLEY über „The Hotun, as the Principal Chronological Unit of the Old Maya Empire".

Um 4 Uhr 30 p. m. fand die offizielle Schlußsitzung statt. Auf diese folgte ein allgemeiner Empfang bei Dr. WALCOTT in der Smithsonian-Institution.

Für die XX. Tagung 1918 des Kongresses wurde Rio de Janeiro, die brasilianische Hauptstadt, gewählt. Das nordamerikanische Lokalkomitee war gemäß den Pariser Abmachungen zu dieser Beschlußfassung nicht berechtigt, sondern eine solche konnte nur mit Zustimmung der Mitglieder des Permanenten Komitees erfolgen. Der diesbezügliche Protest, unterzeichnet von

den Herren SELER, HEGER, v. DEN STEINEN und KRÄMER, ist bereits im „American Anthropologist" und anderwärtig veröffentlicht.

Ob an eine Tagung unseres Kongresses, ebenso wie mancher anderer „Internationaler" Kongresse, in absehbarer Zeit wohl gedacht werden kann?

Wien, Juni 1917.

RUDOLF SCHULLER, Delegierter der Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, Brazil.

Entdeckung einer neuen Mosetene-Handschrift — Der Unterzeichnete, der während des Weltkrieges nach Nord-Amerika verschlagen worden war, wo er dann im Auftrage des Herrn Dr. LICHTENSTEIN, Bibliothekars der Northwestern-Universität, Evanston, Illinois, eine südamerikanische Original-Manuskriptsammlung bibliothekarisch verarbeitete, hatte das Glück, eine bisher noch unbekannte Original-Handschrift eines italienischen Franziskaner-Missionärs über die Sprache der Moseteno-Indianer von Bolivien aufzufinden. Das ziemlich umfangreiche Manuskript stammt aus der Moseteno-Mission Cobendo und wurde 1868 verfaßt. Es umfaßt ein Spanisch-Moseteno-Wörterbuch von zirka 4500 Wörtern, einen kleinen grammatischen Umriß der Sprache, mehrere Predigten in Moseteno — ohne spanische Übersetzung. Der Verfasser, über den sich nur einige flüchtige Angaben in ARMENTIA's „Viaje al Madre de Dios" finden, war Pater BENIGNO BIBOLOTTI, der zirka 15 Jahre als Missionär unter den Moseteno-Indianern am Rio Cobendo verbracht hatte. Das Manuskript, von mir mit einer kritischen Einleitung versehen, ist auf Kosten des Herrn JAMES A. PATTEN, eines der „Trustees" der Northwestern-Universität bereits gedruckt worden.

Wegen des derzeitigen unsicheren Schiffsverkehres hat Dr. LICHTENSTEIN beschlossen, erst nach dem Kriege die genannte Arbeit den europäischen Fachkreisen zugänglich zu machen.

Über die ziemlich wenig bekannte Sprache der Mosetenos liegen, außer den kurzen Vokabularien bei WEDDEL, HEATH und CARDÚS, kleine Arbeiten vor von ADAM LUCIEN und BRINTON und das von dem argentinischen Forscher SAMUEL A. LAFONE QUEVEDO kommentierte ARMENTIA-Manuskript. RUD. SCHULLER, Wien.

Quelques détails sur un enterrement païen (Eraïpur, Indes anglaises). — Le cadavre étant chose impure à leurs yeux, aux premiers indices avant-coureurs de la fin les païens Hindous transportent le moribond en dehors de l'habitation qui, autrement serait souillée.

De même, la crainte de contracter une impureté légale, interdit à toute personne étrangère à la famille, l'intérieur du logis, à partir de la mort jusqu'après la crémation.

Lier fortement les pieds et les mains du défunt, entourer la tête d'un linge, telle la première toilette.

Puis, vient une imposition de cendre de bouse de vache, animal sacré des païens, sur le front, la poitrine et les avant-bras, de manière à former un trident ou des lignes parallèles, suivant la secte du mort.

Ceci terminé, à côté du cadavre, on dépose une petite lampe, du camphre et de l'encens.

Sur ces entre-faites, le *gourou* prêtre païen, arrive avec son attirail de deuil, conque marine, clochette et plaque de cuivre.

Rendus à tour de rôle, les sons de ces divers instruments ont pour but d'avertir la divinité, qu'un de ses sujets lui demande place dans l'autre monde.

Les *môlams*, tambours à une seule peau, ne cessent point leurs roulements lugubres.

Quelques branches jointes ensemble, pour les gens de condition ordinaire; pour les riches, un baldaquin de toile rouge, ou palanquin, composent le corbillard.

Aux quatre coins de celui-ci, un vase de cuivre au-dessus, également.

Porté à découvert, le mort est vêtu selon son rang; canne en mains et paire de lunettes devant les yeux restés ouverts, indiquent un personnage marquant.

Précédé de la musique, le cortège funèbre s'achemine vers le lieu de crémation, assez éloigné du village, très lentement.

Les membres de la famille désignés à cet effet, se munissent (chaque chose a son vase à part) de riz cru, de différents menus grains mélangés, de poussière de briques, et de charbons ardents.

De la maison mortuaire à mi-route du cimetière le cadavre doit regarder la maison qu'il a quittée. La distance voulue ainsi parcourue le cortège s'arrête; grains mélangés et poussière de briques sont alors répandus à terre, pêle-mêle.

Par cette bizarre cérémonie, les païens espèrent que la divinité, occupée à ramasser brin à brin tout ce mêli mêlot, ne songera pas à aller tracasser les gens de la maison, la nuit qui suit l'enterrement.

Au cimetière, avant de livrer le corps au bûcher, deux individus, l'un à droite, l'autre à gauche, étendent une toile au-dessus du mort, et répandent le riz cru, provision de voyage, une offrande à la divinité.

Pendant que le feu alimenté de galettes de bouse de vache consume sa victime, de vigoureux coups de bâton calment la contraction des muscles, et comme pour donner le coup de grâce, un bambou affilé pique le cœur.

On a vu le cas d'un païen que l'on croyait mort et qui n'était qu'en léthargie, se réveiller sous l'action du feu, et finir pour tout de bon, assommé. Il n'avait plus le droit de reparaître dans sa caste qu'il avait trompée en feignant la mort.

La police informée enquêta, et grâce à quelques roupies, garda le silence.

Le fils aîné du défunt ou plus ordinairement le blanchisseur du village, fait trois fois le tour du bûcher, en récitant une prière spéciale, perce un vase de terre rempli d'eau qu'il porte sur la tête, laisse couler cette eau doucement, à petit filet, et finalement, brise le vase du côté de la tête du mort; du côté des pieds, on brise le vase aux charbons allumés.

Image de la vie à son terme!

Certains païens ne se servent point de fosse; les cendres se dispersent au vent, avec l'espoir de rencontrer une rivière sacrée.

D'autres païens creusent une fosse destinée à recevoir ce qui reste des os calcinés, et chaque personne présente y jette trois poignées de terre en récitant une prière.

Les païens conservent leurs morts, excepté en temps d'épidémie, un jour ou un jour et demi. Prévenus, parents et alliés des villages étrangers se font un devoir d'accourir.

A leur arrivée, ils expriment leurs condoléances au fils aîné ou à son remplaçant, en lui serrant les mains — et lui, il distribue le bétel à chacun.

Les femmes de la maison mortuaire, poussent des gémissements à fendre l'âme, interpellent le défunt, l'insultent au besoin, et se frappent la poitrine à grands coups.

De leur côté, les pleureuses à gage, s'acquittent consciencieusement de leur office, l'interrompent pour babiller avec une nouvelle venue, et recommencent leurs lamentations.

Les usages défendent de prendre aucune nourriture, de la peure du décès à la conclusion des cérémonies funèbres. Alors, on fait le grand bain, on purifie ses vêtements, et il est permis de manger.

Quelques détails varient de caste à caste. Ceux précédemment énoncés, sont les principaux qui s'observent d'une manière générale chez les païens.

Les chrétiens eux-mêmes éprouvent de la répugnance à apporter leurs morts à l'église, où a lieu une simple absoute. Nos usages européens, en ce qui concerne cette cérémonie, après bien des années, ont été acceptés dans les villes du territoire français.

Dans les campagnes, le cortège funèbre se rend directement au cimetière, sans passer par l'église, du moins, en beaucoup d'endroits.

Les parents et alliés, trop éloignés ou empêchés d'assister à l'enterrement, viennent deux ou trois semaines plus tard, pleurer à la maison, devant un crucifix ou une statuette de la Sainte Vierge...

Le nombre des visiteurs occasionnant de grandes dépenses de vivres, offrent, c'est de règle, aux gens de la maison mortuaire, du riz ou des grains.

R. P. Tesson, Miss. Etr., Missionnaire à Eraïpour (Indes anglaises).

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Unter dem Titel „Archäologie und Indogermanenproblem“ werden von S. Feist bemerkenswerte Ausführungen veröffentlicht (Korr.-Blatt d. D. Ges. f. Anthropol., Ethnol. u. Urg., XLVII [1916], 61—68). Feist bezeichnet als einen Mißbrauch die Art und Weise, mit der von bestimmten Prähistorikern und Indogermanisten seit einigen Jahren Namen, wie Indogermanen, Nordindogermanen, Südindogermanen, Arier, Illyrier, Germanen, Kelten, ja selbst solche von Teilstämmen, wie Semnonen, Veneter, Helvetier, mit archäologischen Funden und Aufstellungen in Zusammenhang gebracht werden. Ein bestimmter Forscherkreis weiß so bestimmte Angaben über den ursprünglichen Kulturbesitz, die äußere Erscheinung und die Ursitze der Indogermanen zu machen. Wie kommt das? Feist antwortete: „Man hat sich, gestützt auf einige unbestimmte Andeutungen bei klassischen Schriftstellern, eine aprioristische und dogmatische Vorstellung von der äußeren Erscheinung eines ‚Ariers‘ gemacht, über die man jede Diskussion ablehnt.“ Und doch ist festzuhalten, daß die „Indogermanen“ zunächst nichts mehr als eine Abstraktion aus sprachlichen Tatsachen darstellen. Was speziell die Urheimat der Indogermanen betrifft, so ist sie nach Feist's Überzeugung weit eher in Zentral-Asien als in Nord-Europa zu suchen. Mit Rücksicht auf die bekannten Erscheinungen (Lautverschiebung, Wortschatz, Wortbetonung) in der germanischen Sprache und anderweitige kulturhistorische Anhaltspunkte (Mutterrecht) ist Feist geneigt, in den Germanen indogermanisierte Ureuropäer zu erblicken. Als Sprach- und Kulturvermittler kommen nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung wohl am ersten die Träger der Lausitzer Kultur (Kossinna's Illyrier) in Betracht. Der Verfasser schließt mit den Worten: „Hoffen wir, daß der Mythus von den Ariern, wie er gegenwärtig im Schwange ist, bald wieder einer vernünftigeren und wissenschaftlicheren Auffassung von der Vergangenheit der europäischen Völker Platz machen wird.“ Für Leser, die sich eingehender zu unterrichten wünschen, wird verwiesen auf S. Feist: „Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen“, Berlin 1913, „Indogermanen und Germanen“, Halle 1914.

Europe et Généralités.

Sous le titre «Archäologie und Indogermanenproblem» S. Feist expose dans le Korr.-Blatt d. D. Ges. f. Anthropol., Ethnol. u. Urg., XLVII (1916), 61—68 des idées qui méritent d'être remarquées. Feist caractérise comme un abus, la manière dont certains préhistoriens et indogermanistes depuis plusieurs années usent des termes de Indogermains, Indogermains du nord, Indogermains du sud, Ariens, Illyriens, Germains, Celtes, et même des noms de tribus d'une même race, tels que Semnons, Vénètes, Helvètes, à propos de découvertes et d'expositions archéologiques. Un certain groupe de savants croit pouvoir donner des renseignements aussi précis sur l'état de la civilisation primitive des indogermains, leur aspect extérieur, et le lieu de leur séjour primitif. D'où viennent ces renseignements? Feist répond: «Appuyé sur quelques vagues données fournies par les auteurs classiques, on s'est fait une représentation a priori et dogmatique de l'aspect extérieur d'un «Arien», au sujet de laquelle on n'admet aucune discussion.» Il est cependant certain que les «Indogermains» ne sont tout d'abord rien de plus qu'une abstraction tirée de faits du domaine des langues. En ce qui concerne en particulier la patrie primitive des Indogermains, elle doit être cherchée d'après Feist bien plutôt dans l'Asie centrale que dans l'Europe septentrionale. En considération de certains phénomènes connus (déplacement de sons, vocabulaire, accentuation des mots) dans la langue germanique, et d'autres éléments dans l'histoire de leur culture (droit maternel) Feist est incliné à voir dans les Germains des Européens primitifs indogermanisés. Comme transmetteurs de la langue et de la culture viennent en première ligne, dans l'état actuel des recherches les représentants de la culture lusacienne (Illyriens de Kossinna). L'auteur termine ainsi: «Espérons que le mythe des Ariens, tel qu'il est actuellement en vogue, fera bientôt place à une conception plus raisonnable et plus scientifique du passé des peuples européens». Les lecteurs qui désirent sur ces questions des informations plus complètes peuvent consulter les ouvrages suivants du même auteur: «Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen», Berlin 1913, et «Indogermanen und Germanen», Halle 1914.

An Stelle der bekannten von E. HAHN für die Erfindung des Pfluges gegebenen Erklärungen versucht JOHN LOEWENTHAL „psychologisch Einfacheres und ethnologisch weniger Beanstandbares zu setzen“ (Zeitschr. für Ethnol., XLVIII [1916], 11—17). Grabstock, Hacke und Pflug, alle drei sind Organprojektionen, und zwar näherhin der Grabstock eine Projektion des bohrenden Fingers, die Hacke eine solche der ausgestreckten bzw. gekrümmten rechten Hand, der Pflug endlich eine Projektion des Unterschenkels mit angewinkeltem Fuße. Ein indogermanischer bzw. germanischer Junge dürfte zuerst auf den Gedanken des Pflügens gekommen sein. Das erste Zugtier am Pfluge war eine Frau oder ein Mädchen. Darnach erst kamen der Reihe nach Rind, Ochse und Roß in Verwendung. Hiebei rekurriert LOEWENTHAL auf religiöse Motive, während er sie für die Entstehung der Tierdomestikation und die erste wirtschaftliche Verwertung ihrer Milch ablehnt. „Ich glaube, man tut Unrecht in der Erforschung der Primitiven immer und überall und unter allen Umständen religiöse Motive mit am Werke sehen zu wollen.“ LOEWENTHAL setzt mit WEULE in Gegensatz zu E. HAHN den Pflug früher an als den Wagen. „Es scheint, daß in Sachen der Entstehung des Boden- und Ackerbaues nunmehr alle Hauptfragen geklärt sind [? ?]. Eine noch eingehendere Behandlung behalte ich mir für eine gelegenere Zeit vor.“

Ausgehend von E. DURKHEIM und der Schule, welche sich um L'Année Sociologique schart und die Formel geprägt hat: „L'individu n'existe pas“, handelt W. D. WALLIS über „Individual Initiative and social compulsion“ (Americ. Anthrop., XVII [1915], 647—665). Einen wertvollen Beitrag zu dem Kapitel der Individualforschung bei den Naturvölkern bieten zunächst seine „Exemples of apparent individual initiative.“ Hier weist der Autor im besonderen nach, welchen tiefgehenden Einfluß religiös begeisterte Individuen, Messiasse und Propheten, auf die religiöse Entwicklung von Mit- und Nachwelt zu nehmen imstande waren. Die Frage dann „Does society transcend the individual or does the individual transcend society?“ beantwortet er abschließend dahin: „The social seems merely a polarity or a dimension in which personality finds meaning and by which it is conditioned in its expression. How could it ever come within the grasp of individual mind unless individual mind were a self sufficient reality? Though social influences are largely responsible for the ability of the individual to grasp their mea-

Dans la Zeitschrift für Ethnol., XLVIII (1916), 11—17, JOHN LOEWENTHAL essaie de substituer à l'explication comme donnée par E. HAHN de l'invention de la charrue «quelque chose de psychologiquement plus simple, et ethnologiquement moins contestable». La bêche, la pioche et la charrue sont toutes les trois des projections d'organes: la bêche, la projection du doigt faisant l'action de creuser; la pioche, la projection de la main droite étendue ou recourbée; en fin la charrue, la projection de la jambe avec le pied formant un angle. C'est probablement un jeune Indogermain ou un jeune Germain qui eut le premier l'idée du labourage. La première bête à trait fut une femme ou une fille. Ensuite on employa successivement la vache, le bœuf et le cheval. LOEWENTHAL a recours ici à des raisons d'ordre religieux, tandis qu'il le repousse pour expliquer l'origine de la domestication des animaux, et la première utilisation de leur lait dans l'économie domestique. «On a tort je crois, dans les recherches sur les Primitifs, de voir partout, toujours et dans toutes les circonstances des mobiles religieux en action.» D'après LOEWENTHAL d'accord sur ce point avec WEULE, et en opposition avec E. HAHN la charrue est antérieure à la voiture. «Il semble que toutes les principales questions concernant l'origine de la culture du sol et de l'agriculture sont maintenant éclaircies [??]. Je me réserve une étude plus complète dans un temps plus favorable.»

S'inspirant de E. DURKHEIM et de l'école qui se groupe autour de l'Année Sociologique qui a émis la formule: «L'individu n'existe pas» W. D. WALLIS traite de «l'initiative individuelle et de la contrainte sociale» (Americ. Anthrop., XVII [1915], 647—665). Nous trouvons une précieuse contribution au chapitre des recherches sur les individus chez les peuples primitifs dans ses «exemples d'apparente initiative individuelle». Ici l'auteur prouve en particulier quelle profonde influence des individus animés d'enthousiasme religieux, messies ou prophètes, sont en état d'obtenir sur le developpement religieux de leurs contemporains et de la postérité. A la question: «La société dépasse-t-elle l'individu, ou l'individu dépasse-t-il la société» il donne en terminant la réponse suivante: «Le social semble être simplement une polarité ou un milieu dans lequel l'individu trouve sa signification, et par lequel il est conditionné dans son expression. Comment pourrait-il être saisi par l'esprit de l'individu si l'individu n'était pas une réalité se suffisant à elle même. Bien que les influences sociales contribuent pour une large part à rendre

ning, he creates them as truly as they create him."

In der Zeitschr. für Rechtswiss. (XXXIV [1916], 337—380) findet sich eine Selbstbiographie von J. J. BACHOFEN, zugleich als ein Gedenkblatt zu seinem hundertsten Geburtstag (22. Dez. 1915), veröffentlicht. Dieselbe, 1854 geschrieben, handelt über die ersten 15 Jahre von BACHOFEN's wissenschaftlicher Laufbahn und ist an SAVIGNY adressiert. In dem wertvollen Dokument kommt eine geradezu glühende Liebe und Verehrung für das klassische Altertum zum Ausdruck, so daß es recht wohl geeignet ist, ein besseres Verständnis von dem Verfasser des „Mutterrechtes" (1861) zu vermitteln.

R. PÖCH bietet einen „II. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien" (Mitt. der Anthrop. Ges., XXXXVI [1916], 107—131)[1]. Die Studien, mit denen im Sommer 1915 begonnen war, konnten im Spätsommer und Herbst desselben Jahres, wie auch im Jahre 1916 fortgesetzt werden. Zunächst wurden die Arbeiten (bestehend in anthropologischen Messungen, phonographischen und kinomatographischen Aufnahmen) in dem k. u. k. Kriegsgefangenenlager in Reichenberg zu Ende geführt. Darauf folgten ein Aufenthalt in Theresienstadt, ein zweiter Aufenthalt in Eger und endlich mehrere kürzere Besuche in Bruck-Királyhida. Bis dahin wurde bereits eine Gesamtzahl von 3550 Messungen erreicht. Alles wurde getan, um für die anthropologische Forschung nicht nur ein reiches, sondern auch ein brauchbares und wertvolles Material zu gewinnen. — Über die phonographischen Aufnahmen berichtet R. PÖCH's „41. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien" (Sitzungsber. d. kaiserl. Ak. d. Wiss. in Wien, math.-naturw. Kl., Abt. III, 124. u. 125. Bd. [1916], 21—26).

HERM. STEINMETZ stellt über den Ursprung des Svastika eine neue Hypothese auf. (Arch. f. Anthrop., N. F. XV [1916], 206—213). Er hält es für möglich, daß dieses so weit verbreitete Symbol der Sonne ursprünglich aus dem Grossen Bären hervorgegangen sei, der auffälligsten, in mittleren und hohen Breiten immer sichtbaren (zirkumpolaren) Sterngruppe des nördlichen Himmels. Jeder Haken soll dieses Sternbild darstellen; die vierfache Wiederholung drücke die

[1] Über den I. Bericht vgl. „Anthropos", X—XI (1915—1916), 661.

l'individu apte à comprendre leur signification, il les crée autant qu'elles le créent lui même.»

Dans la Zeitschrift für Rechtswiss. (XXXIV [1916], 337—380) se trouve une autobiographie de J. J. BACHOFEN, qui est publiée en même temps comme souvenir commémoratif pour le centième anniversaire de sa naissance. Les pages, écrites en 1854, traitent des 15 premières années de la carrière scientifique de BACHOFEN et elles sont adressées à SAVIGNY. Dans ce précieux document nous trouvons l'expression d'un amour et d'une vénération très ardentes pour l'antiquité classique, qui le rendent bien propre à faire mieux comprendre l'auteur du «Mutterrecht» (1861).

R. PÖCH publie un «Second rapport sur les études provoquées par la Wiener Anthropologische Gesellschaft dans les dépôts des prisonniers de guerre de la Monarchie» (Mitt. der Anthrop. Ges., XXXXVI [1916], 107—131)[1]. Les études, qui furent commencées en été 1915, purent être continuées à la fin de l'été et pendant l'automne de la même année, ainsi qu'en 1916. Tout d'adord la commission termina ses travaux (consistant en mensurations anthropologiques, photographies et enregistrements cinématographiques) dans le dépôt de Reichenberg. Ensuite elle fit un séjour à Theresienstadt, puis pour la seconde fois un séjour à Eger, et enfin plusieurs visites de courte durée à Bruck-Királyhida. Jusque-là on exécuta un total de 3550 mensurations. Tout a été fait pour rassembler des matériaux non seulement abondants, mais aussi utilisables et précieux pour les recherches anthropologiques. — R. PÖCH donne un rapport sur les photographies qui furent prises dans la «41e communication de la commission des archives des Phonogrammes de l'Académie impériale des Sciences de Vienne» (Sitzungsber. d. kaiserl. Ak. d. Wiss. in Wien, math.-naturw. Kl., Abt. III, 124. u. 125. Bd. [1916], 21—26).

HERM. STEINMETZ propose une nouvelle hypothèse sur l'origine du Svastika (Arch. f. Anthrop., N. F. XV [1916], 206—213). Il tient pour possible que ce symbole du soleil répandu si loin provient de la Grande Ourse, la constellation dans le Nord du ciel qui attire le plus l'attention et reste toujours visible dans les latitudes hautes et moyennes (circompolaire). Chaque crochet du svastika représenterait cette constellation, et la quadruple répétition exprimerait la

[1] Voir le compte rendu du premier rapport dans «Anthropos», X—XI (1915—1916), 661.

scheinbare Rotation des Sternbildes um den Himmelspol aus.

In einer pleistozänen Travertin-Decke bei Bañola, in der Provinz Gerona, nahe dem Ostende der Pyrenäen wurde im Jahre 1887 ein menschlicher Unterkiefer mit allen sechzehn Zähnen gefunden. Er gehörte einem etwa 40jährigen Manne an und ist ziemlich gut erhalten. Im vorigen Jahre wurde er von E. HERNANDEZ-PACHECO und HUGO OBERMAIER beschrieben. Nach den ausgeführten Messungen ist der Kiefer dem des homo neandertalensis nahe verwandt; er besitzt nur ein rudimentäres Kinn und steht hierin jenem von Ferrassi aus dem Moustérien am nächsten (Amer. Anthr., XVII [1915], 759—762).

In einer Studie über die Anfänge der Gruppenbildung in der prähistorischen Kunst (Wiener Präh. Zeitschr., II [1915], 1—14) wählt M. HOERNES als Zentrum seiner Ausführungen die Darstellungen aus dem kretisch-mykenischen Kreise, zieht aber dessen vielseitige Ausstrahlungen in seine Vergleiche ein. „Die ältesten überlieferten Werke der bildenden Kunst enthalten unzählige Zeugnisse des Unvermögens zur einfachsten Gruppenbildung . . . geradezu entgegengesetzt verhält sich die nachdiluviale Kunst.“ Die Ornamentik machte bei der Entwicklung den Anfang, und nicht allzu lange Zeit nachher folgte die bildliche Darstellung. Zuerst scheint das Gefühl für Symmetrie die Tierfiguren veranlaßt zu haben, die vorne und hinten einen Kopf besitzen, daraus könnten die sogenannten Wappentiere hervorgegangen sein. Die ältesten Zentren „des Kunstmüssens“ tauchten im Oriente auf, sie werden jedoch nicht einbezogen. „Die mykenische Kunst verfügte bereits über alle Arten der Gruppierung.“ Nur langsam wurde die mitteleuropäische Kontinentalregion in die Sphäre der östlichen Insel- und Küstenwelt einbezogen.

H. KUNIKE stellt (Amerikanische und asiatische Mondbilder. Mythol. Bibl., 1916, Sammelheft, 18—37) eine Reihe amerikanischer und asiatischer Mondbilder zusammen „mit hineingezeichneten Darstellungen derjenigen Wesen, welche nach dem betreffenden mythologischen Gedankenkreise auf diesem Himmelskörper gesehen werden.“ Es sind: ein Mann, der Hase, das Kaninchen, die Eidechse, Steinmesser und Wasser, ein Schädel, ein Menschengesicht, das Meerschneckengehäuse, eine Krähe und Wolken.

Ein Knopf-Museum (Sammlung von Kleiderverschlüssen aller Arten und Zeiten) ist im Laufe des Jahres 1916 in Prag-Wrschowitz von

rotation apparente de la constellation autour du pôle céleste.

Dans une couche de terrain pleistocène près de Bañola dans la province de Gérona, près des Pyrénées orientales fut découverte une mâchoire inférieure humaine avec ses seize dents. Elle appartenait à un homme âgé d'environ 40 ans, et elle est en assez bon état de conservation. L'année dernière E. HERNANDEZ-PACHECO et HUGO OBERMAIER en donnèrent une description. D'après la mensuration qui en a été effectuée, elle est proche parente de la mâchoire de l'homme de Néandertal; elle ne possède qu'un menton rudimentaire, et à cet égard se rapproche le plus de celle de Ferrassi de l'époque moustérienne (Amer. Anthr., XVII [1915], 759—762).

Dans une étude sur les débuts de la représentation des groupes dans l'art préhistorique (Wiener Präh. Zeitschr., II [1915], 1—14) M. HOERNES choisit comme centre de son exposé les représentations dans le milieu crétois-mycénien, mais il fait aussi entrer les multiples influences de ce milieu dans ses comparaisons. «Les plus anciennes œuvres des arts plastiques qui nous ont été transmises contiennent des témoignages innombrables de l'impuissance à représenter les groupes les plus simples... C'est précisement le contraire dans l'art postdiluvien». L'Ornementation fit le premier pas dans le développement, puis bientôt suivit la représentation de figures. Il semble que tout d'abord le sentiment de la symétrie inspira les figures d'animaux qui ont une tête devant et derrière, et d'où nos animaux héraldiques pourraient bien avoir pris leur origine. Les plus anciens centres «des Kunstmüssens» apparaissent en Orient, mais ils ne sont pas cependant compris dans l'étude. «L'art mycénien disposait déjà de tous les moyens de groupements.» Ce n'est que lentement que les régions continentales de l'Europe centrale entrèrent dans la sphère du monde des îles et des côtes orientales.

H. KUNIKE a réuni une série d'images de la lune américaines et asiatiques, «contenant des représentations des êtres que, suivant les milieux mythologiques en question, on voit dans ce corps céleste». Ce sont: un homme, le lièvre, le lapin, le lézard, des couteaux en pierre, de l'eau, un crâne, une figure humaine, un limaçon marin, une corneille et des nuages (Amerikanische und asiatische Mondbilder. Mythol. Bibl., 1916, Sammelheft, 18—37).

Un musée du bouton (Collection de fermetures d'habits de toute sorte et de toutes les époques) a été fondé dans le courant de l'année

dem bekannten Pionier des Druckknopfes H. WALDES angelegt worden. Es umfaßt das gesamte wissenschaftliche, technologische und sonstige Knopfgebiet aller Länder, Völker und Zeiten. Die Grundlage gaben die schon seit Jahrzehnten von H. WALDES auf Weltreisen und auch bei sonstigen Gelegenheiten zusammengetragenen Knopf-Sammlungen, die nun in dem Knopf-Museum, das allgemein zugänglich sein wird, systematisch geordnet und übersichtlich vereinigt, ausgestellt werden. Das Knopf-Museum gibt ständige wissenschaftliche Publikationen „Berichte aus dem Knopf-Museum" heraus, die Interessenten kostenlos überlassen werden. Jahrgang I (1916) liegt bereits vor. Er umfaßt 80 Druckseiten und enthält 55 Abbildungen und 6 Tafeln.

1916 à Prague-Wrschowitz par le pionnier bien connu du bouton à pression, H. WALDES. Ce musée embrasse tout le domaine du bouton aux points de vue scientifique, technique et autres, dans tous les pays, chez tous les peuples et à toutes les époques. Le fond de cette fondation provient des collections de boutons que H. WALDES a rassemblées depuis plusieurs dizaines d'années pendant ses voyages dans le monde entier et dans d'autres occasions, et qui maintenant sont systhématiquement classées, heureusement rapprochées et exposées pour une vue d'ensemble dans le Musée du bouton. Ce musée est accessible à tout le monde et il publie régulièrement des études scientifiques sous le titre «Berichte aus dem Knopfmuseum» qui sont envoyées gratuitement aux intéressés. La première année (1916) de cette publication est déjà parue. Elle contient 80 pages d'impressions, 55 figures et 6 planches.

Die Publikationen des Bosn.-herzeg. Institutes für Balkanforschung in Sarajevo sind um eine wichtige Nummer vermehrt worden. GAWRIL J. KAZAROW in Sofia behandelt in Heft 5 der II. Abteilung „Quellen und Forschungen" die Kulturgeschichte der alten Thraker. Durch die zahlreichen Notizen griechischer und römischer Schriftsteller ist es möglich gewesen, ein gutes Bild der einstigen Verhältnisse zu entwerfen; dabei tragen die noch wenig geprüften archäologischen Zeugnisse wesentlich zur Abrundung bei. Daß der Verfasser ein Bulgare ist, gereicht der Studie zum Vorteil; manche Ergänzung aus der heutigen Volkskunde hätte ein Fernerstehender nicht leicht geben können.

Les publications de l'Institut de Bosnie et Herzégovine pour l'étude des Balkans à Seraiévo viennent de s'accroître d'un numéro important. GAWRIL J. KAZAROW de Sofia traite dans la 5e livraison de la 2e série sous le titre «Sources et études» l'histoire de la civilisation des anciens Traces. Grâce aux nombreuses indications fournies par les écrivains grecs et latins, il a été possible de tracer un bon tableau de cette civilisation. De plus beaucoup de renseignements importants ont été tirés des documents archéologiques, qui jusqu'ici avaient été peu examinés. Le fait que l'auteur est un Bulgare a été d'un grand avantage pour l'étude, car beaucoup de détails complémentaires empruntés à la sociologie moderne n'auraient pu être donnés par quelqu'un d'étranger au pays.

Asien.

In einem vorläufigen Bericht (Mitteil. der Deutschen Orientgesellschaft zu Berlin, Dez. 1915, Nr. 56) kündet FRIEDRICH HROZNÝ die Lösung des hethitischen Problems an. Das Hethitische ist nach HROZNÝ ein selbständiges indogermanisches Idiom. Es gehört zur westlichen Gruppe (ist also eine der centum-Sprachen). Die nächste Verwandtschaft zeigt es hier mit dem Lateinischen. „... es bildet jetzt eine Brücke von den westindogermanischen centum-Sprachen zum Tocharischen, mit dem es sich stark berührt." Dabei sind wichtige Beziehungen zu den satem-Sprachen, besonders zum Arischen und Slawischen, vorhanden. Mit dem Nachweis, daß die Hethiter die Hittûn des Alten Testamentes waren,

Asie.

Dans un rapport provisoire, FRIEDRICH HROZNÝ donne la solution du problème de l'héthite (Mitteil. der Deutschen Orientgesellschaft zu Berlin, Dez. 1915, Nr. 56). L'héthite est d'après HROZNÝ un idiome indogermanique indépendant. Il appartient au groupe occidental (c'est par conséquent une des langues centum). C'est du latin qu'il est le plus proche parent. «Il constitue maintenant un pont entre les langues indogermaines occidentales et le Tochari avec lequel il a de nombreux points de contact.» En outre il a d'importantes relations avec les langues satem, particulièrement avec l'arien et le slave. Avec la preuve que les Héthites sont les «Hittûn» de l'ancien Testament, il reste établi «qu'au se-

stellt sich heraus, „daß es im zweiten Jahrtausend v. Chr. in Kleinasien eine hochkultivierte westindogermanische Bevölkerung gegeben hat, die einen mächtigen, mit Ägypten, Babylonien und Assyrien rivalisierenden Staat gegründet hat." HROZNÝ hofft, daß diese Forschungen nicht nur der Indogermanistik im allgemeinen zugute kommen, sondern daß sie im besonderen auch die Entzifferung der hethitischen Keilschriften speziell auch die jetzt stagnierenden lykischen Studien neu beleben werden.

FR. HROZNÝ veröffentlicht unter dem Titel „Zum ältesten sumerischen Ackerbau" (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl., XXIX [1915], 367—370) einige Ergänzungen zu seinem Buche „Das Getreide im alten Babylonien. Ein Beitrag zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte des alten Orients", I. Teil [1], wo er den Nachweis führte, daß im alten Babylon hauptsächlich drei Getreidearten, nämlich Gerste, Emmer und Weizen gebaut wurden. Weder im alten Babylon noch im alten Ägypten war der Anbau der Mohrhirse ein intensiver, in der ältesten Periode scheint sie beiderorts zu fehlen. HROZNÝ zieht dann eine Inschrift aus der Zeit des Jahres 2800 v. Chr. heran, die von großem Werte für die Kenntnis des ältesten Getreidebaues in Babylon ist. Nach derselben wurde die Gerste in weit vorherrschendem Maße angebaut. Verschwindend gering war dagegen der Anbau des Weizens, während der Emmer (in zweiten Sorten) eine gute Mittelstellung einnimmt.

In der Zeitschrift für Sozialwissenschaft, N. F. VII (1916), 394—408, veröffentlicht ARTHUR HEBER einen Artikel über „Familie und Clan, Stände und Regierung in der japanischen Vortaikwazeit." HEBER unterscheidet, abgesehen von den Ainu, die Malaien, welche sich auf Hyuga (Südostkyushu) niederließen und die Mandschu-Mongolen, die Izumo (Südwesthondo) besiedelten. Weder bei den einen noch bei den anderen ist ein ursprüngliches Hordenleben nachweisbar. Die stark mutterrechtlich organisierten Malaien stoßen auf die Hauptinsel, deren bedeutendstes Volk die Leute des Herrschers von Izumo (Ohokuninushi) bilden. Letztere gehören zur uralaltaischen Gruppe und haben eine patriarchale Familienordnung. Aus der Vermischung beider Völker gehen die Jamato hervor, von denen wir aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert die ersten glaubwürdigen Nachrichten

[1] Sitzungsber. d. kais. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., 173. Bd., 1. Abh., 1913.

cond millénaire avant J.-C. il existait en Asie mineure une population indogermanique occidentale pourvue d'une haute civilisation, qui fonda un puissant état, rivalisant avec l'Egypte, la Babylonie et l'Assyrie». HROZNÝ espère que ces recherches profiteront non seulement à l'indogermanique en général, mais qu'elles encourageront le déchiffrement de l'écriture cunéiforme héthitique, et qu'elles redonneront de l'entrain aux études sur la langue lycienne actuellement stagnantes.

FR. HROZNÝ publie sous le titre: «Zum ältesten sumerischen Ackerbau» (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl., XXIX [1915], 367—370) quelques compléments à son livre «les céréales dans l'ancienne Babylone: une contribution à l'histoire de la civilisation et de l'agriculture dans l'ancien Orient», I^e Partie [1]. Dans ces compléments il apporte la preuve que dans l'ancienne Babylone on cultivait principalement trois sortes de céréales, l'orge, l'épeautre et le froment. Aussi bien dans l'ancienne Egypte que dans l'ancienne Babylone on a cultivé assez peu le sorgo; dans la période la plus ancienne il semble manquer complètement dans les deux pays. HROZNÝ cite ensuite une inscription de l'année 2800 avant J.-Ch. qui est de grande importance pour l'histoire de la culture des céréales à Babylone. D'après cette inscription l'orge était de beaucoup le plus cultivé, le froment l'était à peine, tandis que la culture de l'épeautre (en deux espèces) avait une importance moyenne entre la culture de l'orge et du froment.

Dans la Zeitschrift für Sozialwissenschaft, N. F. VII (1916), 394—408, ARTHUR HEBER publie un article sur «Famille et clan, classes et gouvernement au Japon à l'époque antetaikwa». HEBER distingue, abstraction faite des Ainus, les Malais qui se fixèrent sur Hyuga (sud-est de Kyushu) et les Mandchou-Mongoles, qui colonisèrent Izumo (sud-ouest de Thondo). Chez ni les uns ni les autres, on ne peut prouver l'existence à l'origine d'une vie nomade. Les Malais, dont l'organisation accentue fortement les droits maternels occupent l'île principale, dont le peuple le plus important est constitué par les sujets du souverain de Izumo (Ohokuninushi). Les derniers appartiennent au groupe primitif ouralaltaïque et ont une patriarcale organisation de la famille. Du mélange de ces deux peuples sont sortis les Yamatos, sur qui les premiers renseignements dignes de foi que nous avons,

[1] Sitzungsber. d. kais. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., 173. Bd., 1. Abh., 1913.

besitzen. Bei den japanischen Geschwisterheiraten handelt es sich um Verbindungen zwischen solchen, die zwar denselben Vater, nicht aber dieselbe Mutter haben. Die ganze Einrichtung erklärt sich aus der Institution des Mutterrechtes. Die Kinder sind dem Vater fremd und gehören der Muttergruppe an. Die Muttergruppen als solche stehen einander ebenfalls fremd gegenüber. Ihre Angehörigen können sich infolgedessen heiraten. HEBER belegt seine Ansicht mit Beispielen und fährt darauf fort: „Durch diese Beispiele wird zugleich die Behauptung, ‚daß im ursprünglichen Japan selbst Verbindungen zwischen vollbürtigen Geschwistern sehr häufig waren', oder gar, ‚daß der Mann seine jüngere Schwester zur Frau nahm, war ganz selbstverständlich', widerlegt." — Im ganzen genommen läßt die Verbindung zweier einander so wesensfremder Elemente (des malaiischen und des mandschu-mongolischen) mit ihren so sehr divergierenden Sprachen, rechtlichen und religiösen Anschauungen die chaotisch-märchenhaften Schilderungen wohl verstehen, wie die Annalen früherer Jahrhunderte sie bieten.

H. KUNIKE verfolgt (Viṣṇu, ein Mondgott. Mythol. Bibl., 1916: Sammelheft, 5—17) die Elemente der Mondmythologie in Indien und findet, daß neben Śiva auch Viṣnu lunare Züge in sich aufgenommen hat. Er schließt dieses aus den Inkarnationsgestalten dieses Gottes und aus seinen Emblemen.

L. SCHERMAN veröffentlicht eine Abhandlung „Zur altchinesischen Plastik, Erläuterung einiger Neuzugänge im Münchener Ethnographischen Museum" (Sitzungsber. d. kgl. Bayr. Ak. d. Wiss., philos.-philolog. u. histor. Kl., Jahrg. 1915, 6. Abh.). SCHERMAN behandelt zunächst die Hauptstücke einer Sendung, die dem amerikanischen Missionär TH. TORRANCE verdankt wird. Es sind zwei Tonziegel, zwei Tierfiguren, vier menschliche Figuren und vier Köpfe. Die Funde stammen aus West-Ssüch'uan und werden von TORRANCE sämtlich der Han-Zeit (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.) zugewiesen. SCHERMAN's Darlegungen bestätigen dies. Menschen und Tiere erscheinen im Gegensatz zur Vor-Han-Zeit mit ihren streng stilisierten mythologischen und symbolischen Darstellungen in auffallend lebendiger Bewegtheit. Nur tiefgreifende Einflüsse durch fremde Kulturen erklären einen derart scharfen Einschnitt. An zweiter Stelle folgt dann die Beschreibung einiger Skulpturen, die den Höhlengruppen von Lung-men, einem Engpaß in der Nähe von Ho-nan Fu entstammen und der Zeit des 5. bis 7. Jahrhunderts angehören. Hier handelt es sich um chinesisch-buddhistische

sont du 1e siècle av. J.-Ch. Dans les mariages japonais entre frères et sœurs, il s'agit d'union entre frères et sœurs qui ont le même père et non la même mère. Toute l'organisation s'explique par l'institution des droits de la mère. Les enfants sont étrangers au père et appartiennent au groupe maternel. Les groupes maternels également sont comme tels, étrangers l'un à l'autre: leurs membres peuvent en conséquence se marier entre eux. HEBER cite des exemples à l'appui de son opinion et continue ainsi: «Ces exemples réfutent l'affirmation d'après laquelle dans l'ancien Japon, les unions même entre frères et sœurs du même père et de la même mère étaient très fréquentes», ou même «qu'il était tout naturel que l'homme prit sa jeune sœur pour femme». En somme, l'association de deux éléments, si essentiellement étrangers l'un à l'autre (le malaisien, et le mandchou-mongolien) avec leurs divergences si profondes dans la langue, le droit et la religion explique fort bien les descriptions de monde chaotique et fabuleux que nous ont laissées les siècles antérieurs.

H. KUNIKE recherche les éléments de la mythologie de la lune dans les Indes, et il trouve qu'outre Śiva, Viṣnu aussi a reçu des traits lunaires. Il le conclut des formes sous lesquelles ce dieu s'incarne et de ses emblèmes (Viṣṇu, ein Mondgott. Mythol. Bibl., 1916: Sammelheft, 5—17).

L. SCHERMAN publie un traité «Contribution à l'étude de l'ancienne plastique chinoise». Explications de quelques nouvelles acquisitions du musée ethnographique de Munich (Sitzungsber. d. kgl. Bayr. Ak. d. Wiss., philos.-philolog. u. hist. Kl., Jahrg. 1915, 6. Abh.). SCHERMAN traite tout d'abord les principales pièces d'un envoi qui est dû au missionnaire américain TH. TORRANCE. Ce sont deux briques en argile, deux figures d'animaux, quatre figures humaines et quatre têtes. Ces objets ont été découverts dans le Ssuch'uan occidental. Ils sont tous attribués par TORRANCE à l'époque Han (260 av. J.-Ch.—220 après J.-Ch.) et l'exposé de SCHERMAN confirme cette opinion. Tandis qu'à l'époque antérieure, les hommes et les animaux sont représentés dans un style rigoureusement mythologique et symbolique, ils sont ici remarquablement vivants et souples. Des influences profondes de civilisation étrangères peuvent seules expliquer une coupure si nette dans la tradition. Ensuite vient la description de quelques sculptures qui ont été découvertes dans les grottes de Lung-men, un défilé près de Ho-nan Fu, et appartiennent à la période du 5e au 7e siècle. Il s'agit ici de monuments artistiques

Kunstdenkmäler (Gandhāra-Kunst), die aber bereits eine interessante weitgehende Fortentwicklung auf chinesischem Boden aufweisen.

Die Völkerschichten in Iran sucht G. HÜSING auf dreierlei Weise zu bestimmen. Er sammelt die geschichtlichen Nachrichten, untersucht den Bau und die Verteilung der Sprachen und prüft die anthropologischen Verhältnisse; dabei werden alle Iran benachbarten Länder in den Kreis der Betrachtung gezogen. Ein Programm für zukünftige Forschungen läßt die großen Lücken der bisherigen Forschung deutlich erkennen. Aus den Resultaten können nur die allgemeinsten erwähnt werden: „Iran war vermutlich in ältester Zeit bis über den Nordwesten hinaus von dunkelhäutigen Völkern bewohnt, deren Hautfarbe einen starken Stich ins Olivengrüne hatte, mit langen, ziemlich schlichten, schwarzen Haaren." Im Süden wohnt ein vielleicht etwas weniger altes Volk schwarzer Rasse mit kürzerem, krauserem Haare. „Diese Küstenbevölkerung scheint man zu allen Zeiten als stark affenartig empfunden zu haben." „Auf diese Vorbevölkerung, die wir für den Westen Irans wohl am besten als elamische bezeichnen, lagert sich seit dem 9. Jahrhundert vor unserer Ära, vielleicht auch schon etwas früher, die Schichte der arischen Einwanderer." Die Rolle der Saken wird, gegenüber anderen Forschern, sehr stark hervorgehoben. „Ein Blick auf die Bevölkerung des heutigen Sultanates Persien zeigt uns, daß die eigentlich iranischen Menschen in diesem Lande stark aufgezehrt sind. Nur im eigentlichen Fars, in den Bergen des Südens und in manchen Kurdenstämmen lebt noch das iranische Blut stark genug, daß man von iranischer Bevölkerung sprechen kann... Im Süden sitzen neben den Persern Turkstämme und stellen den gebildeteren Teil der nichtstädtischen Einwohner dar. Im ganzen wird man sagen können, daß Persien heute im Norden Bewohner altaischer Rasse hat, während im Süden das kaukasische Blut der Urbevölkerung kräftig wieder durchgeschlagen ist, von arischer Mischbevölkerung streifenartig durchzogen" (Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, 46. Bd. [1916], 199—250).

chinois bouddhiques (art gandhāra), mais qui témoignent d'un développement considérable très intéressant sur le sol chinois.

G. HÜSING cherche à déterminer de trois manières différentes les diverses couches de peuples dans l'Iran. Il rassemble les renseignements historiques, examine la structure et la diffusion des langues, et étudie les faits anthropologiques. Il embrasse aussi dans son travail tous les pays voisins de l'Iran. Un programme pour les recherches futures montre clairement les grandes lacunes de celles qui ont été faites jusqu'ici. Seuls les résultats les plus généraux peuvent être mentionnés. «L'Iran était probablement peuplé à une époque très reculée jusqu'au delà du nordouest par des peuples à peau foncée, dont la couleur dominante tirait fortement sur le vert olive, et à cheveux longs, assez droits et noirs.» Au sud habite une peuple peut être un peu moins ancien, de race noire, avec des cheveux plus courts et plus frisés. «Cette population du littoral semble avoir été considérée à toutes les époques comme fortement simiesque.» «Sur cette population primitive que pour l'ouest de l'Iran nous qualifions le mieux comme élame, s'est superposée depuis le 9e siècle avant notre ère ou peut être plus tôt, la couche des émigrants ariens.» Contrairement à d'autres savants, l'auteur insiste sur le role des Sakes. «Un coup d'œil sur la population du sultanat actuel de Perse, montre que les éléments proprement ariens dans ce pays ont été fortement absorbés. Dans le Fars proprement dit seulement, dans les montagnes du sud, et dans certaines tribus kourdes, le sang arien vit encore assez fortement, pour que l'on puisse parler d'une population arienne... Au sud se trouvent à côté des Perses des tribus turques qui représentent la partie la plus cultivée de la population non urbaine. Dans l'ensemble on peut dire que la Perse actuelle a au nord des habitants de race altaïque, tandis qu'au sud le sang caucasien de la population primitive a vigoureusement repris le dessus, traversé de bandes de population mêlés arienne» (Mitt. d. Anthropol. Gesell. in Wien, Bd. 46 [1916], 199—250).

Afrika.

„Es läßt sich nach dem heutigen Stande der Togosprachforschung mit Bestimmtheit sagen, daß in jeder Togosprache von der Küste bis zum äußersten Norden ein Wort für ein höchstes Wesen existiert... Auch darin herrscht Einstimmigkeit, daß der Gottesname, wenigstens überall da, wo sich seine Etymologie feststellen läßt, über die Erde hinaus nach oben zeigt."

Afrique.

«Dans l'état actuel des recherches sur les langues du Togo, on peut dire avec certitude que chacune de ces langues, depuis la côte jusqu'à l'extrême limite au nord, a un mot pour désigner un Etre suprême. Tout le monde admet aussi, que le nom de Dieu, partout du moins où on peut en établir l'étymologie, montre au dessus de la terre vers le ciel.» On peut diviser les plus

Aus den verbreitetsten Namen lassen sich zwei Gruppen bilden. In der ersten besitzen „Sonne" und „Gott" den gleichen Stamm, in der zweiten „Himmel" und „Gott", dabei unterscheiden sich aber die Worte für „Sonne" und „Himmel" von denen, die sich im gewöhnlichen Sprachgebrauch dafür finden. An manchen Orten, besonders im Süden und Südwesten trifft man die beiden Bezeichnungen *Ya* und *Mavu*. Die erstere scheint auf das Ewe-Wort *ya*, Wind, Luft, zurückzugehen, die zweite auf die Silben *nya* und *wu*, mit dem Sinne „an Größe übertreffen" (E. FUNKE, Arch. f. Anthr., N. F. XV [1916], 161—163).

E. FUNKE untersucht die Stellung der Haussasprache unter den Sprachen Togos (Mitt. d. Sem. Or. Spr., Jahrg. XIX, III. Abt.: Afrikan. Stud., Berlin [1916], 116—128). Für einen beträchtlichen Teil des nördlichen Togo ist Haussa die Kultursprache. Das Haussa verarbeitet gewissermaßen Teile zweier großer Kulturkreise in sich, die des Orients und des Okzidents; von jenem (dem arabischen) empfing es die Abstrakta, von diesem (dem West-sudanischen) die Konkreta. Auf die innere Verwandtschaft des Haussa mit den Westsudansprachen hatte schon CHRISTALLER hingewiesen. Speziell die verwandtschaftliche Stellung des Haussa zu den Idiomen Togos, die der Hauptsache nach echt sudanisch sind, etwas näher zu kennzeichnen, ist die Aufgabe, zu deren Lösung der Verfasser einiges beizutragen sucht. Im Anschlusse daran weist FUNKE auf einige ethnologische, ebenfalls bemerkenswerte Übereinstimmungen hin. Auf dem Gebiete der Religion und des Aberglaubens scheinen dieselben vor allem hervorzutreten.

MAX BUCHNER publiziert eine Studie über „Die Ambakisten" in der Zeitschr. für Ethnol., XLVII (1915), 394—403. Es handelt sich hier um unternehmende Neger, die seit dem Eindringen der Portugiesen in das westliche Afrika den Verkehr, besonders den Handelsverkehr, zwischen diesen und der Bevölkerung des einheimischen Binnenlandes vermittelten. Ihre Benennung leitet sich ab von Ambaka, eigentlich Mbak, einem Landstrich in der Provinz Angola, wo sie ursprünglich ihre Heimat hatten. Nach und nach wurde auch von Angehörigen anderer Stämme das in Rede stehende Gewerbe betrieben. Gemeinsam ist allen das Freisein von einem alten Häuptlingsverband und das angenommene Portugiesentum. Beachtenswert ist die Tatsache, daß ein beträchtlicher Teil der Belehrung, die uns in der Afrikaliteratur über Land und Leute geboten wird, auf die Angaben der Ambakisten zurückgeht.

répandus de ses noms en deux groupes. Dans le premier groupe, le mots Soleil et Dieu ont la même racine; dans le second groupe, il en est ainsi des mots Ciel et Dieu, mais les mots employés ici pour Soleil et Ciel se distinguent de ceux employés dans le langage ordinaire. En certains endroits, particulièrement au sud et au sud-ouest, on rencontre les deux expressions *Ya* et *Mavou*. La première semble venir du mot Ewe *ya*, vent, air, la seconde des syllabes *nya* et *wou* qui signifient «l'emporter en grandeur» (E. FUNKE, Arch. f. Anthr., N. F. XV [1916], 161—163).

E. FUNKE étudie la place de la langue Haussa parmi les langues de Togo (Mitt. d. Sem. Or. Spr., Jahrg. XIX, Abt. III: Afrik. Stud., Berlin [1916], 116—128). Pour une partie importante du nord de Togo, le Haussa est la «Kultursprache». Le Haussa contient en lui-même dans une certaine mesure des parties de deux grands cercles de culture, le cercle de l'Orient et celui de l'Occident. Du premier (le cercle arabe), il a reçu les idées abstraites; du second (le cercle du Soudan occidental), les notions concrètes. La parenté interne du Haussa avec les langues du Soudan occidental avait déjà été signalée par CHRISTALLER. Caractériser d'une manière un peu plus précise la parenté du Haussa avec les idiomes de Togo purement soudanais quant à l'essentiel: c'est à la solution de ce problème spécial que l'auteur cherche à apporter quelque contribution. A cette occasion, FUNKE signale quelques concordances ethnologiques également remarquables, qui semblent être les plus frappantes dans le domaine de la religion et de la superstition.

MAX BUCHNER publie une étude sur les Ambakistes dans la Zeitschrift für Ethnol., XLVII (1915), 394—403. Il s'agit ici de nègres entreprenants qui depuis l'invasion des Portugais en Afrique occidentale sont les intermédiaires pour les relations, et particulièrement pour les relations commerciales, entre les Portugais et la population indigène à l'intérieur du pays. Leur nom vient d'Ambaka, ou mieux de Mbak qui désigne une bande de terre dans la province d'Angola, qui était primitivement leur patrie. Peu à peu, des nègres appartenant à d'autres tribus exercèrent aussi ce même métier d'entremetteur. Ils ont ceci de commun qu'il n'y a pas parmi eux de tribus avec chef, et qu'ils ont pris la civilisation portugaise. C'est un fait remarquable qu'une partie importante des données que la literature africaine nous fournit sur le pays et les populations remontait à des renseignements fournis par les Ambakistes.

Amerika.

Über die Zapoteken und Mixes des Staates Oaxaca der Republik Mexiko veröffentlicht W. Bauer-Thoma einige ethnographische Notizen, die er von einer im Jahre 1902 dorthin unternommenen Forschungsreise mit heimgebracht hat (Baeßler-Archiv, V [1915], 75—97). Es ist im ganzen und besonders auch in moralischer Hinsicht ein wenig erfreuliches Bild, das der Verfasser von den Mixes entwirft. Und abschließend stellt er sich die Frage, ob da nicht ein kultureller Rückschritt des Volkes vorliege, „weil ihm eine Assimilation an die es umgebenden Kulturen vermöge seiner eigentümlichen Naturanlage nicht gegeben war." „Der Gebirgszapoteke, der unmittelbare Nachbar der Mixes, bildet in vielen Stücken sozusagen den moralischen Antipoden dieser letzteren. Er ist reinlich, nüchtern, arbeitsam und dem kulturellen Fortschritt durchaus nicht abgeneigt. Er ist in jeder Hinsicht entwicklungsfähig und dürfte einmal berufen sein, in dem zweifellos bestehenden Existenzkampfe der Rassen auf dem neuen Kontinent eine wichtige, wenn auch keine entscheidende Rolle zu spielen."

Eine Studie aus der Feder H. Kunike's beschäftigt sich mit dem Jaguar als einem Symbole des Mondes in der Mythologie des andinen Hochlandes (Leipzig 1915, 24 Seiten). Oft wird der Mond vom Jaguar oder einem ähnlichen Raubtier langsam aufgefressen. Der Heros Viracocha vom Titicaca-See, der den Jaguar an der Kette mit sich führt, dürfte ein altes Mondwesen sein.

Amérique.

W. Bauer-Thoma publie sur les Zapotèques et les Mixes de l'Etat Oaxaca dans la république du Mexique quelques notes ethnographiques qu'il a rapportées d'un voyage d'études accompli en 1902 (Baessl. Arch., V [1915], 75—97). Dans son ensemble et particulièrement au point de vue moral, c'est un tableau peu réjouissant que l'auteur trace des Mixes. Et en terminant, l'auteur se pose la question: si on ne se trouve pas ici en présence d'un recul de ce peuple dans la civilisation, «parce qu'une assimilation aux civilisations qui l'entourent n'a pas eu lieu par suite de ses dispositions spéciales». «Les Zapotèques des montagnes, les voisins immédiats des Mixes, sont à beaucoup d'égards, pour ainsi dire l'antipode moral de ces derniers. Ils sont propres, sobres, laborieux et nullement opposés au progrès dans la civilisation. A tous les points de vue, ils sont capables de développement, et ils pourraient être appelés dans la lutte qui sans aucun doute règne dans le Noveau Continent pour l'existence des races, à jouer un rôle non pas décisif mais important.»

Une étude de H. Kunike s'occupe du Jaguar comme symbole de la lune dans la mythologie du plateau des Andes (Leipzig 1915, 24 pages). Souvent la lune est dévorée lentement par un Jaguar ou par un animal de proie semblable. Le héros Viracocha du lac Titicaca, qui conduit un Jaguar à la chaîne, est peut être un ancien être lunaire.

Ozeanien.

„Das Hauptereignis bei der vorjährigen Versammlung der British Association for the advancement of science in Australien war die Vorlegung eines fossilen menschlichen Schädels aus Darling Downs, an der Grenze zwischen Neusüdwales und Queensland." Er gehört einem sehr primitiven Typus an. Vergleicht man damit die bisher gefundenen menschlichen Reste aus Amerika, besonders aus Kalifornien, so kann man nicht auf ein hohes Alter des Menschen in der Neuen Welt schließen. China dürfte im Alter seiner Besiedelung nicht nur Mexiko und Peru, sondern auch Australien übertreffen (Amer. Anthr., XVII [1915], 708—711).

Die Herstellung von „Muschelperlen" aus Conus auf der Insel Ponam, und ihre Verwendung im Kunsthandwerk der Admiralitäts-Insulaner hat A. Eichhorn eingehend beschrieben

Océanie.

«L'événement le plus important de la réunion de la British Association for the advancement of sciences, tenue l'année dernière en Australie, fut la présentation d'un fossile de crâne humain découvert à Darlings Downs, à la frontière entre New-Southwales et Queensland.» Le crâne appartient à un type primitif très ancien. Si on le compare aux autres restes humains découverts jusqu'ici en Amerique, et particulièrement en Californie, on ne peut pas conclure à une existence très ancienne de l'homme sur le Nouveau Continent. Le peuplement de la Chine pourrait être antérieur non seulement à celui du Mexique et du Pérou, mais aussi à celui de l'Australie (Amer. Anthr., XVII [1915], 708—711).

Eichhorn donne une description détaillée, accompagnée de magnifiques illustrations, de la fabrication des perles de coquilles en conus dans l'île de Ponam, et de leur emploi

und in prächtigen Bildern gezeigt (Baeßler-Arch., V [1916], 257—283). Die Muschelperle hat „auf keiner Inselgruppe der Südsee eine gleich hochstehende und gleich ausgedehnte Kunstindustrie hervorzurufen vermocht, wie bei den Admiralitäts-Insulanern." Halsketten, Ohrgehänge, Armbänder, Schürzen, Lendengürtel, aber auch fast alle wertvolleren Gebrauchsgegenstände sind damit geziert und zeigen häufig sehr gefällige Formen.

A. EICHHORN macht im Baeßler-Arch., V [1916], 284—292, auf Rudimente eines Wangenschmuckes aufmerksam, die in ganz Melanesien reichlich auftreten. Das Material EICHHORN's stammt zumeist von den Spinngewebemasken der Neuhebriden und der benachbarten Inselgruppen. Auf den Masken tritt der Wangenschmuck in zwei Formen auf, als flachrunder Knopf und als gekrümmter Hauzahn eines Wildschweines; beide sind oft durch aufgemalte ähnliche Gebilde ersetzt. Der Knopf wird auch an der Unterlippe und an der Stirn angebracht. Nach Eichhorn dürften ähnliche Schmuckstücke im nordwestlichen Amerika und in Mexiko mit denen Melanesiens verwandt sein.

Über den Tanz im Malayischen Archipel bietet G. J. NIEUWENHUIS reiches Material mit analytischen Erläuterungen (Intern. Arch. f. Ethn., XXIII [1916], 183—240). Die Systematik ist im Gesamtgebiet des Tanzes über das sehr unvollkommene Anfangsstadium nicht hinausgekommen, und die ästhetische Seite ist meist stark vernachlässigt, wie der Verfasser zeigt, sowohl aus Mangel an Interesse wie an Verständnis. Die Tänze werden zusammenfassend betrachtet, zuerst insofern sie sich auf die Geschlechter verteilen, dann sind die Gefechtstänze in zwei Gruppen behandelt: Die reinen Gefechtstänze und die Gefechtstänze mit religiösem Moment. Bezüglich der Häufigkeit kommt der Verfasser zu dem Resultat, daß im Malayischen Archipel weitaus die meisten Gefechtstänze (75 %) zur Geisterbeschwörung in direkter oder indirekter Beziehung stehen, und gibt mehrere Gründe an, die darauf hinweisen, daß ursprünglich alle Gefechtstänze gleicher Art waren.

Marinestabsarzt Dr. BÖRNSTEIN veröffentlicht in seinen Ethnographischen Beiträgen aus dem Bismarck-Archipel (Baeßler-Arch., V [1916], 229—256) eine Aufnahme der Trommelsprache von Mittel-Neumecklenburg, er beschreibt einige Musik-Instrumente und gibt zuletzt Notizen über die Mioko-Leute. Unter den Instrumenten ist die „Maultrommel" von besonderem Interesse. Die durch Anschlagen erregten Schwingungen ihrer hölzernen Zunge werden auf die

dans l'industrie artistique des habitants des îles de l'Amirauté (Baessler-Arch., V [1916], 257—283). Les perles n'ont «provoqué dans aucun autre groupe d'îles de l'Océan Pacifique une industrie artistique aussi perfectionnée et aussi étendue que dans les îles de l'Amirauté». Colliers, pendants d'oreilles, bracelets, tabliers, ceintures, ainsi que tous les objets usuels de quelque valeur sont ornés avec ces perles et présentent souvent des formes très belles.

Dans le Baessler Arch., V [1916], 284—292, EICHHORN appelle l'attention sur les rudiments d'une parure des joues qui est très répandue dans toute la Mélanésie. Les pièces étudiées par EICHHORN proviennent de masques de toiles d'araignées des Nouvelles Hébrides et des groupes d'îles voisins. La parure des joues se présente dans ces masques sous deux formes; sous la forme d'un bouton bombé, et sous la forme d'une défense de sanglier recourbée; souvent le bouton et la défense sont seulement peints. Le bouton est aussi placé quelquefois sur la lèvre inférieure ou sur le front. D'après EICHHORN des parures semblables en usage dans le nordouest de l'Amérique et au Mexique pourraient être parentes avec celles des Malaisiens.

NIEUWENHUIS présente dans Intern. Arch. f. Ethn., XXIII (1916), 183—240 de riches documents avec explications analytiques sur la danse dans l'Archipel malais. Dans tout le domaine de la danse, la systématisation n'a pas encore dépassé le stade très imparfait du début, et, comme le montre l'auteur, le côté esthétique est le plus souvent très négligé, soit par manque d'intérêt, soit par manque d'intelligence. Les danses sont considérées dans leur ensemble tout d'abord en tant qu'elles se divisent d'après les sexes, ensuite les danses guerrières sont traitées en deux groupes: les pures danses guerrières, et les danses guerrières avec élément religieux. Relativement à la fréquence, l'auteur aboutit à ce résultat que de beaucoup le plus grand nombre de ces danses se rattachent directement ou indirectement à des conjurations d'esprits, et donne plusieurs arguments qui montrent que primitivement toutes les danses guerrières étaient de cette sorte.

Le médecin major de la Marine Dr. BÖRNSTEIN publie dans ses Contributions ethnographiques le fruit de ses recherches dans l'Archipel Bismarck (Baessl.-Arch., V [1916], 229—256) un enregistrement de la voix de tambour de Mittel-Neumecklenburg, il décrit quelques instruments de musique, et donne en dernier lieu des renseignements sur les gens Mioko. Parmi les instruments de musique; le tambour-bouche est particulièrement intéressant. Les vibrations pro-

obere Zahnreihe übertragen, und die Mundhöhle bildet den Resonator. Die Zunge macht wie in der Zungenpfeife erzwungene Schwingungen, aber je nach der Stellung des Mundes von wechselnder Tonhöhe. Im letzten Teil bespricht der Verfasser Schmuck, Mythen und Gesänge und teilt auch seine, allerdings unsicheren Erfahrungen über die Männerbünde mit.

In der Rivista di Antropologia XX (volume giubilare in onore di GIUSEPPE SERGI), 1—12, publiziert O. SCHLAGINHAUFEN über „l'indice cefalico in alcuni gruppi umani della costa settentrionale della Nuova Guinea." Für die Untersuchungen, welche teils an Lebenden, teils an Schädeln vorgenommen wurden, kommen, von West nach Ost gerechnet, vornehmlich folgende Gebiete bzw. Orte in Betracht: Humboldt-Bai, Leitere, Arup, Paup, Jakumul und Ulau. Die bemerkenswerten Ergebnisse faßt der Autor in folgenden Worten zusammen: „1. Die Unterschiede im Breitenindex laufen nicht parallel mit den Unterschieden des größeren Teiles der übrigen untersuchten Eigentümlichkeiten. Zwischen den Gruppen von Arup und Jakumul, welche im allgemeinen recht weit voneinander abstehen, ist in bezug auf den Breitenindex die größere Verwandtschaft zu verzeichnen. 2. Der Breitenindex nimmt zu in der Richtung von Ost nach West. Jakumul bildet eine stark dolichozephale, Leitere eine ausgeprägt mesozephale Gruppe, mitten zwischen ihnen vergrößern Paup und Arup die Abweichung bis zu einem gewissen Grade. 3. Die Zunahme des Index von Ost nach West ist keine kontinuierliche. In der östlichen Hälfte ist die Zunahme eine rapidere als in der westlichen. 4. Eine auffällige Zunahme des Index von etwa zwei Einheiten muß konstatiert werden für die Gegend von Jakumul ostwärts bis zum Gebiete von Paup. Für eine genaue Klärung der gewonnenen Resultate ist der Zeitpunkt noch nicht gekommen. Am einfachsten ist wohl die Annahme, daß die westlichen Teile der Nordküste von Neu-Guinea seit langer Zeit vor allem unter malayischem und südasiatischem Einfluß gestanden haben, und daß dieser sich bis nahe ans Zentrum der melanesischen Dolichozephalie geltend gemacht hat. Doch sind wir heutzutage über breite Landstriche der Nordküste in anthropologischer Hinsicht noch viel zu wenig unterrichtet, um feststellen zu können, inwieweit die tatsächlichen Ergebnisse, z. B. an der westlichen Hälfte der Nordküste, die aufgestellte Hypothese bestätigen."

duites par le frappement de sa langue de bois se transmettent sur la rangée de dents supérieure, et la cavité bucale forme le résonateur. La langue produit des vibrations comme dans le tuyau d'orgue à languette, mais de hauteur variante suivant la position de la bouche. Dans la dernière partie, l'auteur parle d'objets de parure, de mythes, de chants, et communique ses observations, incertaines d'ailleurs, sur les associations d'hommes.

Dans la Rivista di Antropologia XX (volume giubilare in onore di GIUSEPPE SERGI), 1—12, O. SCHLAGINHAUFEN publie une étude sur «l'indice cefalico in alcuni grouppi umani della costa settentrionale della Nuova Guinea». Les enquêtes qui ont porté, soit sur des sujets vivants, soit sur des crânes de squelettes, ont été faites en allant de l'ouest à l'est principalement dans les régions, ou dans les endroits suivants: baie de Humboldt, Leitere, Arup, Paup, Jakumul et Ulau. L'auteur résume aussi les résultats importants de ses recherches: «1° Les différences dans l'index de largeur du crâne ne sont pas parallèles à la plus grande partie des autres différences qui ont été constatées. Entre les groupes d'Arup et de Jakumul, qui d'une manière générale diffèrent beaucoup, existe la plus grande proximité relativement à l'index de longueur. 2° L'index de largeur augmente en allant de l'est à l'ouest. Jakumul constitue un groupe fortement dolichocéphale, celui de Leitere est très nettement mésocéphale, et entre les deux précédents la variation va en augmentant jusqu'à un certain degré dans les groupes de Paup et d'Arup. 3° L'accroissement de l'index n'est pas continu de l'est vers l'ouest. Dans la moitié orientale l'accroissement est plus rapide que dans la moitié occidentale. 4° Un accroissement frappant de l'index d'environ deux unités, doit être signalé pour la région de Jakumul et à l'est jusqu'au territoire de Paup. Le moment n'est pas encore venu pour une explication précise des résultats acquis. L'hypothèse la plus simple est que la partie occidentale de la côte septentrionale de la nouvelle Guinée est restée depuis longtemps surtout sous l'influence malaise et de l'Asie méridionale, et que cette influence s'est exercée presque jusqu'au centre de la dolichocéphalie mélanésienne. Cependant nous connaissons encore trop peu des territoires étendus de la côte septentrionale au point de vue anthropologique, pour pouvoir constater à quel point les faits, par exemple à la moitié occidentale de la côte septentrionale, confirment l'hypothèse proposée.»

Bibliographie.

K. Beth. *Religion und Magie bei den Naturvölkern.* Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. XII+238 SS. Leipzig-Berlin 1914. B. G. TEUBNER.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift beabsichtigt, zur Lösung einer doppelten Aufgabe beizutragen. Einerseits untersucht er näher das Verhältnis von Magie und Religion bei den Naturvölkern, anderseits legt er einen neuen Versuch vor, die Fundamentalfrage der Religionswissenschaft (die Frage nach der Entstehung der Religion) zu lösen, und zwar im präanimistischen Sinne.

Bei den bisherigen Hauptvertretern des Präanimismus (FRAZER, KING, MARETT, PREUSS usw.) findet der Autor nicht nur den Mangel der klaren Scheidung zwischen Magie und Religion, sondern vor allem auch die Herleitung der letzteren aus der ersteren beanstandbar. Um dieses zu zeigen, hebt er die wesentlichen Unterschiede hervor, welche magische und religiöse Verfassung und Betätigung von einander trennen. Die Unterschiede sind so scharf, daß an ein Hervorgehen des einen aus dem anderen nicht gedacht werden kann. In dem einen Falle ein ausgeprägt egozentrisch-trotziges Erstreben (bzw. Erzwingen), in dem anderen ein altruistisch-demütiges Sichunterwerfen und Um-Erbarmung-suchen. Wenn sich auch zu den Ausführungen dieses Teiles im einzelnen noch verschiedenes bemerken ließe, so sehen wir doch im ganzen genommen in der Herausarbeitung und Hervorkehrung des genannten Gegensatzes das Hauptverdienst der ganzen Arbeit.

Anders steht die Sache in bezug auf den zweiten Punkt. Die Wege, die der Autor dort einschlägt, finden wir, um nicht schon mehr zu sagen, jedenfalls seltsam. Nach dem Verfasser kommt es für die Religion zunächst keineswegs auf die Erkenntnis von Göttern, göttlichen Wesen an, sondern diese (die Religion) wird in erster Linie durch die „psychische Disposition", die „seelische Haltung", das „Gefühl" bestimmt. Und dieses (religiöse) Gefühl richtete sich zuerst auf jene übersinnliche, mystische (neutrische) Kraft, wie der Verfasser sie beispielsweise noch heute mehr oder weniger im *mana* der Melanesier, im *wakonda* der Sioux, im *mulungu* der Ost-Bantu, im *tjurunga* der Australier usf. verkörpert findet. „Das Gefühl der Beschränktheit und Begrenztheit alles Endlichen, des Individuums und der Gesellschaft, . . ." (S. 224) ist der Grund, warum der Mensch nach einem Gegenwert suchte, den er in der „übersinnlichen Kraft" statuierte. Die Vorstellungen von persönlichen Göttern (von einem Hochgott) sind das Produkt späterer Entwicklung, erst wenn die Vorstellung von „der übersinnlichen Kraft" sich zu solchen „verdichtet", treten sie auf.

Die psychologische und mehr noch die kulturhistorische Unhaltbarkeit dieser Aufstellungen darzutun, scheint uns nicht besonders schwer zu sein. Es ist zwar „hochmodern", den „Verstand" beiseite zu setzen, d. h. die Betätigung des menschlichen Intellektes auszuschalten, wenn es sich um die Frage nach der ersten Entstehung der Religion bzw. des Gott- oder Götterglaubens handelt. Aber im vorliegenden Falle, bei BETH, verstehen wir das nicht recht, da er selber ausdrücklich bemerkt (S. 98), daß der „Trieb zur Ursachenforschung" nicht der Magie sein Dasein verdanke. Wir fragen, wenn er (der „Trieb zur Ursachenforschung") prämagisch (und präreligiös), und wenn gewiß mit seiner besonderen Beihilfe der Mensch sich auch seine erste materielle und geistige Kultur geschaffen hat, warum soll er dann beim Entstehen des so bedeutungsvollen Kulturphänomens der Religion keine Rolle gespielt haben? So wenig der Urmensch auch nur einfache Handwerkzeuge ohne „Verstand" zu schaffen imstande war, ebensowenig entstand ohne des letzteren erste und vorzügliche Mithilfe eine Religion. BETH also tut recht, wenn er den „Trieb zur Ursachenforschung" der Magie, mit anderen Worten das profane Kausalitätsbewußtsein dem magischen vorausgehen läßt, denn nicht nur die begriffliche Analyse der Kausalitätsidee, sondern auch die kulturhistorischen Tatsachen sprechen durchaus für diese Auffassung. Ganz zu unrecht aber läßt BETH bei Behandlung der Frage nach den Anfängen der Religion den Kausalitätstrieb unberücksichtigt.

Daß BETH's Standpunkt in kulturhistorischer Hinsicht sicherlich ebensowenig haltbar ist, zeigen wir nun. BETH unterläßt nicht ganz, auch von den Gott- und Göttergestalten der Naturvölker zu reden. Aus dem nachfolgendem Satze werden seine diesbezüglichen Anschauungen besonders gut ersichtlich: „Wir haben allen Grund zu der Annahme, daß aus dieser Idee (der übersinnlichen Macht) bei fortgesetztem Personifizierungsprozeß hier und da der Gedanke des einen höchsten Gottes sich gebildet hat, den wir gleichwohl in einer früher gar nicht geahnten Verbreitung finden" (S. 228). Daß BETH über die früher nicht geahnten, jetzt aber in ihrer weiten Verbreitung erkannten Hochgötter so leichten Herzens hinwegschreitet, darin liegt der Grundfehler seiner Studie. Dem Kulturhistoriker muß ein solches Verfahren wie ein Unding vorkommen. Es steht doch ausgesprochenermaßen die Frage nach den ersten Anfängen der Religion in Diskussion. Was kann da selbstverständlicher erscheinen, als daß man zu diesem Zwecke vor allem Umschau hält bei den ethnologisch (historisch) ältesten Völkern. Nun zählen aber die Völker Indonesiens bzw. Polynesiens, bei denen die *mana*-Vorstellung in typischer Form auftritt, bekanntermaßen zu den jüngsten der ganzen Südsee, bilden die letzte von sieben bzw. acht Kulturstufen. Ziemlich das Gleiche gilt von den übrigen Völkern, deren *wakonda, manitu* usw. BETH behandelt; in keinem einzigen Falle handelt es sich da um ein wirkliches „Urvolk". Dem allen gegenüber glauben wir mit vollem Rechte die Frage erheben zu dürfen: Warum schweigt sich BETH so vollständig aus über die Pygmäenvölker und die Südost-Australier, die nach vergleichender ethnologischer Forschung ganz ohne Zweifel zu den ältesten der Menschheit gehören und dabei allerdings recht bestimmt ausgeprägte Vorstellungen von Hochgöttern aufweisen? Daß Unkenntnis des Tatbestandes der Grund hierfür nicht sein kann, zeigt die im übrigen hinreichend hervortretende Kenntnis der Hauptwerke A. LANG's und P. W. SCHMIDT's. Der Präanimismus, wie die letztgenannten Autoren ihn vertreten, erscheint uns ungleich besser begründet als derjenige BETH's, und zwar aus keinem anderen Grunde als dem, daß er die kulturhistorischen Tatsachen auf seiner Seite hat.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Wely Bey Boland. *Praktisches Lehrbuch zum Gebrauch im Selbstunterricht und an Lehranstalten.* Zweite durchgesehene und verbesserte Auflage, mit Schlüssel. Erste und zweite Auflage. Stuttgart 1916. Verlag von WILHELM VIOLET. XII + 180 + 72* SS. (Schlüssel 84 SS.). Preis samt Schlüssel Mk. 6.50 und 2.80.

Unter der großen Menge von Hilfsmitteln für das praktische Studium des Osmanisch-Türkischen, wie solche in der jüngsten Zeit aus leicht begreiflichen Gründen allerorten auf dem Büchermarkte feilgeboten werden, sind bedauerlicherweise nur einige wenige zu finden, die wirklich ernst zu nehmen und mit gutem Gewissen zu empfehlen sind. In die Gattung dieser leider an den Fingern einer Hand abzuzählenden guten und brauchbaren Sprachbücher aller Art, die das Erlernen des gewiß nicht gerade leichten Osmanisch-Türkischen ermöglichen oder seine Kenntnis vertiefen sollen, gehört ganz entschieden der vor mir liegende Leitfaden, der Herrn WELY BEY BOLAND, Lehrer des Türkischen am Orientalischen Seminar in Berlin, zum Verfasser hat, Herrn Geheimrat Professor Dr. EDUARD SACHAU gewidmet ist, und was Methode und Reichhaltigkeit betrifft, seinem Schöpfer bereits nach kurzem Bestande gewiß nur Ehre macht. Ich bin sogar vollkommen überzeugt, daß gerade dieses Handbuch, wenn es in folgenden Auflagen den praktischen Bedürfnissen, denen es dienen will, noch mehr angepaßt und dabei in der einen oder anderen noch zu erwähnenden Hinsicht weiter ausgebaut und ausgefeilt sein wird, in absehbarer Zeit sich immer mehr Freunde erwerben und der guten Sache noch viel ersprießlichere Dienste leisten wird, als es nach meinen Erfahrungen schon jetzt in der Hand eines guten Lehrers zu vermitteln vermag.

WELY BEY BOLAND bringt in diesem praktischen türkischen Lehrbuche wohl so ziemlich alles, was man in dergleichen Spezialschriften zu finden wünscht — Grammatik, Übungen zum Übersetzen aus dem Türkischen ins Deutsche und umgekehrt, Gespräche, Vokabularien — alles nach wohldurchdachter und bewährter Methode und in solcher Fülle, daß man staunen muß, wie eine so erschöpfende Behandlung jener großen copia verborum, die eine über die Anfangs-

gründe weit hinausgehende Bekanntschaft mit dem Türkischen zu gewährleisten vermag, auf 180 Seiten Raum finden konnte. Dabei ist dem Lernenden überall Gelegenheit gegeben, das von ihm Gelesene und Übersetzte zu überprüfen, indem das gesamte türkische Sprachmaterial in arabischer Schrift und auch in Transkription gebracht wird und der Schlüssel es extra noch verdeutscht. Der Referent könnte es bei solchen durchaus nicht übertriebenen Worten der Anerkennung bewenden lassen, wenn ihm als Lehrer die leicht mögliche Steigerung der Brauchbarkeit des Buches und dessen Zuverlässigkeit nicht ganz besonders am Herzen läge, und so möchte er sich doch erlauben, einigen Vorschlägen, die sich ihm beim Unterrichte nach dem in Rede stehenden Sprachbuche aufgedrängt haben, gleich hier Raum zu geben, in der Hoffnung, daß deren tunlichste Berücksichtigung dem Werke nur zum weiteren Vorteil gereichen werde.

Vor allem möchte ich durch das ganze Buch hindurch das Verhältnis des Türkischen zum Arabischen und Persischen etwas schärfer ins Auge gefaßt wissen. Wer türkisch wirklich gründlich lernen will, muß doch unbedingt wissen, welche Elemente in dem türkisch-persisch-arabischen Gemische, das uns eben im Osmanisch-Türkischen vorliegt, persisch und welche arabisch sind und so sollten auch hier, so wie dies in anderen guten türkischen Lehrbüchern[1] der Fall ist, die nicht türkischen Vokabeln durch vorgesetztes a. bzw. p. als arabisch bzw. persisch kenntlich gemacht werden. Ebenso sollte in der Umschrift die Bezeichnung persischer und arabischer Längen nicht bloß sporadisch, sondern konsequent überall auf das genaueste durchgeführt werden[2]. Auch wäre der Betonung des Türkischen, da sie doch nicht immer ganz gleichgültig ist, wenigstens in besonderen, abweichenden Fällen eine etwas erhöhte Aufmerksamkeit zu schenken. Es handelt sich ja hier und dort oft um Dinge, die dem Türken von Haus aus natürlich mehr oder weniger selbstverständlich scheinen, dem Deutschen aber nicht oft genug eingeschärft werden können.

Bevor ich einige konkrete Beispiele für solche und ähnliche Desiderata anführe, möchte ich die Einleitung, die sich mit der Lehre von der Schrift und der Aussprache befaßt, in einigen Punkten einer kleinen Umarbeitung für wert halten, und zwar insbesondere in folgendem: **S. I**, Z. 6 und 7 kann *elif* am Anfange eines Wortes doch auch *e, u* oder *y* gelesen werden, vgl. die Tabelle auf S. 9, wo aber *ü* und *y* fehlen. — Z. 10 ist es nicht richtig, daß *elif* mit *medd* am Anfange eines Wortes immer gleich gedehntem *ā* ist, da dies doch nur bei arabischen und persischen Elementen zutrifft, während *elif* mit *medd* am Anfange eines türkischen Wortes kurzes *a* andeutet, zum Unterschiede von *elif* ohne *medd* am Anfange von türkischen Wörtern = *e*, wenn nicht *je* oder *waw* daneben stehen oder wenigstens gesetzt werden können. — Z. 14: Das *sal (z)* kommt nicht bloß in arabischen, sondern auch in persischen Elementen vor, z. B.: p. *güzer-gjâh* „Passage" u. dgl. — **S 4**, Z. 4 und 3 v. u. möchte ich doch lieber *ssâd* resp. *dâd* schreiben. — **S. 5** u. würden sich wohl teilweise leichtere Sätze zur Übertragung in die türkische Schrift noch besser empfehlen. — **S. 6**, 3. Absatz wären vielleicht doch auch einige wenige Ausnahmen zu erwähnen, wie z. B.: *alêw* „Flamme", das, obwohl nicht arabisch, im Anlaute auch mit *aïn* geschrieben vorkommt; ebendort Mitte wäre beim *kaf (q)* besser einfach anzugeben, daß es dumpfe Vokale *(a, y, o, u)* verlangt, ebenso weiter unten beim *he*, daß dieses helle Selbstlaute *(e, i, ö, ü)* will. — **S. 8** u. stimmen die Beispiele *irmik* „Gries" und *irade* „der Befehl" nicht zur Regel, denn da steht doch jedesmal *i* im Anlaute, während die Regel nur *o (ü)* erwähnt. — **S. II**, Z. 3 vermisse ich bei der Umschrift des *je* einerseits *e*, anderseits aber auch *ü* und *u*. — Z. 7 wäre bei dem Satze: „Es ist jedoch nicht nötig, daß jeder Selbstlaut geschrieben wird" wohl zu bedenken, ob er in so allgemeiner Fassung nicht zu Mißverständnissen führen kann. Man kann ja z. B. t. *süd* „Milch" füglich doch nicht ohne *waw* schreiben und anderseits müssen lange Vokale in arabischen und persischen Elementen unter obligatorischer Aufrechterhaltung der einheimischen Orthographie voll geschrieben, d. h. durch die

---

[1] So in dem leider schon etwas veralteten Handbuch des Osmanisch-Türkischen von ADOLF WAHRMUND, in der Türkischen Konversations-Grammatik von HENRY JEHLITSCHKA (vgl. des Referenten Besprechung in WZKM., 1899, S. 265 ff.), in der Kleinen türkischen Grammatik von KARL WIED (HARTLEBEN), in dem unvollständig gebliebenen Türkischen Übungsbuch von LEOPOLD PEKOTSCH. — Vgl. im folgenden auch die Anzeige zu NÉMETH's Türkischer Grammatik.

[2] Näheres hierüber in des Referenten „Der Einfluß des Arabischen und Persischen auf das Türkische. Eine philologische Studie", in den S.-B. d. Kais. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Bd. CXLII, Wien 1900.

entsprechenden Halbvokale zum Ausdruck gebracht werden; ebendort lies a. *ghurûb* „Sonnenuntergang“ statt *ghrub*. NB.: Bezüglich der Umschreibung von *i, ü, y, u* in Suffixen bloß durch *i* (= *i* und *ü*) und *y* (*y* und *u*) möchte ich meinen, daß es praktischer wäre, statt *i* dort, wo es nach der angegebenen Regel wie *ü* gesprochen werden muß, lieber gleich *ü* zu schreiben, ebenso statt *y*, wenn es wie *u* klingen soll, besser gleich *u*, also (S. 13 o.) *borusú* „sein Rohr“ statt *borusy* und *köprüsü* „seine Brücke“ statt *köprüsi*, wie es dort statt *köprüsy* nach dem Vorangehenden eigentlich wohl heißen sollte. — **S. 14**, Z. 7 l. *un (ün)* statt *un*. — Z. 9 und 10 ist die Regel: „In persischen Wörtern wird خو stets wie *ḫo* gelesen, z. B.: خواجه *ḫoğa* ‚der Lehrer‘“ nicht richtig, denn dieses خو wird doch regelrecht immer *ḫā* (und nicht *ḫo*) gelesen, z. B. sagt man p. *ḫāher* „Schwester“, p. *ḫāb* „Schlaf“, p. *ḫānendé* „Sänger“ u. dgl. (mit *a* und nicht *ḫoher, ḫob, ḫonende* mit *o*) und nur ausnahmsweise wird es in p. خواجه im türkischen Gebrauche wie *ḫo* gesprochen (im Persischen aber *ḫāğā*, welches Wort im Türkischen also Aussprache und Bedeutung geändert hat). — **S. 15**, Mitte, l. a. *essejjid* „der Herr, Gebieter“ mit zwei *j* statt *es sejid* mit einem *j*. NB.: Weiter unten finde ich hier a. *el-qorân* „der Koran“ und a. *el-kelâm* „das Wort“ als *el qorān* und *el kelām*, also mit Längezeichen auf dem *a*, aber einige Zeilen darüber in a. *ed-dîn* „die Religion“, wo das *i* genau so lang ist wie das *â* in *qorân* und *kelâm*, dieses *i* ohne Längezeichen, indem dort *ed din* steht.

Was nun weiter das eigentliche Lehr- und Lesebuch anbelangt (S. 15—180), so habe ich im allgemeinen gegen die Wahl des Sprachstoffes, den WELY BEY BOLAND in 24 Lernstücken auf Übungen, Übersetzungsaufgaben, Gespräche und Lesestücke zu verteilen verstanden hat, nicht nur nichts einzuwenden, sondern es gebührt dem Herrn Verfasser, wie bereits eingangs bemerkt worden ist, gerade hiefür unser besonderer Dank. Einige wenige Fälle ausgenommen, betreffen meine Bemerkungen also auch hier wieder hauptsächlich bloß die Umschrift, insbesondere die Bezeichnung der Längen in arabischen und persischen Elementen, wie z. B. gleich folgende Stichproben zeigen: **S. 16** o. würde ich lieber *ḫāne-lér, kerīme-lér, bir ejí wālidé* umschreiben, als einfach *ḫaneler, kerimeler, bir eji walide*, ebendort in der „Umschrift“, Z. 3 wohl besser *hangí* als *hangy*, in der nächsten Zeile steht *yḫtyar*, aber S. 17, Mitte, *iḫtijar*. — **S. 17** möchte ich das „Hilfszeitwort“ doch lieber vierfach vokalisiert als *dir, dyr, dür, dur* angeben und in den Beispielen den Ton auf der Endsilbe des vorhergehenden Wortes ersichtlich machen, also lieber *bu bir kitábdyr, aí ḫaywán-dyr, güzél čoğúq buradá-dyr* schreiben. — **S. 18**: In der „Umschrift“ wären zu empfehlen: Z. 2 *ğesûr-dur* statt *ğesūr-dyr* (hier hat auch der Herr Verfasser ein Längezeichen auf dem langen *u*, daneben aber steht a. *maḫdûm*, das doch ein ebenso langes *u* enthält, wie das in a. *ğesûr* ist, so als einfach *maḫdum* ohne Längezeichen statt *maḫdûm*), Z. 3 *büjûk-dür* statt *büjükdir*, Z. 6 *ṣoúq-dur* statt *ṣouqdyr*, Z. 7 (zweimal) *küčûk-dür* statt *küčükdir* und *büjûk-dür* statt *büjükdir* (ebenso Z. 8). — **S. 19** l. lieber *náṣyl-dyr* (oder *naṣýl-dyr*) statt *naṣldyr*, dann *qúš-dur* statt *qušdyr* und unten im dritten Lernstück lieber *m, im, ym, üm, um* statt einfach *m, im, ym*, wie auch zu den folgenden Suffixen noch die Vokalisierungen mit *ü* und *u* zu ergänzen wären. — **S. 20** u. wäre die Regel wohl etwas anders zu fassen, denn es heißt ursprünglich doch a. *ism* „Name“, a. *qysm* „Teil“, a. *waqt* „Zeit“ und erst im Türkischen *isím, qysým, waqýt*. — **S. 27** wäre die vierfache Bezeichnung mit *i, y, ü* und *u* (statt bloß mit *i* und *y*) auch bei der Fragepartikel durchzuführen (in dem Beispiel hat der Herr Verfasser hier den Ton bezeichnet, indem es *peder ḫastá-mydyr* heißt), ebenso in den Suffixen des Genetivs und des Akkusativs, cf. S. 28, also *iñ, yñ, üñ, uñ* statt *iñ yñ*, resp. *niñ, nyñ, nüñ nuñ* statt *niñ, nyñ usw.*, natürlich auch S. 29, Mitte, *qapunúñ* statt *qapunyñ, qapujú* statt *qapujy, ṣujúñ* statt *ṣujyñ, qapumúz* statt *qapumyz* usw., hier und sonst in allen analogen Fällen. NB.: Einigemal hat der Herr Verfasser selber bereits so, wie ich vorschlage, z. B. S. 45 u. *görsûn* „er soll sehen“ und *görsünlér* „sie sollen sehen“, wiewohl er als Endungen bloß *sin, syn* und *sinler, synlar* angibt; S. 47 o. heißt es *gördüm* „ich habe gesehen“, dann *gördüñ, gördü, gördük, gördüler* (also mit *ü* in der „Endung“, nicht, wie man nach sonstigen Transkriptionen erwarten sollte, *gördim, gördiñ, gördi, gördik, gördiler*, aber doch auch hier wieder *gördüñiz* statt *gördüñüz*), hingegen unten wieder *görmüšim* usw. mit *ü* in dem bloß als *miš, myš* angegebenen Suffix, aber mit *i* statt *ü* in der Endung. Vgl. hiezu auch z. B. S. 82 unter 3b zwar *günlük* „Tagesdauer“ mit *ü* im Suffix, das nur als *lyq, lik* angegeben wird, aber unter 3c *jüzlik* „Hunderter“ statt *jüzlük* (analog *günlük*), ebenso S. 83 *jüklü* „beladen“, *köilü* „aus einem Dorfe (Bauer)“,

obwohl bloß *li, ly* erwähnt werden, oder S. 87 in der „Umschrift", Z. 5 zwar *jüzümü*, aber Z. 9 v. u. *döndürir*, dann Z. 7 v. u. zwar *örtüsü*, aber Z. 6 v. u. wieder *görürsiñiz*, oder S. 96, Z. 4 v. u. *kömürü*, aber S. 98, Z. 11 v. u. wieder *kömüri* u. dgl.

Die Hauptsache, auch für den vorliegenden Bericht, ist das reichhaltige „Wörterverzeichnis" zu den Übungen usw., das auf S. 180 mit frischer Paginierung von S. 1*—61* folgt und das, nebenbei bemerkt, gleich dem Schlüssel für sich allein gebunden oder geheftet und nicht mit dem Lehrbuch in einen und denselben Band vereinigt, wohl um vieles leichter zu benützen wäre. Die bezüglich der arabisch-persischen Elemente schon oben ausgesprochenen Wünsche wiederholend — hier kommt insbesondere die Bezeichnung ihrer Herkunft durch a. bzw. p. in Betracht, so daß ich z. B. S. 1 lieber p. *bāghčé* „Garten", a. *we* und *p. ḫāné* „Haus", p. *pedér* „Vater", a. *wālidé* „Mutter", a. *maḥdûm* „Sohn", p. *ḫastá* „krank", a. (t.) *'amuğa* „Onkel", p. *šeh(i)r* „Stadt" usw. setzen würde statt einfach *baghče, we, ḫane, peder, walide, maḥdum, ḫasta, 'amuğa, šehir* usw., wobei natürlich auch alle Bedeutungsänderungen solcher Fremdlinge namhaft gemacht werden sollten, wie hier bei *bāghčé, maḥdûm, ḫastá* — will ich mich auf einige dringend notwendige Berichtigungsvorschläge beschränken, und zwar: **S. 1***, Kol. 2 *küčük* „klein" schreibt sich كوچك (das Wort ist aus dem Persischen entlehnt) und nicht كوچوك; l. besser a. *ḫaywân* „Tier" als *ḫaiwan*, wie es sich überhaupt empfehlen würde, *ay* zu schreiben statt *ai* oder *aï*, ebenso *ej* statt *ei* oder *eï* und *oj, öj* statt *oi, öi*. — **S. 2***, Kol. 1 l. a. *kejf* „befinden" (a. = wie?) statt *kjef*, a. *šük(û)r* „Dank" statt *šükür* „danke", dann schreibe بِكار „ledig" (eig. persisch) statt بِكار. — Kol. 2 l. a. *fewqa-l-'ādé* „außerordentlich" statt *fewq-el-āde* und a. *mükeddér* „traurig" (Part. pass. der 2. Form), mit einem *k* und zwei *d*, statt *mükkeder* mit zwei *k* und einem *d* (so noch einigemal). — **S. 3***, Kol. 1 gehört der Absatz oben bis 4. „Lernstück" hinunter nach *muṭbaḫ* „Küche" (eig. a. *maṭbáḫ*). — Kol. 2 schreibe besser توك „Haar" statt توى und قارداش „Geschwister" statt قرداش. — **S. 4***, Kol. 1 l. a. *mu'tedil* „gemäßigt" statt *mü'tedil*, dann a. (l.) *quwwetlí* „stark, kräftig" mit zwei *w* und mit *i* statt *quwetly* mit einem *w* und *y*, ferner *ḫawlár* „bellt" statt *ḫaular*, endlich a. *muḫārebé* „Krieg" statt *moḫarebe* (NB.: das arabische Präfix *mu-* möchte ich immer nur als *mu-* oder *mü-*, nie als *mo-* oder *mö-* transkribieren) und *getirir* „bringt" statt *gitirir*. — Kol. 2 l. a. *zekl* (oder *zekijj* „klug" statt *zekki*, dann a. (t.) *tehlikeli* „gefährlich" mit *h* statt *teḫlikeli* mit *ḫ*. — **S. 5***, Kol. 1 l. *čajýr* „Wiese" mit *y* statt *čajir* mit *i*. — Kol. 2 l. besser a. *kjanûn-y ewwél* „Dezember" mit *y* statt *kjanun-i ewwel* (NB.: Izafet-*i* ist nach der Vokalharmonie durch *i* oder *y*, nie durch *ü* oder *u* wiederzugeben), dann a. *ba'zy* „einige" statt *bazi*. — **S. 7***, Kol. 1 l. a. *sikké* „Münze" mit *i* statt *sykkje*, dann (p.) *čejrék* „viertel" statt *čerek*, ferner *ḫükūmét* „Regierung" mit *ū* statt *ḫükümet* mit *ü* statt *ū* nach armeno-türkischer Aussprache. — Kol. 2 schreibe besser تركجه ohne و (nach a. تُرك), als تورکجه mit و und a. *kirâ* „Miete" كرا (ohne ـِ!) statt كيرا (mit ـِ! — hier und auch sonst noch einigemal). — **S. 8***, Kol. 1 l. a. (t.) اقدجه *(aqdemğe* „früher") ohne ـّ auf dem ا statt آقدجه, was ganz unarabisch wäre *(aqdém* ist doch arabischer Komparativ von *qdm*, wie *ekbér* „größer" von *kbr)*, und a. *lākin* „aber" statt *laikin*. — Kol. 2 l. *ynanmâq* „glauben" mit *y* statt *inanmaq* mit *i*, dann a. الله „Gott" ohne ـّ auf dem ا statt آلله und besser a. *ḫormét* „Achtung" als *ḫürmet*, endlich streiche das in Klammer stehende قادار als ganz unrichtig, da das a. قدر *qadár* seine Orthographie doch nicht ändern darf. — **S. 9***, Kol. 1 l. genauer a. *tāmm* „genau" als *tam*. — Kol. 2 l. besser p. *qahramân* „Held" statt *qahreman* und jedenfalls *bal* „Honig", weil türkisch, o h n e Längezeichen, also nicht *bāl*, was doch arabisch = „Sinn" wäre. — **S. 10***, Kol. 2 l. besser *jelqowán* „der große Zeiger" als *jelqoghan*, dann l. a. *qaṭár* „Zug" mit einem *ṭ* statt *qaṭṭar* mit zwei *ṭ*. — **S. 11***, Kol. 1 l. a. *'āilé* „Familie" statt *'aīle*. — Kol. 2 l. a. *muzýrr* „schädlich" (Part. act. der 4. Form) statt *muẓurr*, dann p. *taḫtá* „Brett" statt *taḫta*. — **S. 12***, Kol. 1 l. a. *tezjín* „das Verzieren" (Inf. der 2. Form von *zjn*) statt *tezīn*, dann *edebijjât* „Literatur", wie alle Nisben mit zwei *j* statt *edebijat* mit einem *j*, ferner verbessere *ilā āḫirihí* „und so weiter", wie das arabische الى آخره richtig zu lesen ist (nicht = *il-āḫire)* und lies besser mit Umstellung a. *mektéb-i i'dādî* „Gymnasium" statt *i'dadi mektebi* (ebenso gleich darauf lieber a. *mektéb-i sultânî* als *sulṭani mektebi)*. — Kol. 2 l. ebenso besser a. *mektéb-i ṣanâjî* „Industrieschule" statt *ṣenā'i mektebi*, dann a.-p. *hejkeltrâš* „Bildhauer" statt *hēkjeltraš* und wieder besser mit Umstellung a. *mektéb-i ḫarbijje* „Kriegsschule", ebenso *mektébi-i baḫrîjjé* „Marineschule" und *mektéb-i ḫuqûq* „Rechtsschule" statt *ḫarbije mektebi, baḫrije mektebi* und *ḫuquq mektebi*. — **S. 13***, Kol. 1 l. besser *ṣoñrá*

„später“ als *ṣōra*. — Kol. 2 fehlt bei *el iši* „Handarbeit“ das türkische ایشی ال, dann lies wohl besser *čorab šiši* „Stricknadel“ چوراب شیشی (s. Samy Bey, s. v. شیش diesen Ausdruck = „aiguille à tricoter“) statt *uzun demir* (= „langes Eisen“). — **S. 14***, Kol. 1 l. p. (a.) *der-i se'ādét* „Konstantinopel“ (wörtlich „Pforte der Glückseligkeit“, also persische Genetivverbindung) statt *der-sa'adet*. — **S. 16***, Kol. 1 l. a. *müste'ğir* „Mieter“ statt *müstēğir*. — **S. 19***, Kol. 1 l. (p.-t.) *čerčiweli* „umrahmt“ چرچیوملی (aus p. چارچوبه „Vierholz“). — **S. 20***, Kol. 1 l. a. *teraqqî* „Fortschritt“ (Inf. der 5. Form von *rqj)* mit einem *r* und zwei *q* (ebenso in der folgenden Zeile) statt *terreqi* mit zwei *r* und einem *q*, ferner a. *dükkjân* „Laden“ mit zwei *k* statt *dükjan* mit einem *k*. — **S. 21***, Kol. 2 l. *ṣyḥḥát* „Gesundheit“ mit zwei *ḥ* (Wurzel *ṣḥḥ)* statt *ṣyḥat* mit einem *ḥ* und wieder *muzýrr*, wie S. 11*, Kol. 2, statt *muzur* (hier mit einem *r)*, auch l. *ṣabahláyn* „morgens“ statt *ṣabaḥlēin*. — **S. 23***, Kol. 1 ist *jumurtalý jemék* wohl doch eigentlich eine „Eier enthaltende Speise“, nicht just „Eierspeise“. — Kol. 2 l. *čuqur* „tief“ ohne Längezeichen (weil türkisch) statt *čuqūr* (eig. ausgehöhlt). — **S. 25***, Kol. 1 l. زنبیل statt زنبیلی und *o(gh)ramáq* „vorbeikommen“ („nachfragen“) statt *uramaq*. — **S. 26***, Kol. 2 l. *güğ ḥāl ilé* „mit großer Schwierigkeit“ statt *güč ḥal ile*, dann a. *ittifâq etmék* „sich vertragen“ (besser „sich vereinbaren“) statt *ittfaq etmek*. — **S. 27***, Kol. 2 l. besser *čijnemek* „kauen“ statt *činemek*, dann *gōjûs* „Brust“ statt *gögs* und *ba(gh)yrṣáq* „Gedärme“ statt *bārṣaq*. — **S. 28***, Kol. 1 l. *baš* satt *bas*, dann a. *tešekkûl* eher = „das sich formieren“, als „das sich zusammensetzen“. — **S. 29***, Kol. 1 l. (a.) *mâwî* „blau„ statt *màji* (denn *maji* ist eher a. مائی = „wässerig“). — **S. 30***, Kol. 2 l. p. *reng* statt *renk* und *bir ṭaqým elbisé* „ein kompletter Anzug“ mit vorgesetztem *bir*. — **S. 32***, Kol. 2 l. a. *müdda'i-i šaḥṣt* „Privatkläger“ mit *a*, wie in der folgenden Zeile. — **S. 33***, Kol. 1 l. *ğerrāḥlýq* „Chirurgie“ von a. *ğerrâḥ* (mit zwei *r)* = „Wundarzt“ statt *ğeraḥlyq* mit einem *r*. — Kol. 2 l. *oraqğý* „Mäher“ mit *o* statt *uraqğy* mit *u* (v. Samy Bey, s. v.) und *qaṣṣāb* „Fleischer“ mit *ā*, ebenso wie Kol. 1 bereits *baqqāl* „Krämer“ mit *ā* geschrieben worden ist. — **S. 34***, Kol. 1 l. a. *ṣanâjî* „Gewerbe“ statt *ṣenaï'i*, dann a. *mü'essesé* „Gründung, Institut“ statt *mü'esse*. — **S. 35***, Kol. 1 l. bei *bu ṣyradá* besser „unterdessen“, als „in diesem Augenblick“, dann besser *ağ* „hungrig“ آج mit *ğ* ج als *ač* آچ mit *č* چ und *byldyrğýn* „Wachtel“ (mit *y)* statt *bildirğin* (mit *i)*. — **S. 37***, Kol. 1 l. p. *nērkîs* „Narzisse“ statt *nerkes* und p. *šebbôj* „Girofle“ statt *šaboi*. — **S. 38***, Kol. 1 l. a. *teṣādûf* (5. Form Inf., daher *u* vor dem letzten Radikal) statt *teṣadyf* und unten vorletzte Zeile ist nicht *jalyn qafa* als „der Kahlkopf“ anzugeben, sondern zu trennen: *jalýn* „nackt“ یالین — (a.) *qafá* „Schädel“ قفا (v. S. 136, Z. 2 u. 3, wo es heißt بزم تویسز یالین قفا = „unser haarloser, nackter Schädel“, NB.: „Kahl“ ist طازلاق *tazláq*). — Kol. 2 l. a. *mürsel ilejh* „der Empfänger (Adressat)“ statt *mürsel ilēh* und weiter unten *mürsîl* „der Absender“ mit *i* (Part. activi der 4. Form) statt *mürsél* mit *é*, was = „der Abgesandte“ wäre. — **S. 40***, Kol. 1 l. a. *maḥáll-i istinâd* „Stützpunkt“ محل استناد statt *maḥalli-i istinadi* محل استنادی (vorne im Texte S. 150, Z. 3, steht freilich so, doch ist das ی Pron.-Suff. der 3. Person S., auf den Genetiv بیاتلرک bezogen). — **S. 41***, Kol. 1 l. besser *süwéjš* „Suez“ als *sueš*. — Kol. 2 l. a. *re'îs* „Präsident“ statt *reïs*. — **S. 42***, Kol. 1 l. a. *te'essüf* „das Bedauern“ (Inf. der 5. Form) mit zwei *s* und einem *f* statt *te'esüff* mit einem *s* und zwei *f* und a. *tewāzú'* „Unterwürfigkeit“ (mit *ú*, weil Inf. der 6. Form) statt *tewazy'* mit *y*. — **S. 43***, Kol. 1 l. a. *nezîh* „feinsinnig“ (Wurzel *nzh)* statt *nezije*. — Kol. 2 l. *taqā'úd* „Pension“ statt *taqa'üd*. — **S. 44***, Kol. 1 l. a. *ümûr* „Geschäfte“ statt *omur*. — Kol. 2 l. p. *süwārî* „Kavallerie“ statt *süari*. — **S. 45***, Kol. 1 l. besser a. *quwwé-i baḥrijjé* „Seemacht“ als *baḥrije quweti* und a. *ta'lîm* „Übung“ statt *ta'lym* (NB.: langes arabisches *ī* bleibt fast immer *ī*, selten *y)*. — Kol. 2 l. a. *ğuz(ü)'* „Teil“ جزؤ (Form فعل) statt *ğuz'ü* جزوء. — **S. 46*** Kol. 1 eig. *rum-éli* statt *rumili*, dann l. a. *muḥāṣaré* „Belagerung“ statt *moḥaṣere* und a. *dew(i)r* „Periode“ statt *dewir*. — Kol. 2 l. *qāsym-paša* statt *qasim-paša* und a. *müdâfî* „Verteidiger“ statt *müdafy'*. — **S. 47,** Kol. 1 l. a. *fejezân* „Überschwemmung“ statt *fēīẓān* (hier auch beim V. ein *ā*). — Kol. 2 l. a. *ḫandáq* „Graben“ statt *ḫendeq* (wie man wohl spricht und was in Klammer zu bemerken wäre), dann a. *müstaḥk(j)ém* „befestigt“ statt *müstaḥgjem*, ferner a. (t.) *müteṣarryflýq* „Regierungsbezirk“ mit zwei *r* statt *müteṣaryflyq* mit einem *r* und a. *qarjé* „Städtchen“ statt *qarije*. — **S. 48,** Kol. 1 l. a. *ğew(i)z* „Nuß“ statt *ğewizi* „Nußwäldchen“ جوزی und *qyzylğýq* „Korallenkirsche“ resp. „Kornelkirsche“ (wie es richtig heißen soll) statt *qyzilğyghy* „Korallenkirschenwald“ قیزلجغی, denn das ی am Ende ist in keinem der beiden Fälle (im zweiten, also einem türkischen Worte überhaupt unmöglich) das persische Suffix *-ī*, sondern Pron.-Suff. der

3. Person S., da es in der betreffenden Textstelle S. 174, Z. 8, woher die fraglichen Ausdrücke stammen, doch einfach heißt: بكتوز جويزى قيزلجغى مشهوردر, zu deutsch: „die Nüsse, die Kornelkirschen von Beikos sind berühmt", dann l. a. *mekké-i mükerremé* „Mekka" mit zwei *r* und einem *k* statt *mekke-i mükkereme* mit zwei *k* und einem *r* (Part. pass. der 2. Form) und a. *medîné-i münewweré* „Medina" mit zwei *w* statt *medine-i münewere* mit einem *w*, ferner a. *quds-i šerîf* „Jerusalem" (mit Izafet-*i*) statt *qudus šerif* und a. *muteṣarrýf* „Regierungspräsident" mit zwei *r* statt *muteṣarif*. — Kol. 2 l. a. *mensūğât* „Gewebe" statt *meńsuğat* „Weberei" (im Schlüssel S. 79, 3. Absatz, Z. 5 richtig „Seidengewebe"), dann a. *mü'essis* „Gründer" (Part. act. der 2. Form) statt *mö'esses*, ferner a. *ḥaqq* „Recht" statt *ḥaq* und a. *ğewr* „Unrecht" statt *ğor*. — **S. 49**, Kol. 1 l. a. *ḥyrṣ* „Ehrgeiz" statt „Ehre" (diese ist *'yrẓ* عِرْض, nicht حرص nun auch im Schlüssel zu verbessern S. 80), dann lies a. *naḫwét* „Stolz" نخوت (v. Samy Bey, s. v.) statt *nuḫuwwet* (so falsch wohl im Anklang an a. *uhuwwét* „Bruderschaft") und *qardáš* „Bruder" قارداش statt قارده‌ش. — **S. 50**, Kol. 1 l. p. *külbe* (vulg. *qulubé*) „Hütte", v. Samy Bey, s. v., statt *qulübe*. — Kol. 2 l. p. *ebr-i ḥīlekjārî* „Wolke der Hinterlistigkeit" mit *i* statt *ebr-ü* (was = „Wolke und" wäre), dann *semâ-j-y* statt *semaï*, ferner *münewwér* „beleuchtet" mit zwei *w* statt *münewer* mit einem *w*, weiters heißt es richtig p. *rehbér-i nigjâh* „der Führer (Wegweiser) des Blickes" (Genetivverbindung) und nicht *rehber nigjah* „den Blick richtend" und a. *bâb-y waḥdét* statt *waḥded* (auf *d*), sowie a.-p. *ömr-i humājûn* „das kaiserliche Leben" statt *ömr-ü-humajūn* (ist Isafet-*i*, übrigens gegen die Regel S. 12 u.). — **S. 51**, Kol. 1 l. „klein" *küčük* كوچك statt *küčüq* كوچوق. — Kol. 2 l. „noch" *henûz (henóz)* und nicht *henüz*. — **S. 53**, Kol. 1 l. „verzweifelt" *me'jûs* statt „traurig" *mējus*, dann „kühl" *serin* statt *serīn* (ist doch türkisch). — **S. 54**, Kol. 1 l besser *qurṣun qalém* „Bleistift" statt *qurṣun qalemi*. — **S. 55**, Kol. 2 l. *dejnék* „Stock" statt *dēnek* und eher ميزان هوا *mīzân-i hawâ* „Barometer" als ميزان الهوا *mizan-ül-hawa* (zu teilen *mīzānü-l-hawâ*). — **S. 56**, Kol. 2 l. p. بادم „Mandel" *bādém* statt بادەم. — **S. 58**, Kol. 1 l. a. *ḥariğijjé* statt *ḥariğvje*, dann a. *'ilm* statt *'ylm*. — Kol. 2 l. a. *ressâm* „Maler" statt *resam*. — **S. 59**, Kol. 1 l. *ḫüsn-i* statt *ḥušn-i* und wieder كرا statt كيرا, ebenso كراجى „Mieter" statt كيراجى, ferner انشاآتى statt انشا آتى, ferner *dewlét-i 'alijjé* „Türkei" statt *dewlét-i a'lije*. — Kol. 2 l. wieder *mükeddér* statt *mükkeder*. — **S. 60**, Kol. 1 l. a. *jéwmen* „täglich" statt *jöwmen* und a. *šiddét* „Heftigkeit" statt *šidet*. — Kol. 2 l. wieder *muẓýrr* statt *muẓyr*. — **S. 61**, Kol. 2 l. wie S. 60, Kol. 1 a. *šiddet* mit zwei *d*.

NB.: Die im Vorstehenden notierten corrigenda, deren Liste auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt, wären natürlich auch für die Textstücke (Übungen, Lesestücke und Gespräche) zu beachten. In diesen kommt ab und zu wohl auch noch ein Versehen hinzu, z. B. S. 49, Z. 1 l. *ḥaṭá* „Fehler" mit einem *ṭ*, nicht *ḥaṭṭa* oder S. 50, Z. 4 l. *qadár* statt *aqdar* (Druckfehler) oder S. 55, Z. 4 l. *rūzgjārý* statt *rüzgjary* oder S. 60 in der „Umschrift", l. Z. l. *uzún* „lang" statt *ozun* u. dgl.

Selbstverständlich wäre in diesem Sinne auch der Schlüssel zu revidieren, z. B. **S. 5**, in der „Umschrift" Z. 1 l. *maḥdûm* statt *maḥdūm* (hier *ū*) und vorl. Z. *mürekkéb* mit zwei *k* oder **S. 21** in der 8. Übung, Z. 8 nicht „lange", sondern „früher" (= اقدمجه); **S. 49**, Z. 10 v. u. besser „Kinde" statt „Sohne", Z. 5 v. u. l. *ḥaqqymý* statt *ḥaqymy*; **S. 50**, Z. 12 v. u. l. *me'ārif naẓāret-i* „Unterrichtsministerium", nicht *mo'arif* (ist doch innerer Plural von معرفة, nicht Part. act. der 3. Form), Z. 6 v. u. l. a. *müğrim* „Verbrecher", nicht *müğrūm* (Part. act. der 4. Form); **S. 51**, Z. 1 l. قلعه‌يه „Festung" (Dativ), nicht قلعه‌يه *qala'je*; **S. 56**, Übung 18, vorl. Z. nicht „die Aufgaben erklärten", sondern „vortragen"; **S. 62**, Note 1. متوفا *mütewefâ* statt متوفى *mutewefa* u. dgl.

Univ.-Prof. Dr. Maximilian Bittner.

Taeschner Franz. *Moderne türkische Texte.* Zwei Skizzen von Ahmed Hikmet, umschrieben und mit Glossar versehen. (Unter Zugrundelegung eines Glossars von Dr. Theodor Menzel.) Straßburg, Verlag von Karl J. Trübner, 1916 (= Trübner's Bibliothek, Nr. 3). X + 53 SS. (außer 7 SS. Originaltext). Preis geh. Mk. 1·50, in Leinw. geb. Mk. 2·—.

An und für sich ist die Idee, durch Veranstaltung eigener ad hoc eingerichteter Textausgaben die modernste schöne Literatur der Türken den Deutschen zugänglich zu machen,

jedenfalls nur mit großer Freude zu begrüßen und insbesondere sind Textstücke, wie die für das vorliegende Heft ausgewählten sind, gewiß darnach angetan, dem im Studium des Türkischen bereits Fortgeschrittenen manch neue Anregung zu geben. Doch glaube ich — aufrichtig gestanden — nicht, daß die hier angewandten Mittel das vorgesteckte Ziel erreichen und so weiter beibehalten werden können. Vor allem anderen kann ich mir nicht vorstellen, wie jemand, der ohne Umschrift einen türkischen Text in Originalschrift nicht zu lesen imstande ist, solcher Lektüre schon gewachsen sein dürfte, denn um diese Skizzen AHMED HIKMET's „Die erste Brautschauerin" und „Der Weintraubenhändler" wirklich verstehen und mit Nutzen lesen zu können, muß man nicht nur über die Anfangsgründe des Türkischen bereits ziemlich weit hinausgekommen sein, sondern unbedingt auch mehr als oberflächliche Vorkenntnisse aus dem Arabischen und Persischen besitzen, und beides läßt sich doch nur erringen, wenn man das Erlernen der arabischen Schrift, das übrigens keine Hexerei ist, nicht gescheut hat. Meiner Ansicht nach gehören Sprache und Schrift zusammen und lassen sich nicht trennen, ja meinen Erfahrungen nach kann von einem Erlernen des Türkischen erst dann die Rede sein, wenn dem Lernenden als Stütze für das dabei bekanntlich ziemlich stark in Anspruch genommene Gedächtnis auch das geschriebene Wort, das Wortbild in Originalschrift, als das zuverlässigste mnemotechnische Hilfsmittel zu Gebote steht. Daneben ist aber eine gute, dem Charakter des Türkischen entsprechende Umschrift, welche gleichzeitig die Aussprache und auch die Rechtschreibung speziell der hinsichtlich dieser letzteren bekanntlich unantastbaren arabischen und persischen Lehnwörter angibt, nicht zu verachten. Denn eine solche bietet einerseits die wünschenswerte Kontrolle für die Richtigkeit des in Originalschrift Gelesenen und ist anderseits z. B. in Glossaren ein billiger Ersatz für den teueren Druck mit arabischen Typen. Beiläufig gesagt, ist und bleibt die Transkriptionsmethode des toten Altmeisters des Studiums der islamitischen Sprachen, meines unvergeßlichen Lehrers ADOLF WAHRMUND, in jeder Beziehung vorbildlich und sollten an der WAHRMUND'schen Umschrift alle festhalten, welche türkische Texte in Transkription veröffentlichen wollen.

Auf Grund des oben Gesagten kann ich mich mit der von dem Herrn Herausgeber benützten Art, das Türkische zu umschreiben, nicht einverstanden erklären, denn wenn die Aussprache auch richtig bezeichnet wird, so vermißt man doch wieder gewisse Dinge, die durchaus nicht nebensächlich sind, wie z. B. Betonung, die Andeutung arabisch-persischer Längen und einiges andere. Dabei wirkt es entschieden störend, daß das türkische Wortmateriale nach dem deutschen Alphabete geordnet worden ist, so zwar, daß z. B. selbst der vokalische Anlaut je nach der Art des wortanlautenden Vokales unter dem betreffenden Vokale des deutschen Alphabetes erscheint.

Über all diese Dinge könnte man ceteris paribus hinweggehen, wenn nicht auch sonst Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten zu beanständen wären, die man in einer derartigen Textausgabe nicht für möglich halten würde. So wird z. B. im Glossar S. 13 *adam* „Mensch", das ja doch bekanntlich ein semitisch-arabisches Wort ist, als persisch angegeben und dafür das türkische *syra* „Reihe" als arabisch! Daneben wären so manche Bedeutungsangaben knapper zu fassen bzw. richtig zu stellen, z. B. bei *alel-adschele* (a.) „in Eile, eilig" — füge hinzu „vorderhand (adverbiell)"; bei *biz-zat* (a.) „persönlich" — füge hinzu „(adverbiell)"; bei *dschan* „Seele, Leben" fehlt ein „(p.)", bei *dük'ân* „Laden" ein „(a.)" (auch wäre *dükkân* mit zwei *k* zu schreiben!); *k'ar* (nur in Zusammensetzungen) ist nicht = „tuend" und ist nicht Präsensstamm von *kerden* „machen, tun", sondern ein Ableitungssuffix, das bloß mit der Wurzel von *kerden* ursprünglich identisch ist (der Präsensstamm heißt doch *kun*); *mendâne* ist nicht eine „pers. Adverbialendung", sondern besteht aus *mend,* einem Adjektiva bildenden persischen Ableitungssuffix, z. B. *hiṣṣä-mänd* „teil-haftig" und *-âne* ist eine persische Endung, die Adjektiva bildet z. B. *peder-âne* „väterlich" von *peder* „Vater"; *myzrak* „Lanze, Speer" ist nicht türkisch, sondern arabisch = *mizrâk*; *öltscherdschesine* heißt nicht „auf die Weise, wie man mißt", sondern „als ob sie messen würden"; bei *pembe* „hellrosa" fehlt die Angabe „(p.)" und „Baumwolle"; das persische *perest* heißt nicht „Verehrer", sondern ist Präsensstamm von *perestîden* „verehren" und kommt nur in Compositis im Sinne von „(etwas) verehrend" vor; *vâri* (p.) heißt nicht „gleichwie, ähnlich", ist also nicht ein selbständig vorkommendes Wort, sondern hat nur in Zusammensetzungen, an zweiter Stelle gebräuchlich, den Sinn von „— gleich, — ähnlich" (an der betreffenden Stelle „lanzenähnlich" u. dgl.). Eine Menge von Bedeutungsangaben

sind nicht ganz einwandfrei, z. B.: *hajret* (a.) „Begeisterung, Ärger (statt richtig „Verblüffung, Verlegenheit), *hakaret* (a.) „Beleidigung" (statt richtig „Verächtlichkeit"), *hejbet* (a.) „Miene" (statt richtig „ehrfurcht gebietendes Aussehen", bei Samy Bey etwas genauer „air majestueux et imposant"), *îdschâb* (a.) „Notwendigkeit" (statt richtig „etwas nach sich ziehen als notwendig"), *istikbâl* (a.) „Glück", (statt richtig „Zukunft", während „Glück" = *ikbâl*, also 4. Form ist) u. dgl. Aus solchen Stichproben geht wohl hervor, daß dieses Heft „Moderne türkische Texte" das Studium des Türkischen in nicht gerade hervorragender Weise fördern dürfte.

Univ.-Prof. Dr. Maximilian Bittner.

Németh, Dr. J. *Türkische Grammatik.* Sammlung Göschen, Nr. 771. Berlin und Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, G. m. b. H., 1916. Preis in Leinwand gebunden 90 Pfennig.

Dem Bedürfnis nach Bekanntschaft mit dem Türkischen sucht auch die Sammlung Göschen nachzukommen. Das vor mir liegende Bändchen, das sich nur mit der Grammatik des Osmanisch-Türkischen als solcher befaßt, hat Herrn Dr. J. Németh, a. o. Professor für türkische Philologie an der Universität Budapest, zum Verfasser und bildet jedenfalls eine wertvolle Bereicherung der bekannten „Bibliothek zur Sprachwissenschaft" aus der Sammlung Göschen. So klein aber das Büchlein auch ist, hat es doch vollen Anspruch darauf, als wissenschaftliches Miniatur-Kompendium zu gelten, aus dem jedermann die Bauart des Osmanisch-Türkischen besser kennen lernen kann, als aus manch anderem umfangreicheren und kostspieligeren Handbuche. Auf nur 126 Kleinoktav-Seiten behandelt der Verfasser in der Einleitung die verwandtschaftlichen Beziehungen des Osmanisch-Türkischen zu anderen turko-tatarischen Sprachen und Dialekten und gibt dann eine ungemein sorgfältig gearbeitete Übersicht über die gesamte Laut- und Formenlehre sowie über das Wichtigste aus der Syntax, alles in gedrängter Darstellung, ohne die strengste Wissenschaftlichkeit je aus den Augen zu verlieren. Ein großer Vorzug dieses winzigen Vademekums ist darin gelegen, daß der Herr Verfasser, so wie es ein wirklich ernstes Studium des Osmanisch-Türkischen verlangt, auch schon in der Grammatik selber dem arabischen und persischen Elemente jene Aufmerksamkeit schenkt, die den Fremdlingen innerhalb des Osmanisch-Türkischen oft auch in grammatischer Beziehung gezollt werden muß[1]. So verwendet denn der Herr Verfasser auch die größte Sorgfalt auf die Kenntlichmachung der arabischen und persischen Eindringlinge sowie auf die Aussprachebezeichnung überhaupt, insbesonders auf die Andeutung der arabischen und persischen Längen, über deren fallweise oder gelegentliche Verkürzung in der Aussprache, aber nicht in der Schrift, er sich an verschiedenen Stellen, z. B. § 21, S. 20, in durchaus zutreffender Weise äußert.

Nur zu einigen wenigen Stellen habe ich mir bei der Lektüre dieser kleinen konzisen türkischen Sprachlehre Notizen gemacht, die bei einer Neuauflage Berücksichtigung finden könnten. So wäre z. B. die Regel in § 34, S, 26, etwas anders zu fassen, da ja die betreffenden arabischen und persischen Elemente von Haus aus auf Doppelkonsonanz auslauten und diese erst im Munde der Türken gesprengt wird, also zunächst a. *akl* „Verstand", a. *ism* „Name", a. *kysm* „Teil", p. *šehr* „Stadt", a. *vakt* „Zeit" und dann erst im Türkischen *akyl, isim, kysym, šehir, vakyt.* Ebendort fehlt in § 35 Medde bei *adam* und *adamlar.* — S. 28, § 37, Z. 2 l. dieser statt dies. — S. 30 möchte ich vor *šīše* „Flasche" doch lieber ein p. setzen, ebenso S. 34, § 43, vor *kürre* „Kugel" und *erz* „Erde" je ein a. — S. 36, § 46, wäre auf die Bedeutung von p. *bāy* „Garten" im Türkischen = „Weinberg" zu verweisen. — S. 39, oben, möchte ich die Ableitungssilben *-iš, -üš* usw. in *seviš* „Liebe" (eig. „das Lieben") zu *sev-mek* „lieben" doch lieber beim Verbum behandelt sehen. — S. 41 (§ 54, ml. 5) l. *büs-bütün* „gänzlich" statt *büz-bütün.* — S. 42, Mitte l. *ölümžül* „gefährlich" statt *ölümžil.* — S. 47, § 65, wäre zu erwähnen, daß in *hadīd mizāğ* „jähzornig" ein aus arabischen Elementen gebildetes persisches Kompositum, hingegen in *nādir ül istimāl* „selten gebraucht" eine echt arabische Art von Genetivverbindung vorliegt (ebenso im folgenden Beispiele). — S. 49, § 73, ist *kač sefer* „wievielmal?" als nicht

[1] Näheres in des Referenten „Der Einfluß des Arabischen und Persischen auf das Türkische", vgl. oben S. 1103, Anm. 2.

der Schriftsprache angehörig zu bezeichnen. — S. 51, § 78, wäre auf den Unterschied von *kend-i* und *kend-isi* hinzuweisen und *öz* nur als dialektisches Äquivalent von *kend(i)* anzugeben. — S. 56, § 94 u. könnte auch noch *nerede* „wo?" (mit Vokalharmonie aus *ne ara da*) Erwähnung finden. — S. 57, § 96, wäre zu bemerken, das solche Bildungen auf *āne* auch adjektivisch gebraucht werden und auch von Adjektiven her gebildet werden, wie *'āğiz-āne* u. dgl. — S. 58, § 97, heißt *gün ašury* wohl doch nicht „übermorgen" (dieses ist *jaryn dejil obir gün* oder einfach *obir gün*), sondern mit Samy-Bey, s. v. *gün (= iki gün-de bir)* „une fois chaque deux jours". — S. 60, Mitte, unter *sonra* ist mir zum erstenmal die für Deutsche ungewöhnliche Ausdrucksweise „Participii Perfectum", wo wir umgekehrt „Participium Perfecti" sagen, aufgefallen. Die beim Verbum sich mehrenden analogen Fälle, z. B. § 111 „Praesens Indicativi" usw. oder § 123 „Aoristos Indicativi" und „Participii Imperfectum" oder § 131 (wie oben) „Participii Perfectum" (statt Indicativus Präsentis, Indicativus Aoristi, Participium Imperfecti) sollten in einer Neuauflage dem in deutsch abgefaßten Grammatiken üblichen Sprachgebrauche angepaßt werden. — S. 62, sub 2 fehlt die meinem Dafürhalten nach beste Übersetzung von „vor fünf Tagen", nämlich *bundan beš gün evvel*. — S. 63, § 5, liegt in *ind* nicht ein arabisches Substantivum — „Seite, Raum zur Seite", sondern dieselbe arabische Präposition vor, die S. 65 als *ynd* „neben" erwähnt wird. — S. 64 und 65, § 103 wäre das Abnormale in *alejhimde* „gegen mich" und in *lehimde* „für mich" zu erläutern, nachdem a. *alejhi* im Arabischen = „gegen ihn" und a. *lehū* im Arabischen = „für ihn" im Türkischen ohne Berücksichtigung des Pron.-Suff. der 3. Person S. g. m. einfach als contra und pro genommen und mit den türkischen Pronominalsuffixen bekleidet werden[1]. — S. 71, § 116, wäre zu untersuchen, ob die Formen *iséjdim* usw. in dem angegebenen Sinne als gut Türkisch gelten dürfen. — S. 96, unter 3) wäre das mit *jazmak* „schreiben" nicht identisch sein sollende *jazmak*, das zur Umschreibung unseres „beinahe" dient, näher zu erklären. — S. 105 u. Z. 5 v. u. l. (auf was?) statt (was?). — S. 110, § 195, bleibt im Persischen das attributive Adjektiv doch im Singular stehen. — S. 116 ist die Weglassung des *i* bei *kemāl* wohl ursprünglich nicht zu empfehlen; ebendort unter 3 muß eigentlich gesprochen werden *gül-rû* und *māh-rû*, d. i. „rosen-" resp. „mondgesichtig" und nicht *gül-i rū* und *māh-i rū* („Rosengesicht", „Mondgesicht"), da ja doch Adjektiva vorliegen (persische Komposita), während *gül-i rū* eig. doch = „die Rose des Gesichtes" und *māh-i rū* = „der Mond des Gesichtes" bedeuten. NB.: In *gül-i rū* und *māh-i rū* ist das *i* eben bloßer Gleitvokal, also *gül-i-rû* = *gül-rû* und *māh-i-rû* = *māh-rû*. — S. 120, § 211, möchte ich nicht sagen, daß die Formen auf *-arak* und *yp* (beide in gleicher Weise) die Gleichzeitigkeit der Handlung ausdrücken (letzteres wenigstens doch nicht immer gleich dem Grundium auf *-arak*).

Univ.-Prof. Dr. Maximilian Bittner.

Németh, Dr. J. *Türkisches Lesebuch mit Glossar.* (Volksdichtung und moderne Literatur.) Sammlung Göschen, Nr. 775. Berlin und Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung, G. m. b. H., 1916. Preis in Leinwand gebunden 90 Pfennig.

Gleich niedlich und wohlfeil ist auch diese kleine türkische Chrestomathie, die der Verfasser der eben vorhin besprochenen neuen türkischen Grammatik für die Sammlung Göschen zusammengestellt hat. Das Bändchen erscheint auf den ersten Blick recht praktisch eingerichtet und ist es auch, wenn man von dem erwarteten Hauptzweck, Autodidakten das Lesen türkischer Texte zu lehren, absieht. Es enthält zwar leider nur in arabischer Originalschrift abgedruckten Lesestoff genug und dazu auch ein im großen und ganzen zumeist ganz gut brauchbares Spezialwörterbüchlein, auf 60 bzw. 46 Seiten, aber die Art der gewählten Sprachproben, ein mit Sachkenntnis kompiliertes Kunterbunt von veraltetem, modernem und modernstem Sprachstoff sowohl niedrigen als auch höheren und höchsten Stiles, läßt auch dieses Büchlein als nicht unwillkommene Bereicherung der Göschen'schen „Bibliothek zur Sprachwissenschaft" erscheinen, ja es dürfte sich sogar für Vorlesungszwecke ganz gut eignen, wenn es darauf ankommt, dem

[1] Vgl. des Referenten „Der Einfluß des Arabischen und Persischen auf das Türkische", S. 66 unten und S. 67 oben.

Lernenden das Wesen der verschiedenen türkischen Schreibweisen in kurzen Umrissen zu erklären. Ein großer Vorzug des vorliegenden Lesebüchleins ist der, daß es bei der Drucklegung mit großer Sorgfalt korrigiert worden ist, so daß vor dem Gebrauche nur ganz wenige Druckfehler zu verbessern wären. Ich mache gleich hier auf einige Corrigenda aufmerksam. S. 18, Z. 5 v. u. und Z. 6 v. u. soll es am Anfang der beiden Zeilen gerade umgekehrt zuerst كيتمش und dann ديه heißen statt ديتمش und كه. — S. 31, l. Z. l. شمدى statt شمدن. — S. 50, Z. 2 l. نتيجه‌سنده statt نتيجه‌سنده (das nicht konsequent zur Bezeichnung von *a* im Anlaute türkischer Wörter auf Elif gesetzte Medde möchte ich in solchen Fällen lieber überall sehen, z. B. S. 35, Z. 2 v. u. auch آرار statt ارار, S. 37, Z. 8 آتاسنک statt اتاسنک, S. 38, Z. 6 v. u. آغلايه‌لم statt اغلايه‌لم, S. 38, Z. 4 v. u. (zweimal) آكلاشلدى statt اكلاشلدى, S. 39, Z. 6 آلدقدن statt الدقدن u. dgl., ebenso sollten die Bestandteile von Kompositis, dann Prädikat und در und ähnliches eng Zusammengehöriges im Druck einander etwas näher gerückt sein, z. B. S. 1 unter Nr. 18 ايچوندر (oder ايچوندر) statt ايچون در, S. 13, Z. 3 قزى‌ده statt قزى ده, S. 22, Z. 2 v. u. حمال‌قيليقلى statt حمال قيليقلى, S. 84, Z. 4 پرصفا statt پر صفا u. dgl.). Beiläufig gesagt sollte die Orthographie in den türkischen Texten etwas weniger zu wünschen übrig lassen, vor allem das S. 18—27 umfassende Lesestück, das NÉMETH aus dem transkribiertem Texte bei KÚNOS, Oszmántörök népköltési gyüjtemény, I, S. 61—65 in arabische Schrift umgesetzt hat — da erwartet man z. B. S. 18, Z. 8 كوزلرينک statt كوزلرنک, S. 19, Z. 4 آغارمامش statt آغرمامش, S. 20, Z. 7 v. u. اوكلرينه statt اوكلرنه, ebendort Z. 4 v. u. und l. Z. jedenfalls باغچه („Garten"!) statt بغچه, S. 21, Z. 8 سوديكم statt سودكم, ebendort Z. 3 v. u. ايتدكلرينى statt ايتدكلرنى, S. 22, Z. 2 يه‌يوب statt يوب (ebenso Z. 10), ebendort Z. 5 v. u. ديه statt ديه, S. 23, Z. 1 اوزرينه, ebendort Z. 9 v. u. آيرلاميورسک statt آيرياميورسک, ebendort Z. 4 v. u. ياپمايكز statt ياپميكز, S. 25, Z. 4 v. u. كيتدكچه statt كيتدكچه, S. 26, Z. 2 ياتالم statt ياتامم (cf. darauf richtig Z. 6 اولمم, Z. 7 ياشايه‌لم, Z. 6 v. u. وارمم, ebenso l. Z.), ebendort Z. 7 ديه statt ديه (ebenso Z. 11), ebendort Z. 11 بربرلرينه دردلرينى statt بربرلرنه دردلرنى, ebendort Z. 4 v. u. بيلور statt بيلر, ebendort l. Z. ديه‌رک statt ديه‌رک, S. 27, Z. 4 كنديلرينه statt كدىلرنه — auch S. 30, Z. 4 eher بيله‌زكم („mein Armband") als بيلازيكم. NB.: Anders steht es um die Orthographie in den Schwänken des NASREDDIN, S. 11—17.

Was nun die Lesestücke selbst betrifft, so bringt NÉMETH zuerst 150 türkische Sprichwörter (nach Vámbéry) — da sollte z. B. das in Nr. 23 = اينمز ال‌ايبيلن قويويه vorkommende ايلن (= ايله) wohl erklärt werden (fehlt im Glossar, steht aber in der Grammatik bei *ilé*, S. 58, Mitte, ohne Beispiel), ebenso S. 10 in Nr. 135 das وار, das hier „Besitz, Vermögen" bedeutet (im Glossar bloß وار „es gibt", mit Verweis auf § 191 der Grammatik, wo aber von dem Nomen وار nicht die Rede ist). Als zweiten Teil der „Volksdichtung" reproduziert der Herausgeber vierzehn Schwänke des HODSCHA NASREDDIN, und zwar nach KÚNOS, Naszreddin hodsa tréfái, Budapest 1899, in dem den Sprachforscher besonders interessierenden sogenannten *qaba-türkğe*, dem „groben" Türkisch — da wäre S. 15, Z. 2 nach اوقويكز wohl ein ديمش einzufügen. Warum übrigens NÉMETH dort, wo er die Ausgabe von KÚNOS zitiert, den Zusatz „Mit viel Kritik zu benutzen" hat, ist mir nicht recht begreiflich: wenn das ein Tadel für KÚNOS sein soll, den dieser übrigens nicht verdient, fragt man sich, warum dann NÉMETH Texte, die seiner Ansicht nach „mit viel Kritik zu benutzen" sind, dennoch reproduziert. Das gleiche P. S. hat der Herausgeber auch bei der Quellenangabe zum dritten Stücke, das der osmanisch-türkischen Volksdichtungssammlung von KÚNOS entnommen ist und das ich vorhin wegen der von NÉMETH gegebenen Orthographie erwähnt habe, jedoch mit dem Unterschiede, daß es jetzt bloß „Mit Kritik zu benutzen" heißt, was als Tadel wieder nicht zutrifft. Daran reiht sich ein Stück aus einem *Karagöz*-Spiele, wieder aus einer Ausgabe von KÚNOS, aber trotzdem ohne die auffällig gewesene Bemerkung „Mit Kritik zu benutzen". Als erstes poetisches Stück aus der Volksdichtung findet man den hübschen Dialog zwischen einem Turkomanenmädchen und dem Gegenstand ihrer Liebe (Nr. 5, *türkmen kyzy*) und einige Volkslieder, wieder aus der Sammlung von KÚNOS. — Der zweite Teil der Chrestomathie betrifft die moderne Literatur. Da finden wir zunächst eine Szene aus dem Drama „'Âkif bej" von KEMÂL, dann als Muster für erzählende Prosa zwei sehr gut ausgewählte Proben („Tante Nakijje" von AHMED HIKMET und „Jugenderinnerung" von

EKREM BEJ), ferner auch noch einiges Poetisches von ŠINĀSÎ, EKREM, 'ABD-UL-ḤAQQ ḤÂMID, TEWFÎQ FIKRÉT und MEḤMED EMÎN.

Alle diese Texte sind lesenswert, aber, wie schon angedeutet, ohne Transkription, Übersetzung und Erklärungen für das Selbststudium kaum zu gebrauchen, könnten es aber sehr leicht sein, wenn — etwa in der nächsten Auflage — außer dem im folgenden noch zu besprechenden, schon jetzt nur zu lobenden Glossar auch noch (wenigstens zu einigen Stücken) die von mir vermißten Beigaben beigefügt wären.

Das Glossar zu den Texten, mit etlichen Verweisen auf die Grammatik, zeichnet sich ebenso wie diese letztere dadurch aus, daß die arabischen und persischen Elemente als solche überall kenntlich gemacht und die langen Silben in denselben durchaus als solche bezeichnet worden sind. Das Wortmaterial der Lesestücke ist jedenfalls sehr genau verzettelt worden und dürfte das Glossar den Leser bei der Lektüre dieses Büchleins nur ganz ausnahmsweise im Stiche lassen. Die deutschen Bedeutungen sind zumeist sehr gut gewählt und mit Rücksicht auf die betreffenden Stellen in den Texten, wo sie vorkommen, zutreffend. Ich habe nur Weniges dazu zu bemerken: **S. 61, Kol. 2**, a. اجزا hat auch im Türkischen Pluralbedeutung, also lieber „Drogen, Medikamente", als (Singular) „Präparat, Mittel". — اختيار möchte ich im Sinne von „alt" nicht als a. angeben. — **S. 62, Kol. 1**, zu a. آخر „Ende" (eigentlich „der Letzte") wäre noch die Textstelle S. 50, Z. 5 v. u. einer Kritik zu unterziehen: dort heißt es nämlich (a.) الى الآخر العمر, sollte aber doch richtig الى آخر العمر „bis ans Lebensende" heißen. — A. اذكار ist nicht „Erwähnung", sondern = „action de rappeler". — **Kol. 2** l. آزارلمق mit ~. — **S. 63, Kol. 2** wäre آشنا in آشنالق „Bekanntschaft" als p. anzugeben (auch in türkischen Weiterbildungen wären die arabischen und persischen Elemente oder Bestandteile als solche anzudeuten, etwa durch a.-t. oder p.-t.). — **S. 64, Kol. 1** wäre anzugeben, daß die Aussprache von a. اقربا als *akraba* „die Verwandten" statt eigentlich *akriba* türkisch ist. — **S. 65, Kol. 2** l. zunächst انبار, dann in Klammer آنبار (p.) „Speicher". — **S. 67, Kol. 1** fehlt bei اوغورلر اولسون die Bedeutung. — **S. 68, Kol. 2** l. اهميت *ehemmijjet* (a.) „Wichtigkeit" mit zwei *m*, nicht mit einem *m*, denn das Wort ist doch Nisbe des Komparativs der Wurzel *hmm*, als von *ehémm* abgeleitet. — **S. 69, Kol. 2** l. ايلريلمك *ilerilemek* „vorwärtsgehen" statt *ilerlemek*. — **S. 70, Kol. 2** fehlt bei بختيار *baχtijār* „glücklich" die Bezeichnung p. — **S. 71, Kol. 1** wäre bei p. *berāber* darauf hinzuweisen, daß das Wort nur im Türkischen diese Bedeutung hat — ebendort wäre die ursprüngliche Bedeutung von *berχordār* (p.) „glücklich", resp. der Sinn der einzelnen Bestandteile zu erklären, desgleichen auch bei anderen dergleichen Kompositis, wie bei p. *pāzede*, a.-p. *aškpervér* u. dgl., ebenso wie Bedeutungsänderungen, z. B. bei *tuhaf* (a.) „sonderbar, komisch" u. dgl. — **S. 74, Kol. 2** kann تماشا *temāšā* („beschauen, Schauspiel") nicht als einfach p. bezeichnet werden, da es ursprünglich doch arabisch ist und zwar Inf. der 6. Form von *mšy*, eigentlich „sich ergehen, um etwas anzuschauen" und für *temâšī* steht, indem in a. تَمَاشِي *temāšīn* das am Ende stehende ى fälschlich wie ein solches ausgesprochen wurde, das im Arabischen nur in der Schrift stehend, mit *a* vokalisiert wird. — **S. 75, Kol. 1**, چارشو *čaršy* „Markt, Basar" ist türkische Schreibung und Aussprache für p. چارسو *čārsû*, aber so, wie angegeben, nicht p. (es wäre also das p. eventuell zu streichen, so wie dieses auch bei چاماشير *čamašyr* „Wäsche" richtig fehlt, obwohl das Wort aus p. جامه‌شور eigentlich „Kleidung waschend" entstanden ist). — **S. 76, Kol. 1** gilt das eben von *čaršy* und *čamašyr* Gesagte auch von *čifte* und in **Kol. 2** von *čift* (im Persischen doch جفت *ǧuft*) — übrigens fehlt bei *čift* die Bedeutung, die an der betreffenden Textstelle paßt, S. 31, Mitte, wo es doch heißt اوكوزمى چيفته قوشدم und wo die Bedeutung „Paar" jedenfalls nicht paßt (= „Ich habe meinen Ochsen an den Pflug gespannt"). — **S. 77, Kol. 2** ist die richtige türkische Aussprache von a. حكيم doch *ḥekīm (hekim)* „Arzt" und nicht *hakīm*. — **S. 78, Kol. 1** beachte man das Teschdîd auf حمّال und حمّام, doch wäre, da das Verdopplungszeichen leicht übersehen werden kann, auch noch bei der Aussprache *hamal, hamam* darauf hinzuweisen, daß hier türkische Aussprache vorliegt. — **Kol. 2**, *χusūs* (a.) heißt „Betreff" nicht „Angelegenheit", bei *χalājyk* (a.) „Sklavin" wäre zu vermerken, daß dies ein arabischer Plural ist, der im Türkischen in Singularbedeutung gebraucht wird, bei خمور *χamur* „Teig" ist a. nicht am Platze, da das Wort im Arabischen doch *ḫamîr* خَمِير lautet. — **S. 79, Kol. 1**, bei *χajly* fehlt ein p. — **S. 80, Kol. 1** setze zu *defter* ein p., l. *dükkjân* „Laden" oder setze auf das ك ein ~. — **Kol. 2**, bei دوت *dut* „Maulbeere" wäre auf a. توت zu verweisen. — **S. 82, Kol. 1** l. eigentlich *reng, rengriz*, bei *zavally* wäre ein a.-p. zu setzen,

— **S. 84, Kol. I** l. eigentlich *seng* (p.) „Stein", nicht *senk*. — **Kol. 2,** سيل (a.) *sejl* ist nicht „Überschwemmung", sondern „torrent". — **S. 90, Kol. I:** غائب (a.) „verloren", eigentlich doch *ghāīb, ghajb* „gesprochen", dialektisch *qajb*. — **Kol. 2,** die Form فرشتهى *ferištehī* (p.) „engelhaft" ist nicht richtig, denn der „Engel" heißt *ferišté*, also müßte es فرشتهٔ *ferište-î* heißen (ohne *h*). — **S. 93, Kol. I** ist *kalemdan* doch eher „Schreibrohrbehälter" als „Schreibrohrhalter". — **S. 94, Kol. I** ist قيرده = „im Freien" nur, wenn dieses „außerhalb der Stadt, auf dem Lande" ist, aber nicht = „außerhalb eines geschlossenen Raumes". — **S. 95 Kol. 2** l. *güğ* mit *ğ*, nicht *güč*, ebenso im folgenden *güğlü*, nicht *güčlü*. — **S. 96, Kol. 2** l. neben *gjūjā* in Klammer *gōja*, nicht *göja* — unter *gitmek* l. *gittikğe* mit *ğ*, nicht *č*. — **S. 99, Kol. I** sollte bei *müšerref* (a.) „geehrt" doch erklärt werden, wie dieser Ausdruck in persischer Izafet mit a. *χarāb* „verwüstet, zugrunde gerichtet" bedeuten kann (im Türkischen nämlich fälschlich so gebraucht statt der 4. Form *müšrif* = „nahe an etwas"). — **S. 101, Kol. I** hat a. نثار *nisār* (in Zusammensetzungen!) die Bedeutung „streuend" vom Persischen her.

Univ.-Prof. Dr. Maximilian Bittner.

Németh, Dr. J. *Türkisch-deutsches Gesprächsbuch.* Sammlung Göschen, Nr. 777. Berlin und Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, G. m. b. H., 1917. 106 SS. Preis gebunden Mk. 1.—.

Zur Vervollständigung der Kollektion für das Türkische hat Herr Professor Dr. J. Németh nun auch ein Konversationsbüchlein hergestellt. Wiewohl dieses ganz nach dem Muster anderssprachiger Kompendien dieser Art, wie sie die Sammlung Göschen beispielsweise für moderne Sprachen kennt, gearbeitet ist und wiewohl dabei das Türkische in durchaus nachahmenswerter Weise vor allem in Originalschrift und erst in zweiter Linie zur Bezeichnung der Aussprache auch in Transkription gebracht wird, kann diesem vierten türkischen Bändchen aus der Göschen'schen „Bibliothek zur Sprachwissenschaft" das zu erwarten gewesene uneingeschränkte Lob leider ebensowenig erteilt werden wie den vorangehenden drei Nummern. Um dieses sonst überaus handliche kleine Büchlein mit Aussicht auf wirklichen Erfolg empfehlen zu können, müßte der Referent auf eine nochmalige genaue Durchsicht dringen, insbesondere bezüglich einiger störender Inkonsequenzen in der Orthographie und Umschrift, und könnte gleichzeitig auch auf die Erklärung etlicher schwieriger Ausdrucksweisen, die auch in vorgeschrittenen Lesern Zweifel erregen dürften, nicht verzichten. Auch sollte die Übersetzung dem Türkischen immer etwas genauer angepaßt werden, weil dies das Verständnis türkischer Konstruktionen in verwickelten Fällen wohl sehr erleichtern würde. Zu emendieren wäre im Türkischen: z. B. S. 6, Mitte, nicht اولدقچه „ziemlich", sondern اولدقجه (ebenso auch sonst in diesem Ausdrucke nicht چ, sondern ج). — S. 7, Z. 2 nicht كوچ „schwer", sondern كوج (auch sonst so). — S. 8, Z. 4 nicht تورک „Türke" mit و, sondern ترک ohne و, wie S. 8 in Nr. 18. — S. 33 in Nr. 16 nicht كيتدكچه (ohne Erklärung! eventuell „allmählich") mit چ, sondern mit ج. — S. 40 in Nr. 16 und S. 41 in Nr. 17 nicht قوماش „Stoff", sondern قماش (ohne و, arabisch!). — S. 48 in Nr. 11 entspricht die Schreibung غلبه‌لک nicht der Aussprache *kalabalyk* (man erwartet entweder غلبه‌لق oder *ġalebelik*). — S. 49 in Nr. 12, „Koffer" ist صندوق (arabisch!), nicht صنديق. — S. 51 in Nr. 29 nicht دوله‌جقدر mit د, sondern طوله‌جقدر mit ط. — S. 52 in Nr. 30, die Wurzel **dur* „stehen, halt machen" schreibt sich طور, nicht دور, wie Németh sonst auch immer طور hat, z. B. auf derselben Seite in Nr. 34. — S. 57 in Nr. 15 nicht طراش („rasiert") mit ط, sondern doch تراش mit ت, weil persisch, also so zu schreiben wie oben S. 42 in Nr. 31. — In der Übersetzung (wo vieles, wie schon empfohlen, im Interesse der Brauchbarkeit des Büchleins, wörtlicher gehalten sein sollte), z. B. S. 21 in Nr. 28 محصولات nicht „Getreide", sondern „Ernte, Feldprodukte (überhaupt)". — S. 35 in Nr. 34 سن اوکسوریورسک nicht „du hast den Husten", sondern „du hustest" (und zwar eben jetzt. NB.: Das aktuelle Präsens sollte überhaupt vom Aoriste immer strenge unterschieden werden, vgl. S. 12, Nr. 31 und 32, wo das erstere Tempus wohl nicht ganz am Platze ist). — S. 36 in Nr. 42, قارنی آغریور heißt eventuell „sein Bauch schmerzt", also „er hat Bauchschmerzen", nicht „er hat Magenschmerzen" („Magen" = معده, nicht = قارن).

— S. 46 in Nr. 20, مسكرات sind „berauschende (alkoholische) Getränke", nicht „Getränke" überhaupt! — S. 51, قوريدورده طوران يولجيلرده واردر bedeutet „es sind auch im Gange stehende Reisende da", nicht „es können noch einige im Gange stehen"; wie hier, sollte übrigens auch sonst nicht gar so oft im türkischen Kontexte fremden, besonders französischen Elementen der Vorzug gegeben werden, so daß wir z. B. S. 33 in Nr. 17 دوقتور *doktor* „Arzt" (statt حكيم), S. 39 in Nr. 10 قاصه *kasa* „Kasse", S. 42 in Nr. 31 پروكار *perükar* „Friseur" (perruquier), S. 45 in Nr. 14 بفتك *biftek* „Beefsteak", S. 49 in Nr. 14 شمندفر پروغرامی „Kursbuch" (chemin de fer und programme), S. 50 in Nr. 18 قوندوكتور „Kondukteur", S. 57 in Nr. 11 فراق „Frack" und in Nr. 12 پارده‌سو „Überzieher" (pardessus), S. 58 in Nr. 17 شيق „elegant" (chique), S. 62 in Nr. 18 فيزيك „Physik", S. 63 in Nr. 21 فيلولوژی „Philologie" und in Nr. 22 سمه‌سته‌ر „Semester" u. dgl. lesen müssen, da es ja doch für den einen oder anderen dieser Begriffe auch gute arabisch-persisch-türkische Ausdrücke gibt. — In einem auch für Anfänger bestimmten Gesprächsbüchlein sollten Ungenauigkeiten in der Verdeutschung, selbst solche leichteren Grades möglichst vermieden werden, vgl. z. B. die türkischen Entsprechungen für „mehrere Tage", „längere Zeit", „ich nehme", „gegen sieben", „geben Sie", „er ist unrasiert und ungekämmt" auf S. 53 in Nr. 39 und Nr. 40, S. 54 in Nr. 44, S. 55 in Nr. 50 und Nr. 3, S. 57 in Nr. 5. — Übrigens dürfte auch in rein sprachlicher Beziehung nicht gerade jede Wendung als ganz einwandfrei hingenommen werden, wie z. B. der Gebrauch des Akkusativs (resp. Dativs) des gekürzten Infinitivs in Abhängigkeit von سومك, اوكرنمك, بيلمك und اونوتمق, vgl. S. 61 in Nr. 15, S. 63 in Nr. 28, S. 64 in Nr. 30, S. 57 in Nr. 16 (und S. 28 in Nr. 27, einmal Akkusativ, einmal Dativ), zum mindesten auffällig ist. Das beigefügte Glossar (deutsch-türkisch und türkisch-deutsch) ist zwar recht praktisch zusammengestellt und enthält bloß ausnahmsweise unrichtige Angaben (z. B. sub „Temperatur", wofür *hava* هوا „Luft" angegeben wird), berücksichtigt aber leider gerade die Gespräche nicht, so daß der Leser in vielen Fällen sich anderswo Rat erholen muß.

Hoffentlich gelingt eine zweite Auflage besser.

Univ.-Prof. Dr. Maximilian Bittner.

Németh, Dr. J. *Türkisches Übungsbuch für Anfänger.* Sammlung Göschen, Nr. 778. Berlin und Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, G. m. b. H., 1917. 110 SS. Preis geb. Mk. 1—.

Als drittes türkisches Hilfsbüchlein ist soeben in der Sammlung Göschen auch das vorliegende Bändchen Nr. 778 erschienen, das sich „Türkisches Übungsbuch" nennt und wiederum Herrn Professor Dr. J. Németh zum Herausgeber hat. Dasselbe ist jedoch nicht ein Übungsbuch in dem Sinne, wie ich es erwartet habe, nämlich eine streng methodisch geordnete Zusammenstellung von praktischen Übungsstücken zum Übersetzen aus dem Deutschen ins Türkische, sondern eigentlich doch nur eine Art von Chrestomathie mit Anmerkungen, die jedes Wort des türkischen Textes zu erklären suchen und mit zahlreichen Verweisen auf die oben besprochene „Türkische Grammatik" versehen sind, als deren Ergänzung das Büchlein gedacht ist. Nur auf den ersten Seiten, S. 5—12, finden wir solche ad hoc hergestellte türkische Sätze (in Transkription und dann auch in Originalschrift), die als Beispiele für die wichtigsten Regeln der türkischen Formenlehre zunächst durchgenommen werden sollen, ehe der Lernende die Lektüre der unter II und III abgedruckten Lesestücke in Angriff nimmt. Von diesen selben sind die unter II, S. 13—81 stehenden zum Zwecke des Selbststudiums recht praktisch eingerichtet, indem alles auch in Transkription gebracht und jedes Wort gründlich erklärt wird, bis der Leser endlich soweit ist, auch das unter III nur in türkischer Schrift ohne Transkription und ohne Kommentar gebrachte „Volksmärchen" bloß an der Hand des beigegebenen, sehr sorgfältig gearbeiteten Spezialwörterbüchleins zu diesem lesen zu können. Was nun die Wahl der Texte betrifft, hat der Herr Verfasser wohl nicht rein praktische Zwecke im Auge gehabt; denn gerade jene Stilart, welche die Umgangssprache gebildeter Osmanen sich als Vorbild nimmt, ist wenig berücksichtigt, indem nur Nr. 4, 5 und 6, nämlich einiges aus dem bekannten Lesebuche Muallim Nadschi's, dann ein Zeitungsartikel über das Leichenbegängnis von der Goltz Pascha's, und die Schilderung einer Schlacht von Halid Zia in dieser Hinsicht in Betracht kommen können, also bloß S. 40—70,

während alles andere, weil entweder in allzu vulgärer, teilweise auch veralteter oder in allzu hoher Sprache geschrieben, dem von mir zuerst vorausgesetzten Zwecke nicht so sehr entspricht. Rein sprachlich vom wissenschaftlichen Standpunkte allein sind natürlich auch die anderen Lesestücke alle wertvoll, nämlich II, 1 „Sprichwörter", II, 2 „Schwänke des HODSCHA NASREDDIN", II, 3 „Ein Volksmärchen[1]", ebenso wie das längere „Volksmärchen[2]" unter III als Muster des sogenannten Kaba-Türkdsche, der Sprache des gewöhnlichen Volkes und dann zwei Poesien unter II, 7 („Das Ramazan-Almosen" von TEWFIK FIKRET) und II, 8 („Der Frühling" von EKREM) als Proben für den höheren und höchsten Stil. Die Texte sind insgesamt mit jener Sorgfalt behandelt worden, die wir auch in den beiden anderen Bändchen aus der Sammlung GÖSCHEN lobend hervorgehoben haben. Es gibt dazu nur weniges zu bemerken, z. B.: Auch wo *d* wie *t* klingt, möchte ich in der Transkription doch lieber, um den Leser nicht zu verwirren, nicht *t*, sondern *d* schreiben, also z. B. S. 15 lieber *jaš-dá* „im Alter", *baš-dá* „im Kopfe", als *jaštá*, *baštá*; S. 16 u. möchte ich p. دُشْمَن „Feind" entweder *düšmén* oder *dušmán*, aber nicht *dušmén* (ohne Vokalharmonie) schreiben; S. 17 ist a. سيرت nicht so sehr „Charakter", als vielmehr „Lebenswandel" (die Bemerkung dazu „selten auch سيرة geschrieben" kann leicht zu Irrtümern führen, da ja a. ة nur dann auch innerhalb des Türkischen gebraucht werden darf resp. muß, wenn das betreffende mit ة versehene arabische Femininum in arabischer Konstruktion steht, also nur in gewissen arabischen Redensarten u. dgl.); S. 18 o. entspricht das türkische Sprichwort natürlich unserem „der Apfel fällt nicht weit vom Stamm"; S. 19 u. würde ich die Betonung *gidijór* dem angewendeten *gidijor* vorziehen; S. 20 o. im Texte scheint mir, da es sich um das Verlieren eines Esels handelt, غائب (wie Z. 3) besser am Platze als ضايع, das ja doch eigentlich nur in mehr übertragener Bedeutung gebraucht wird (Aussprache eher *zají* als *zaj*); S. 22, Z. 3 möchte ich auch in dem Suffix وب an der vierfachen Vokalisation festhalten, also *gelíb (gelip)* schreiben und nicht *gelûb* resp. *gelûp*; S. 23, Z. 4 l. *ynanmáz* statt *inanmáz* (Vokalharmonie); S. 26, Z. 1 ist *görüğülüjé čykmak* soviel wie „auf Brautschau ausgehen"; S. 27, Z. 6 wäre wohl صوچ „Vergehen" mit چ zu schreiben, nicht صوج mit ج (auch im folgenden), wie ja in der Umschrift richtig jedesmal *suč* steht (nicht *suğ*); S. 29 ist die vulgär-türkische Aussprache von p. نردبان „Stiege" zunächst *merdiwen*, nicht *merdümen* („Leiter"); S. 30, Z. 6, *siz bilirsiniz* ist also soviel als „Wie ihr wollt"; S. 45, *kanâ'át sâhibî* eher „genügsam" als „zufrieden"; S. 47, Kommentar Z. 7, wäre bei طبقی *typký* „genau so, genau dasselbe" die arabische Herkunft von طبق anzuführen; S. 48, a. ظرف „Umschlag", nämlich „Briefumschlag, Kuvert"; S. 59 (resp. S. 58, Z. 6) dürfte قورون *kuron* wohl doch kaum „Krone", sondern „Kranz" sein, also französisch „couronne" im Sinne von „Kranz", nicht in dem von „Krone"; S. 63 zu a. شماتث wäre noch die Bedeutung „Schadenfreude" zu notieren; S. 64 sollte a. لايعد *lâ-ju'ádd* „unzählig" erklärt werden (= „es wird nicht gezählt"); S. 65 ist a. *telef* nicht „Zugrunderichtung" (was die 4. Form اتلاف *itlâf* bedeutet), sondern „das Zugrundegehen" und p. *âheng* = „Konzert", nicht bloß „Harmonie"; S. 67 ist *püskürmek* nicht „ausspeien", sondern eigentlich „souffler de l'eau avec la bouche"; S. 68 l. *berg* (p.) „Baumblatt" mit *g*, wie S. 79, Z. 3 v. u. *berg*, nicht *berk* mit *k*; S. 73, *mübârék* ist „gesegnet", nicht „heilig"; S. 78, p. *dilšikjâr* ist „herzerjagend", nicht „herzraubend" (p. *dilrûbâ*); S. 80, p. *güvâr* ist nicht „Geschmack", sondern Präsensstamm von p. گوارىدن „verdauen, verdaut werden".

An dieser Stelle möchte ich nur noch den einen Wunsch aussprechen, daß gewisse Regeln der Orthographie, welche bei den Türken jetzt allgemein genau beobachtet zu werden pflegen, auch von abendländischen Herausgebern moderner türkischer Texte nicht übersehen werden mögen. So wäre im Vorliegenden, S. 18, Mitte, jedenfalls آدم „Mensch" (das schon im Arabischen ein Medda haben muß) zu schreiben statt ادم ohne Medda, ferner S. 33, Z. 5 اوزرينه statt اوزرنه (ebenso S. 37, Z. 7), also mit ي, und zwar deshalb, weil ر mit dem ز nicht verbunden werden kann, S. 39, l. Z., كندينى statt كندنى (cf. S. 42, vorl. Z., richtig كنديه und

[1] Wie ich sehe, identisch mit KÚNOS J., Oszmán-török népköltési gyűjtemény, I, S. 310 u. 311 (72. mese).

[2] Wie ich sehe, stammt auch dieses Stück aus der eben erwähnten Sammlung von KÚNOS. Das Stück steht dort (als 39. mese), S. 172—179, gleich allen anderen Erzählungen bloß in Umschrift mit Lateinbuchstaben und ist also von NÉMETH in arabische Schrift rücktranskribiert worden.

S. 30, l. Z. كندیسنی), S. 44 o. كچیرمه statt كچرمه (aber Z. 8 richtig كچیرمه), insbesondere in dem „Volksmärchen“ = III[1], S. 82, Z. 5 وزیرنه statt وزرنه (ebenso S. 85, Z. 8, S. 87, Z. 2, S. 89, Z. 6), S. 83, Z. 4 v. u. كندینه statt كندنه, S. 84, Z. 7 اوینه statt اونه (ebenso S. 87, Z. 5 und S. 89, l. Z.), S. 85, Z. 1 اوینی statt اونی (ebenso Z. 3) und Z. 9 ویونلرینی statt یویونلرنی, S. 87, Z. 6 v. u. اوزرینه statt اوزرنه und Z. 3 v. u. بوراده statt بورەده, S. 88, Z. 6 آتلرینه statt آتلرنه und وزیرینی statt وزیرنی, ebendort Z. 7 چفتچیيه (wie S. 91, Z. 3) statt چفتچییه, ebendort Z. 9 یرینه statt یرنه (ebenso S. 92, Z. 8), ebendort Z. 9 شهرلرینه statt شهرلرنه und Z. 4 v. u. كوزلرینی statt كوزلرنی, S. 92, Z. 4 كلدیكنی statt كلدكنی, S. 93, Z. 6 اورایه statt اورەیه, S. 94, vorl. Z. یاورولرینی statt یاورولرنی und l. Z. یاورولرنک statt یاورولرنک, S. 95, Z. 10 بریسی statt برسی und Z. 3 v. u. شرطلرینی statt شرطلرنی, S. 96, Z. 7 برینی statt برنی, S. 97, Z. 4 v. u. خلایقلرینی statt خلایقلرنی und Z. 3 v. u. برینک statt برنک, S. 98, Z. 2 برینه statt برنه, S. 99, Z. 7 كندیسنی statt كندسنی, S. 100, Z. 9 سوزلشدیكلرینی statt سوزلشدكلرنی.

Univ.-Prof. Dr. MAXIMILIAN BITTNER.

Erzabt Norbert Weber O. S. B. *Im Lande der Morgenstille.* Reiseerinnerungen an Korea. XII+458 SS. Groß-Oktav mit 24 Farbentafeln nach Lumière-Aufnahmen des Verfassers, 25 Vollbildern und 279 Abbildungen im Text, sowie 1 Karte. Geheftet Mk. 18.—, in Leinen gebunden Mk. 20.—. Verlag von KARL SEIDEL, München 1915.

Der Verfasser gibt im Vorwort (S. VII ff.) genaue Auskunft über die Entstehung und den Zweck seines Buches. „Drängende Sorge um unsere junge Missionsarbeit in Korea hatte mich mit Beginn des Jahres 1911 auf die hohe See hinausgetrieben.“ Eine neue Welt öffnete sich den Blicken. Draußen im Osten gar beginnt der Kampf der mehrtausendjährigen asiatischen Kulturen mit der des jungen Europa und des noch jüngeren Amerika. Und gerade Korea scheint die Tragödie eines sterbenden Volkes bieten zu sollen. Tausendjährige Kulturwerte, heilige Traditionen, unverletzte Institutionen werden in der rasenden Eile zusammengestampft; uralte Erinnerungen unter den Rädern zermalmt. „Ist's nicht der Mühe wert, das Alte, das oft über Nacht vergeht, in einigen Konturen, in flüchtigen Farbenstrichen festzuhalten?“ „Manches konnte der nimmermüde Stift, vieles die photographische Platte festhalten.“ Der Verfasser gab dem Drängen nach, die gewonnenen Eindrücke und Erinnerungen der Öffentlichkeit zu übergeben, um manche interessante und wertvolle Trümmer einer schnell versinkenden uralten Kultur zu retten. Die Tagebuchform wurde beibehalten, weil es nicht in des Verfassers Absicht lag, „ein rein wissenschaftliches Werk zu schreiben“, und „weil er damit auf leichte Weise dem Vorwurf zu entgehen hoffte, daß er gerade das Gebiet der Ethnologie nicht mit der wünschenswerten Erschöpfung behandelt habe.“

Wenn der Verfasser schließlich sich der Hoffnung hingibt, „daß sich jene Liebe aus dem Buche herausliest, die er für Korea und seine Bewohner mit nach Hause gebracht habe“, so wird ihm jeder Leser seines Werkes dieses ohne weiteres bezeugen können. Gerade diese große Liebe und Hingebung ist es, die den Verfasser in der verhältnismäßig kurzen Zeit seines Aufenthaltes in Korea, soviel sehen und hören ließ; sie hat ihn zum eifrigsten Photographen, Zeichner und Schreiber gemacht.

Wir begrüßen mit Freuden, daß endlich auch aus deutscher Feder ein größeres Werk über Korea erschienen ist. Was bis jetzt darüber in Deutschland veröffentlicht wurde, ist nicht sehr wertvoll; die Verfasser waren auch meistens nur kurze Zeit in Korea. Freilich war auch der Verfasser unseres Werkes bloß etwa ein halbes Jahr im Lande, aber seine Liebe zur Sache, die Unterstützung seiner schon lange Jahre in Korea wirkenden Confratres und das Vertrauen der Christen haben ihn in den Stand gesetzt, so vieles und verschiedenes bieten zu können, daß man erstaunt ist, wie er in verhältnismäßig kurzer Zeit so vieles sammeln konnte.

[1] Vgl. die zweite Note in der vorliegenden Anzeige zu diesem längeren „Volksmärchen“ unter III.

Die Fahrt des Verfassers geht über Japan, Kobe und Osaka; von da nach der Hauptstadt Koreas. Vor hier aus beginnen die vielen Fahrten und Ausflüge nach Nord und Süd und Ost. Was der Verfasser sieht und hört und liest, wird aufgezeichnet: Beobachtungen über Land und Leute, Wirtschaft und Ackerbau, Handwerk und Gewerbe, Religion und Glaube, Sitte und Brauch, Charakter und Gewohnheiten. Die Mission in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ihre Beziehungen zu Kultur, Bildung und Politik. Daran reihen sich Erinnerungen und Gedanken des Verfassers, Stimmungsbilder und Plaudereien in buntem Durcheinander eines Tagesbuches und alles in zumeist recht schöner, fließender Sprache geschrieben. Der Verfasser war besonders ein eifriger und guter Photograph und Zeichner, und der Verlag hat keine Mühe und Ausgaben gescheut, so daß gerade die Illustrationen einen besonderen Wert des Werkes ausmachen; schön und wertvoll sind vor allem die zahlreichen farbigen Bilder, durch welche wir ein treffendes Bild koreanischen Farbensinnes erhalten.

Ja, die Illustrationen sind zumeist hervorragend, so daß sie anderssprachige Werke über Land und Leute Koreas weit übertreffen, und wir haben bloß den einen Wunsch, es möchte das Werk auch textlich auf derselben Höhe stehen. Leider können wir diesen Eindruck nicht gewinnen: Mangel an Methode und System, vor allem die vielen Unrichtigkeiten beeinträchtigen gar sehr den Wert des Buches.

Man kann sehr wohl die Tagebuchform wählen und doch mehr systematische Anordnung und sachliche Übersicht schaffen. Der Verfasser hätte sich selbst überzeugt, wie vieles überflüssig geworden wäre, wenn er das Gleichartige zusammengefaßt hätte; Wiederholungen wären unterblieben; manche Beobachtungen und schiefen Urteile hätten sich selbst korrigiert. Vieles aber, was man im Tagebuch gerne notiert und auch später gerne wieder liest, wäre bei der Publikation unterblieben. Vieles, was für den Schreiber mit Recht „eine liebe Reiseerinnerung“ ist, hat noch lange kein Interesse für andere. Die „Unmittelbarkeit des Ausdruckes“, besonders auch die unnützen Fremdwörter und Dialektausdrücke, hätte man dem Verfasser öfters sehr gerne geschenkt für einen genaueren und richtigeren Ausdruck. Bild und Text, die zusammengehören, hätten zusammengestellt werden können, und nicht z. B. die Photographie des Bienenkorbes S. 328, der Text schon S. 295, und so bei den meisten Photographien. Manche Photographien hätten ohne jeden Verlust wegbleiben können.

Noch mehr aber wünschten wir größere Genauigkeit und Richtigkeit des Textes. Gewiß, bei der großen Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit und den Schwierigkeiten der beschriebenen Gegenstände, vor allem in einem Lande wie Korea, das als Brücke gedient hat, ist die Forderung schon für einen Fachmann sehr schwer, noch vielmehr für einen Laien in so kurzer Zeit. Aber dann mußte man über manches kurz hinweggehen oder, wenn man darauf eingehen wollte, sich Aufklärung verschaffen, die zudem nicht so schwer zu haben war. Wir greifen nur kurz einiges heraus.

S. 21 beschreibt der Verfasser einen buddhistischen Tempel. „Eine eigenartige Darstellung ist darunter: eine Person mit drei Köpfen.“ Es handelt sich wohl um eine beliebte buddhistische Trias, woran gar nichts Eigenartiges ist. Oder sollte es bloß eine dreigesichtige Gottheit sein, wie sie so vielfach in Asien sich finden? Leider ist die Beschreibung so ungenau, daß man nichts Näheres darüber bestimmen kann; eine Photographie oder Skizze wäre viel besser gewesen als alle Beschreibungen. Am Ende heißt es: „Jeder der drei Köpfe hat ein drittes Auge, das Kastenabzeichen Buddhas“, und S. 59: „Auf der Stirne leuchtet wie ein feuriges Auge das gläserne Kastenzeichen.“ Seit wann gibt es denn eine „Buddhakaste“? Dann haben dieses „Kastenzeichen“ nicht alle Buddhadarstellungen, dann nicht bloß Buddhas, sondern auch Bodhisatvas, Götter und Göttinnen. Es war eben ursprünglich nur eines der 32 *lakṣanas* eines *mahapuruṣa*, dann natürlich auch eines *cakravartin* und Buddha: die *ūrṇā* — „zwischen den Augenbrauen ein Bällchen Flockenhaar.“ Zuerst war es in den Buddhadarstellungen eine runde Erhöhung, dann wurde es durch eine eingesetzte Perle usw. gebildet. Schließlich ist es wohl zu jenem göttlichen Auge geworden, mit dem Buddha nach buddhistischen Legenden dreimal am Tage und dreimal in der Nacht die Welt überblickt *(dīvyāvadāna)*.

S. 71 wird der „weiße Buddha“ erwähnt, korean. Mirok, sanskrit. Maitreya. Zunächst ist die Gleichsetzung befremdend. In der Korean Review z. B. wird eine andere Erklärung des Ausdruckes „weißer Buddha“ gegeben, die bloß örtlich begründet wäre. Hier hätte der Ver-

fasser notwendig genauer angeben müssen, wie er zu dieser Anschauung kommt. Die weitere Bestimmung des Maitreya, die — nebenbei gesagt — sehr ungenau ist, hätte sich der Verfasser schenken können, vor allem aber die Ausführung über den Erlösergedanken im Buddhismus und seine Beziehung zum Christentum. Er wird sich wohl auf P. DAHLMANN's Ansicht stützen. Dann wäre es aber auch gut, wenn er die Kritiken von GARBE und anderen zur Sache berücksichtigt hätte, bevor er unsichere Behauptungen weiterkolportiert.

S. 60 wiederholt der Verfasser den oft gehörten, aber selten bewiesenen Vorwurf, daß das Leben der buddhistischen Mönche zu oft die schönen Ideen des Buddhismus geradezu verhöhnt. Mgr. BIGANDET sagt S. 525 seines berühmten Werkes Gaudama über die buddhistischen Mönche Birmas: „La continence extérieure est généralement observée, et bien qu'il y ait des infractions accidentelles, il serait injuste de les accuser d'y contrevenir habituellement. A cet égard, leur conduite est exemplaire." Dazu bemerkt P. DAVROUT in seinem neuen Buche: Wieger's Moral tenets and customs in China, S. 393: „The Buddhist monks and nuns in China have a less good reputation and hold a low position in the public estimation. Do they deserve it? Videant alii." Dieses vorsichtige Urteil eines so guten Kenners des ostasiatischen Buddhismus ist besser als die einfache Wiederholung der Anschuldigungen ohne nähere Begründung. Denn man muß wohl beachten, daß im Osten Klatschsucht, böswillige Verleumdung usw. — und der Buddhismus hat in Ostasien oft grimmige Feinde gehabt — geradeso herrscht wie bei uns, und wenn die Ost-Asiaten, die in Europa studieren, die Äußerungen über das katholische Mönchtum, welche sie gar oft hören, ohne weiteres im Osten verbreiten, so kommen die katholischen Ordensleute vielleicht nicht viel besser weg. KU HU-MING stellt in seinem neuesten Buche „Der Geist des chinesischen Volkes" Jesuiten, Anarchisten und Banditen auf die gleiche Stufe! Es kommt alles auf die Quelle an, aus der man schöpft.

Überhaupt ist es durchaus nötig, daß der Verfasser öfters seine Quellen angibt. Er schätzt z. B. die Einwohner Koreas auf 18 Millionen. Vor nicht gar langer Zeit schwankte die Schätzung zwischen 7 1/2 und 28 Millionen. Da wäre es gewiß nötig zu sagen, woher und von welcher Zeit seine Schätzung stammt.

S. 118 kommt der Verfasser auf die koreanische Sprache. Es ist gut, daß er sich auf die unsicheren Vermutungen über die Verwandtschaft der Sprache nicht einläßt. Er schreibt die „Kulturtat", eine eigene Buchstabenschrift von 28 Buchstaben erfunden zu haben, dem König Setjon zu. Weshalb zählt der Verfasser gerade 28 Buchstaben? Andere Autoren geben 25, andere 44, andere noch andere Zahlen an. Hier spielt eben das paläographische Rätsel der koreanischen Sprache jedesmal den Streich; aber da darf nicht ohne weiteres etwas so sicher behauptet werden. Zudem haben vor dem *O-mun*-Alphabet schon zwei Alphabete bestanden, die zwar nicht so vollkommen waren, aber doch Vorläufer gewesen sind. Daß Setjon dieses Alphabet ersonnen hat, ist die eine Überlieferung; die andere und wahrscheinlichere ist, daß ein buddhistischer Mönch der Urheber ist. Diese zweite stimmt auch sehr gut zu der Tatsache, daß das koreanische Alphabet unverkennbare Beziehungen zum Sanskritalphabet hat.

S. 117f. würden die begeisterten Ausführungen über die Buchdruckerkunst in Korea in das richtige Licht gerückt worden sein, wenn wenigstens kurz erwähnt worden wäre, in wie engen Beziehungen gerade vorher Korea zu der Mingdynastie Chinas gestanden hat. Das gilt auch von der koreanischen Kleidung, die ja eine Nachahmung der chinesischen aus den Zeiten der Mingdynastie ist. Zu den Ausführungen über die koreanischen Hutformen ist die Reform von 1894 nicht beachtet worden.

Japan soll, „was es an alten Kulturerrungenschaften sein Eigen nannte, ehe es nach Europa kam, um dort eine ausgiebige Anleihe zu machen", von Korea bekommen haben (S. 117). Da macht allerdings die „Liebe zu Korea" den Verfasser etwas blind. Gewiß ist vieles von China und der Mandschurei nach Japan über die koreanische Brücke gewandert, z. B. die Kenntnis der chinesischen Schrift, des Buddhismus; den Beziehungen zum koreanischen Staat Pekehe verdankt Japan die meisten der im 5. und 6. Jahrhundert eingeführten Kenntnisse in Gewerben, Künsten und Wissenschaften. Doch es fand auch direkter Verkehr mit China statt, zuerst unter der Sui- und besonders aber unter der glanzvollen Tangdynastie, der bald sehr rege wurde und den Austausch vieler Kulturgüter förderte; Japans Kulturgeschichte ist im wesentlichen eine Geschichte der chinesischen Einflüsse. Dann führte aber auch ein Kulturweg schon in früher

Zeit über die Liukiu-Inseln zum Malaiischen Archipel; vieles weist entschieden auf den dortigen Ursprung, wie z. B. der japanische Pfahlbau und anderes.

S. 109. Young Men Christian Association wird sehr ungenau durch „protestantischer Jünglingsverein" wiedergegeben; hier wie im Index steht fehlerhaft „Jung men" für „Young Men."

S. 22 wird eine „Populargottheit" erwähnt; warum verrät uns der Verfasser nicht ihren Namen, da er doch sonst oft die Namen weniger bedeutender Göttergestalten nennt? Verschiedene Bilder werden als koreanische bezeichnet, denen man auf den ersten Blick den chinesischen Ursprung ansieht, auf einem steht sogar, wenn ich recht lese, der Name des chinesischen Malers.

Ob die japanische „Nivellierungsarbeit" gegen die Sitten und Gebräuche Koreas schon in wenigen Jahren vollendet sein dürfte, wird man wie manche andere Ansichten des Verfassers billig anzweifeln können. Ein Volk von soviel Millionen geht in seiner Eigenart so leicht nicht unter, vorausgesetzt daß es sich nicht selbst aufgibt, was wir vom Volk des Landes der Morgenstille oder Morgenfrische nicht erwarten wollen.

So ist die Freude bei der Lektüre des sonst so schönen Werkes nicht so vollständig. Wir wünschten dringend, daß der hochgeschätzte Verfasser das Störende bei einer Neuauflage beseitigt, vieles ergänzt und vervollständigt. Er hätte gute Gelegenheit, besonders mit Hilfe seiner Confratres in Korea, den Deutschen ein klassisches Werk über Korea zu schenken, das den besten Werken anderer Sprachen würdig an die Seite treten könnte, ja sie weit übertreffen würde; die Illustrationen und die prachtvolle Leistung des Verlages garantieren schon jetzt dafür. So würde auch die schöne Tradition fortgesetzt; denn auch von Korea gilt wie von so vielen fremden Ländern, Völkern und Sprachen: Die besten Kenntnisse verdanken wir den Missionaren.

P. Fr. Biallas, S. V. D.

Dr. Hermann Beckh, Privatdozent an der Universität Berlin. *Buddhismus.* (Buddha und seine Lehre.) I. Einleitung. Der Buddha. II. Die Lehre. Sammlung Göschen (Religionswissenschafliche und theologische Bibliothek). Berlin und Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung, 1916. 147+142 SS.

Die noch immer wertvolle und lesenswerte, aber allzu knappe Darstellung von Buddhas Leben und Lehre, die E. Hardy im Jahre 1903 in der Sammlung Göschen hat erscheinen lassen, wird durch die vorliegenden zwei Bändchen abgelöst, denen ein drittes, der Darstellung der buddhistischen Gemeinde gewidmetes Bändchen noch folgen soll. Während in Hardy's „Buddha" die Probleme des Buddhismus teils nur flüchtig gestreift, teils ganz unberührt gelassen werden, aber auch wesentliche Einzelheiten der buddhistischen Lehre, wie die Kausalitätsformel *(paṭiccasamuppāda)* und der „achtgliedrige Pfad", nur beiläufig erwähnt werden, hat Beckh in sehr geschickter Weise und in ansprechender Form eine ausführliche Darstellung von Buddhas Leben und Lehre mit einer tiefer eindringenden Behandlung der buddhistischen Probleme zu einem abgerundeten Ganzen vereinigt. Das erste Bändchen enthält eine Einleitung, die von der Verbreitung des Buddhismus handelt — ein Hinweis auf die Bedeutung der in Ostturkistan gemachten Funde wäre hier am Platze gewesen —, eine kurze, aber über alles Wesentliche orientierende Literaturübersicht, eine — vielleicht allzu ausführliche — Wiedergabe der Buddhalegende nach dem Lalitavistara und dem Mahāparinibbānasutta und schließlich den Versuch, aus der Überlieferung das Bild des „geschichtlichen Buddha" herauszulösen. Wenn ich auch im ganzen und großen den Ansichten des Verfassers zustimme, so scheint er mir doch in der Konstruktion des „geschichtlichen Buddha", wie in dem vortrefflichen, die Lehre behandelnden zweiten Teile seiner Arbeit bisweilen über das Ziel hinauszuschießen. So ist es doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß — wie der Verfasser I, 112 annimmt — Buddha wohl Geschichten erzählt habe, denen er am Schlusse die Bemerkung hinzufügte, diese oder jene Person der Erzählung sei er selbst in einem früheren Leben gewesen. Der Verfasser erinnert zwar mit Recht immer wieder daran, daß für den Meditierenden das in der Meditation Erschaute, also auch die Erinnerung an frühere Geburten, Tatsache, inneres Erlebnis, Realität gewesen sei. Aber

daraus den Schluß zu ziehen, daß Buddha einzelne von der Legende mitgeteilte Geschichten über seine früheren Geburten erzählt habe, bedeutet doch eine zu weitgehende Konzession an die Überlieferung. Auch die Annahme, daß Buddhas „Vorliebe für das Schweigen" der Yogalehre entstamme, ist wohl zu kühn, wenigstens soweit es sich um das Schweigen handelt, durch das Buddha Zustimmung oder aber Ablehnung der Beantwortung gewisser Fragen zum Ausdruck bringen wollte. Es ist ferner zu weit hergeholt, wenn der Verfasser unter den Beweisen für die Beziehungen buddhistischer Lehren zum Yoga auch das Yogasūtra II, 37 heranzieht, demzufolge den das Gebot des „Nichtstehlens" Befolgenden „alle Schätze" zuteil werden, und daran erinnert, daß ja auch dem Buddha, der Nichtgegebenes zu nehmen verbot, von Königen und Reichen des Landes die großherzigsten Schenkungen für den Dienst seiner Sache zugeflossen sind (Bd. II, 30). Diese und andere Einzelheiten schmälern indessen nicht das Verdienst, das BECKH sich insbesondere durch das zweite, durch Inhalt und Darstellung gleich ausgezeichnete Bändchen erworben hat. In diesem sind namentlich die Ausführungen über die Bedeutung der Meditation innerhalb der buddhistischen Lehre, deren Grundlage und Mittelpunkt sie bildet, sehr wertvoll, ferner die Erläuterung der zwölfgliedrigen Formel der „ursächlichen Entstehung" und der eingehende, auf den Forschungen von GARBE, JACOBI, SENART u. a. (vgl. jetzt auch OLDENBERG, Die Lehre der Upanishaden, 315 ff.) beruhende Nachweis der engen Beziehungen zwischen der buddhistischen Lehre und dem Sāṃkhya-Yoga. Wenn auch der Verfasser nicht alle bisher bekannten Ähnlichkeiten zwischen diesen Lehren zusammengestellt hat, so wird man durch seine Darstellung doch in der Überzeugung bestärkt, daß hier tiefere historische Zusammenhänge vorliegen, und daß die Versuche, den Buddhismus auf ältere Anschauungen zurückzuführen, nicht — wie WALLESER, Die buddhistische Philosophie, I, 3 behauptet — „eher das Ergebnis des Zufalls oder der Willkür als wirklich haltbare wissenschaftliche Hypothesen" sind. Eine genauere Vergleichung der Texte würde wahrscheinlich noch manche Parallele nachzuweisen imstande sein. Auf einige Entsprechungen sei bei dieser Gelegenheit aufmerksam gemacht. Man vergleiche etwa Yogas. IV, 26: *tadā viveka-nimnaṃ kaivalya-prāgbhāraṃ cittam* (auch Vyāsa zu Yogas. I, 12) mit Saṃy. N. IV, 191; 295: *viveka-ninnaṃ cittaṃ hoti vivekapoṇaṃ viveka-pabbhāraṃ* und ibid. V, 290 etc.: *nibbāna-ninno hoti nibbānapoṇo nibbānapabbhāro*[1]. Yogas. IV, 7: *karmāśuklākṛṣṇaṃ yoginas, trividham* [d. i. *śuklam, kṛṣṇam, śuklakṛṣṇam] itareṣām* entspricht Aṅg. N. II, p. 230: *kammaṃ kaṇhaṃ ... sukkaṃ ... kaṇhasukkaṃ ... akaṇham-asukkaṃ*. Wie *śraddhā, vīrya, smṛti, samādhi* und *prajñā* Yogas. I, 22 *mṛdu-madhya-adhimātratvāt* abgestuft werden [die Auffassung der Kommentare ist nicht korrekt], so ist auch Aṅg. N. II, p. 149 f. von dem *muduttaṃ* und dem *adhimattattaṃ* der fünf *indriyas*: *saddhā, viriyaṃ, sati, samādhi* und *paññā* die Rede, und so wie hier der Mönch infolge des *muduttaṃ* oder des *adhimattattaṃ* entweder *dandham* oder *khippam ānantariyaṃ pāpuṇāti āsavānaṃ khayāya*, so ist nach Yogas. I, 21 der *saṃprajñātaḥ samādhiḥ* nur *tīvrasaṃvegānām āsannaḥ*. Bemerkenswert ist auch, daß Yoga und Buddhismus den seltenen Terminus *vaiśāradya* = *vesārajjaṃ* („Gewißheit") gemeinsam haben. Vgl. Yogas. I, 47: *nirvicāravaiśāradye 'dhyātmaprasādaḥ* und Aṅg. N. IV, p. 83: *khemappatto abhayappatto vesārajjappatto*, IV, 186: *tiṇṇavicikiccho vigatakathaṃkatho vesārajjappatto* in Verbindung mit Saṃy. N. II, p. 211 etc.: *vitakkavicārānaṃ vūpasamā ajjhattaṃ saṃpasādanaṃ ... dutiyaṃ jhānaṃ* und die vier *vesārajjāni* des Buddha (z. B. Majjh. N. I, p. 71 f.). Eine deutliche Übereinstimmung der Formulierung zeigen auch Yogas. II, 5: *anityāśuciduḥkhānātmasu nityaśucisukhātmakhyātir avidyā* und der Ausspruch Aṅg. N. II, 52, daß *saññā-, citta-* und *diṭṭhivipallāso* vorliegt, wenn einer in *aniccaṃ, adukkhaṃ, anattā* und *asubhaṃ* fälschlich *niccaṃ, dukkhaṃ, attā* und *subhaṃ* sieht. Wie ferner nach Yogas. II, 1 f. *svādhyāya* („Studium") — gleich *tapas* und *īśvarapraṇidhāna* als *kriyāyoga* bezeichnet — den Zweck hat, den *samādhi* zu fördern und die *kleśas* geringer zu machen, so heißt es Aṅg. N. III, p. 22 f. vom *sajjhāya* — Aṅg. N. V, p. 136: *s.-kiriyā* — des *dhamma: dhammaṃ ... sajjhāyaṃ karoti ... cittaṃ samādhiyati ... āsavā parikkhayaṃ gacchanti*. Man darf wohl auch annehmen, daß zwischen Yogas. I, 31, wo *aṅgamejayatva* („Körperzittern"), *śvāsa* und *praśvāsa* Begleiterscheinungen des *cittavikṣepa* genannt werden, und Saṃy. N. V, p. 316 *ānāpānasatisamādhissa ... bhāvi-*

[1] KERN-JACOBI, Buddhismus, I, 484 verweist nur auf Milindap., p. 38: *samādhininnā samādhiponā samādhipabbhārā*. Vgl. noch Mahāvastu III, p. 62: *nirvāṇanimno nirvāṇapravaṇo nirvāṇaprāgbhāro*.

tattā... neva kāyassa (und *cittassa) iñjitattaṃ... hoti* (vgl. öfter *citte ānejjappatte)* ein engerer Zusammenhang besteht.

Diese Übereinstimmungen, die sich auf Ideen und ihre Formulierung, auf Einteilungsprinzipien und auf die Terminologie erstrecken, sind so auffällig und so weitgehend, daß man nicht von einem Zufall sprechen darf. Sie lassen sich ebenso wie die übrigen, nicht minder auffälligen Analogien, die insbesondere von KERN, JACOBI und SENART festgestellt worden sind, nur durch die Annahme erklären, daß Patañjali und Buddha (oder der Buddhist) aus einer und derselben Quelle, aus Yogalehren, die schon in ein festes System gebracht waren, geschöpft haben. Bisweilen ist aber auch in Fällen, in denen Yoga und Buddhismus auseinandergehen, oder in denen die Übereinstimmung nicht vollkommen ist, der gemeinsame Ursprung unverkennbar. Hierher gehören die Termini *sattva* und *satta.* Ihre Bedeutungen sind bekanntlich verschieden, aber die Verbindungen *sattva-śuddhi* und *satta-visuddhi* weisen offenbar auf eine gemeinsame Quelle hin. Wie nach Yogas. II, 41 an *sattvaśuddhi* sich *saumanasya, ekāgrya, indriyajaya* und die Fähigkeit, den *Ātman* zu erkennen und gemäß IV, 25 f. weiterhin *kaivalya,* also die Erlösung, sich anschließen, so ist Saṃy. N. V, p. 141 etc. in ähnlicher Weise von einem *maggo sattānaṃ visuddhiyā... dukkhadomanassānaṃ atthagamāya ñāyassa adhigamāya nibbānassa sacchikiriyāya* die Rede. Hier bedeutet *satta* soviel wie *attā,* vgl. Saṃy. N. V, p. 24 (Dhammap. 88): *pariyodapeyya attānaṃ cittaklesehi.* Neben dem *satta* ist es aber insbesondere das *citta,* dessen Reinigung von den *kilesas* oder *upakkilesas* angestrebt wird (vgl. z. B. Dīgha N. II, p. 76: *citte parisuddhe pariyodāte... vigatūpakkilese*; Aṅg. N. I, p. 192: *asaṅkiliṭṭhacitto... visuddhacitto).* Das *sattva* des Yogas. erscheint, dem *puruṣa* gegenübergestellt, als Vertreter der Prakṛti und ist eine nähere Bestimmung des *citta* oder der *buddhi.* Es wird von Vyāsa öfter durch *buddhisattva* wiedergegeben. Wenn *sattva* und *puruṣa* in bezug auf Reinheit *(śuddhi)* gleich sind, so tritt die Erlösung ein (III, 54). Und zwar besteht die Reinigung offenbar in der Befreiung von den *kleśas* (Vyāsa zu III, 54: *nirdhūtarajastamomalaṃ... dagdhakleśabījaṃ bhavati).* Der Umstand, daß die Listen der *kleśas* und *upakkilesas* nicht übereinstimmen, spricht natürlich nicht dagegen, daß die *kleśas* und *upakkilesas* (oder *kilesas*) von Haus aus einander entsprechen. Die *upakkilesas thīnamiddhaṃ* und *vicikicchā* erscheinen Yogas. I, 30 (wie zum Teile schon bemerkt worden ist) als *styāna, ālasya* und *saṃśaya* unter den *cittavikṣepas* (vgl. *cittavikkhepa),* die als Hindernisse (*antarāya*) bezeichnet werden, wie ja auch die fünf *upakkilesas* (Saṃy. N. V, p. 60, 110 etc.) Hemmungen *(āvaraṇa, nīvaraṇa)* genannt werden. Überdies finden wir in einer größeren Liste von *upakkilesas* (Majjh. N. I, p. 36 f., vgl. auch CHILDERS' Dict. sub *kileso*) den *kleśas asmitā, rāga, dveṣa* entsprechende Ausdrücke. Wenn nun Aṅg. N. III, p. 16 ausgesagt wird, daß das von den fünf *cittassa* (sonst auch *cetaso*) *upakkilesā* befreite *citta* leuchtend (*pabhassaraṃ*) wird, so wird man daran erinnert, daß das *sattva* des Sāṃkhya-Yoga, das von den *kleśas* gereinigt werden soll, die Eigenschaft der Helligkeit besitzt (*prakāśārtham, prakāśakam*: Sāṃkhyakārikā 12—13; *prakhyāśīlam, prakhyārūpam*: Vyāsa zu Yogas. III, 34 und I, 2; *bhāsvaram* zu I, 36). Trotz der Differenz, die zwischen dem übersinnlich-materiell vorgestellten *citta* der Yogins und dem *citta* der buddhistischen Texte besteht, sind, wie man sieht, doch auch Berührungspunkte nicht unwesentlicher Art zwischen dem *citta* der Buddhisten und dem *citta* und *sattva* des Yoga vorhanden, und man darf darum wohl annehmen, daß auch die *sattavisuddhi* auf die *sattvaśuddhi* des Yoga zurückgeht. Die Ausschaltung der Lehre von der Prakṛti, den Guṇas und dem Puruṣa mußte zur Folge haben, daß Termini, die in dieser Lehre eine Rolle spielten, eine Bedeutungsverschiebung erfuhren, wenn sie von den Buddhisten übernommen wurden. Es wäre aber auch sonst verfehlt, engere Beziehungen zwischen buddhistischen und Yoga-Lehren nur dort anzunehmen, wo völlige Gleichheit, Übereinstimmung in allem und jedem vorliegt. Dies gilt meines Erachtens auch für den folgenden Fall. Nach Yogas. I, 41 ist die *samāpatti* genannte Meditationsstufe erreicht, wenn das *citta* nach Unterdrückung seiner intellektuellen Funktionen gleichwie ein (ganz klarer) kostbarer Edelstein *(abhijātasya... maṇeḥ)* in dem Erkenner, dem Erkenntnisvorgang und dem Erkenntnisobjekt ruht (d. i. mit ihnen eins geworden ist) und von ihnen gefärbt wird. Im Dīgha N. I, p. 76 f. wird gelehrt, daß der Bhikkhu, dessen *citta* vollständig gereinigt, von den *upakkilesas* befreit ist, seinen vergänglichen Körper und das daran noch gebundene Bewußtsein *(viññāṇa)* gleichwie einen klaren, kostbaren Edelstein *(maṇi... jātimā),* der von einem farbigen Faden durchzogen ist, sieht. Ist auch die An-

wendung des Vergleiches verschieden, so ist es doch sehr bezeichnend, daß hier wie dort in Verbindung mit dem *citta* bei einer höheren Meditationsstufe der Vergleich mit einem durchsichtigen, kostbaren Edelstein und einem farbigen Gegenstand gebraucht wird, und ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß der Buddhist diesen in der Yogalehre heimischen Vergleich in veränderter Form zur Anwendung gebracht hat[1]. Auch den Dīgh. N. I, p. 77 folgenden Vergleich mit dem aus der Blattscheide gezogenen Halm hat ja der Buddhismus, wie BECKH (II, 70) mit Recht betont, anderswoher übernommen.

Schließlich sei noch auf eine Kleinigkeit hingewiesen. Yogas. I, 11 wird *smṛti* („Eingedenksein") definiert als das Nicht-Abhandenkommen *(asaṃpramoṣaḥ)* des Objektes, dessen man inne geworden ist. Obwohl hier von dem Nicht-Abhandenkommen des Objektes die Rede ist, und die buddhistische *sati* („Bewußtheit") als eine Art geistiger Konzentration von der *smṛti* verschieden ist, darf man doch wohl annehmen, daß mit dem sonst seltenen Ausdruck *asaṃpramoṣaḥ*, der in dieser Definition in Verbindung mit *smṛti* erscheint, die in den buddhistischen Texten zum Teile häufig vorkommenden Wendungen *muṭṭhassati* (Gegensatz *upaṭṭhitasati), mussati sati, sati-sammoso, sammussanatā, asammuṭṭhā* (Saṃy. N. V, p. 331; daneben auch *appamuṭṭhā, asaṃpamuṭṭhā*: Aṅg. N. IV, p. 176, Itivutt. p. 119, nebst Anm.) *sati* im engsten Zusammenhang stehen. Der Ausdruck *asaṃpramoṣaḥ* ist jedenfalls auch entscheidend für die Etymologie der Pāli-Ausdrücke. Er erhebt ihre Herleitung von der Wurzel *muṣ* („stehlen, rauben") gegenüber der Zusammenstellung mit *mṛṣ* (MORRIS, Journ. Pāli Text Soc., 1884, p. 92ff.) über alle Zweifel. Es handelt sich um die „abhandengekommene" im Gegensatz zu der „gegenwärtig vorhandenen Bewußtheit." Dies wird zum Überfluß noch dadurch bestätigt, daß Saṃy. N. II, p. 224 *saddhammassa sammosāya* durch *antarādhānāya* („Verschwinden") erklärt und verstärkt wird. Demnach sind Mahāvagga X, 3 *parimuṭṭhā paṇḍitā bhāsā* abhandengekommene, d. i. unbedacht geäußerte [Sacr. Books of the East XVII, 307 nicht ganz zutreffend „bewildered"] kluge Worte, wie Saṃy. N. II, p. 231: *arakkhitena kāyena arakkhitena* (lies: *arakkhitāya*, vgl. auch p. 271) *vācāya arakkhitena cittena anupaṭṭhitāya* (= *muṭṭhitāyā*) *satiyā* beweist. Dazu kommt noch bei Candrakīrti, Bibl. Buddh., IV, 463: *smṛtisammoṣāc caivaṃ kalpayet*, das sich auf einen Schlafenden bezieht. Daher ist auch — trotz MORRIS, l. c., p. 93 — die Stelle Kathāsar. 56, 289: *sa suṣvāpa Nalaḥ pānamadena muṣita-smṛtih* nicht von *muṭṭhassati*[2] zu trennen, obwohl die Bedeutungen von *smṛti* und *sati* nicht übereinstimmen. Diese Zusammenstellungen gewinnen auch dann, wenn sich nicht strikte Beweise für die Zusammengehörigkeit, sondern nur Vermutungen geben lassen, um so mehr an Wahrscheinlichkeit, als die Pālitexte auch sonst noch eine große Anzahl yogatechnischer, sicherlich alten Yogalehren entlehnter Ausdrücke enthalten, die gegenüber dem Yogasūtra vielfach leichte Verschiebungen in der Anwendung oder Gruppierung aufweisen.

Ich stimme also den Darlegungen des Verfassers über die Abhängigkeit des Buddhismus von Sāṃkhya-Yogalehren durchaus zu, und ich halte es für sehr verdienstlich, daß diese Darlegungen in seiner Darstellung der buddhistischen Lehre einen breiteren Raum einnehmen. Ein besonderer Vorzug dieses Werkchens liegt überhaupt, wie mir scheint, darin, daß es an Stoff weit mehr bietet als wie die kurzen, für ein größeres Publikum bestimmten Darstellungen des Buddhismus zu bieten pflegen. So sind denn auch die Quellen reichlicher als sonst herangezogen. Es sei aber ausdrücklich hervorgehoben, daß BECKH's „Buddhismus" nicht nur eine gelehrte Arbeit ist, sondern auch den „Laien" als vortreffliche und anregende Einführung in den Buddhismus warm empfohlen zu werden verdient.

Von Versehen erwähne ich *Ābhasvarāḥ* (I, 61 und II, 53; auch in den Registern!) statt *Ābhāsvarāḥ* und *chambitattam* (II, 47) statt *chambhitattam.*

Dr. BERNHARD GEIGER—Wien.

---

[1] Derselbe Vergleich wird dann auch auf den Bodhisattva, der in den Mutterschoß eingegangen ist, angewendet (Majjh. N. III, p. 121).

[2] Vgl. auch Dharmasaṃgraha (Anecd. Oxon. I/V) 69 und 79: *muṣitasmṛtih, -smṛtitā.* Ob *pamhuṭṭha* sowohl *pramṛṣta* als auch *pramuṣita* gleich ist (Hemacandra IV, 258), ist noch sehr fraglich.

Hans Ludwig Held. *Deutsche Bibliographie des Buddhismus.* Eine Übersicht über deutschsprachliche buddhistische und buddhologische Buchwerke, Abhandlungen, Vorträge, Aufsätze, Erwähnungen, Hinweise und Rezensionen mit ausschließlicher Berücksichtigung des Buddhismus als Religionswissenschaft. Hans Sachs-Verlag. München-Leipzig 1916. VIII + 190 SS. Preis: Mk. 12.— (geb. Mk. 14.—).

Die Herausgabe einer Bibliographie ist zweifellos eine entsagungsvolle und nützliche Arbeit, die Anerkennung verdient, wenn sie sich durch Genauigkeit, größtmögliche Vollständigkeit und Übersichtlichkeit auszeichnet. Leider wird der Wert der vorliegenden Bibliographie dadurch wesentlich beeinträchtigt, daß sie sich auf Schriften und Äußerungen über den Buddhismus beschränkt, die in deutscher Sprache abgefaßt sind. Die deutsche Wissenschaft hat gewiß einen hervorragenden Anteil an der Erforschung des Buddhismus, und die deutschen Darstellungen der buddhistischen Religion und Literatur dürfen ebenso wie die Untersuchungen deutscher Gelehrter über buddhistische Probleme zu den besten gezählt werden, die wir besitzen. Das Verfahren des Verfassers wäre also berechtigt gewesen, wenn er die Absicht gehabt hätte, den Anteil der deutschen Wissenschaft — und der dem Verfasser nahestehenden deutschen neubuddhistischen Bewegung — an der „Buddhologie" aufzuzeigen. Aber er hat doch auch deutsche Übersetzungen und deutsche Rezensionen fremdsprachiger Werke in seine Bibliographie aufgenommen, während wichtige Werke deutscher Gelehrter fehlen, nur weil sie in einer fremden Sprache verfaßt oder — wie dies bei den meisten Textausgaben der Fall ist — in englischem Gewande erschienen sind. Lefmann's Ausgabe des „Lalita Vistara" ist infolgedessen die einzige Textausgabe, der wir in dieser Bibliographie begegnen. Der ganze Pālikanon ist also nur durch einige Übersetzungen und durch eine Anzahl von — oft ganz bedeutungslosen — Rezensionen vertreten. Wie soll man unter solchen Umständen die Ansicht des Verfassers (S. VII) teilen, daß an der Hand des Sachregisters dieser Bibliographie „die methodische Durchdringung der gewaltigen buddhistischen Materie nicht mehr schwer" sei? Ich meine, daß M. Winternitz' vortreffliche Darstellung der buddhistischen Literatur mit ihren Textproben und überaus reichhaltigen Literaturangaben, Oldenberg's „Buddha" und Grünwedel's „Buddhistische Kunst in Indien" und „Mythologie des Buddhismus" weit bessere und zuverlässigere Führer sind. Es ist doch geradezu aufreizend, in einer Bibliographie, die „die Durchdringung der gewaltigen buddhistischen Materie" ermöglichen will, „Die entschleierte Isis" der „berühmten" russischen Theosophin Blavatsky, „Die Lücke im Leben Jesu", eine Übersetzung aus dem Französischen des „notorischen Schwindlers" Notovitch (vgl. über ihn R. Garbe, Indien und das Christentum, S. 13) und jede noch so unbedeutende Äußerung der Neubuddhisten, verzeichnet zu finden, nicht aber die überaus wichtigen, grundlegenden Arbeiten eines Childers, Fausböll, Trenckner, Rhys Davids (der nur durch eine Übersetzung seines „Buddhism" vertreten ist) u. a. m. Dabei bedauert es der Verfasser, daß er Werke von Leuten habe aufnehmen müssen, die den Mut besitzen, über den Buddhismus „freventlich den verräterischen Stab zu brechen"! Ein wissenschaftlich brauchbares und wertvolles Hilfsmittel wäre diese Bibliographie geworden, wenn sie zu einer vollständigen Bibliographie des Buddhismus ausgebaut worden wäre. Für den Fall, daß der Verfasser ein derartiges Hilfsmittel herauszugeben beabsichtigt (er kündigt die Herausgabe einer „Enzyklopädie des Buddhismus" an), sei als Muster in Anlage und Ausführung A. Guérinot, Essai de bibliographie Jaina, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, XXII, Paris 1906, empfohlen, ein Werk, das ich in den Gött. gel. Anz. 1908 besprochen habe.

Sieht man von dem erwähnten bedauerlichen Mangel des Buches ab, so wird man dem Verfasser allerdings die Anerkennung nicht versagen, daß er seine Bibliographie mit großer Sorgfalt zusammengestellt und innerhalb der Grenzen, die er seiner Arbeit gezogen, die angestrebte Vollständigkeit wohl nahezu erreicht hat. Genauere Prüfung würde aber wohl noch manchen Nachtrag liefern. Ich vermisse unter anderem H. Lüders, „Über die literarischen Funde von Ostturkistan", Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. Wiss. 1914; H. Oldenberg, „Buddhist. Studien", Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges. 52, 613ff.; Nisikanta Chattopādhyāya, „Indische Essays", Zürich 1883.

Der in Nr. 1317 erwähnte Nisi Kaúla (sic!) Ch. ist offenbar der soeben genannte Nisikānta Ch. Auch sonst sind mir bei flüchtiger Durchsicht einige Fehler und Ungenauigkeiten aufgefallen. So ist sub Nr. 464 *Sâmkhya-Kamudî* (sic!) statt *Sâṃkhya-tattva-kaumudî* gedruckt, Nr. 797 Hultsch statt Hultzsch, Nr. 811 *Yogha* statt *Yoga*, Nr. 1149 *Itivutakam*, Nr. 1927 *Prajna* statt *Prajñâ*. — Öfter wäre anstatt des stereotypen „Buddh. Hinw[eis]" eine kurze Angabe über den Inhalt der verzeichneten Schrift am Platze gewesen. Bei Nr. 574 Grünwedel „Buddhist. Studien" fehlt sogar die auf dem Titelblatte dieses Werkes stehende Inhaltsangabe: 1. Glasuren von Pagan usw.

Zum Schlusse sei noch aus der Vorrede des Verfassers mitgeteilt, daß wir nach seiner Meinung bis heute kein Werk besitzen, das allein genügte, „die grandiose und vielverzweigte Welt des Buddhismus in seinem innersten Wesen uns erkennen und erleben zu lassen". Er hält die „westliche Erkenntnis-Methodik" für ungeeignet, uns in die Geheimnisse des Buddhismus einzuweihen, und „eine etwa philosophische oder gar theologische Einführung in den Buddhismus" für „verfehlt in ihren idealen Grenzen, wenn gleicherzeit nicht die so überaus notwendigen Grenzgebiete der Religionswissenschaft: wie Ethnologie, Völkerpsychologie u. a. m. nicht nebensächlich berücksichtigt werden". Diesem Übelstande will der Verfasser in einem Werke abhelfen, in dem er „die wesentlichen Ursprünge und Zusammenhänge des Werdens des Buddhismus aufzudecken" verspricht, „dessen wohl grundlegendstes Dogma die Sicherheit von der Wiedergeburt ist". Eine stolze Verheißung, deren Erfüllung wir abwarten wollen!

Dr. Bernhard Geiger—Wien.

K. Seidenstücker. *Süd-buddhistische Studien. I. Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Ānanda-Tempels zu Pagan.* Mit 40 Tafeln, 11 Textfiguren und einem Plan von Pagan. Hamburg 1916. (= Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde, IV. — Aus dem 9. Beiheft zum Jahrbuch der Hamburgischen wissenschaftlichen Anstalten, XXXII, 1914.) 114 SS. und 40 Tafeln.

Der vorliegende erste Teil der „Süd-buddhistischen Studien" eröffnet eine Reihe von Veröffentlichungen, die einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis der buddhistischen Kunst zu liefern versprechen. In diesen „Studien" soll das reichhaltige Material des Hamburgischen Museums für Völkerkunde an Aufnahmen von buddhistischen Kunstdenkmälern der berühmten birmanischen Stadt Pagan, deren Herrscher eifrige Anhänger und Förderer der buddhistischen Religion gewesen sind, bearbeitet werden. Während Grünwedel in seinen „Buddhistischen Studien" (Veröffentl. aus dem kgl. Mus. f. Völkerk. in Berlin, Bd. V) insbesondere Glasuren aus dem im 13. Jahrhundert erbauten Tempel Maṅgalacetī in Pagan behandelt hat, sind die „Süd-buddhistischen Studien" vornehmlich der Behandlung einer großen Anzahl von Skulpturen aus dem schönsten Baudenkmal von Pagan gewidmet, dem aus dem 11. Jahrhundert stammenden Tempel Ānanda. Der erste Teil der „Studien" bezieht sich auf die in den Skulpturen dieses Tempels dargestellte Buddha-Legende. Ein zweiter Teil soll 200 Skulpturen desselben Tempels und etwa 250 Fresken einer Tempelruine behandeln, die Begebenheiten aus Buddhas früheren Geburten darstellen, und für einen dritten Teil ist die Darstellung der Mythologie des südlichen Buddhismus im Anschluß an die Besprechung einer Anzahl von Fresken mit Szenen mythologischen Inhalts in Aussicht genommen. Die ikonographische und kunstgeschichtliche Würdigung des Materials soll schließlich in einer besonderen Abhandlung erfolgen.

Die Einleitung zum ersten Teile enthält einen kurzen Überblick über die Geschichte der Stadt Pagan, eine genaue Beschreibung des Tempels Ānanda und einige Bemerkungen zu den Partien der buddhistischen Literatur, die zur Erklärung der Skulpturen herangezogen werden müssen. Und zwar kommt hier vor allem das Avidūrenidāna der Nidānakathā, der Einleitung zu den Jātaka-Erzählungen, in Betracht. Denn jede der 80 Skulpturen, die Begebenheiten aus dem Leben Buddhas von der Empfängnis bis zum Eintritt der Erleuchtung darstellen, ist mit einer kürzeren und längeren Pāli-Inschrift in birmanischen Charakteren versehen, welche die Deutung der bildlichen Darstellungen enthalten, und die längeren Inschriften sind wörtliche oder nahezu wörtliche Zitate aus dem Avidūrenidāna, während die kürzeren, in der Form knapper

Inhaltsangaben gehaltenen Inschriften erst durch Verkürzung aus den längeren hervorgegangen zu sein scheinen. Daß die Inschriften späteren Ursprungs sind als die Skulpturen, geht schon daraus hervor, daß in einigen Fällen der Inhalt der Inschriften mit dem in den Skulpturen dargestellten nicht übereinstimmt. Der Verfasser sucht für diese Fälle in den manches Wertvolle und Nützliche enthaltenden Abschnitten „Bemerkungen zu den Skulpturen" (S. 80—87) und „Erklärung der Abbildungen und Textverweise" (S. 88—103) andere Deutungen wahrscheinlich zu machen.

Da die Skulpturen also gewissermaßen Illustrationen zum Avidūrenidāna sind, gibt der Verfasser eine vollständige Übersetzung dieses schon von RHYS DAVIDS und WARREN ins Englische übertragenen Textes. Einige Fehler dieser Übersetzung seien hier verzeichnet. S. 26 (Jāt. ed. Fausb. I, 49) ist *aḍḍhatiyāni satāni* durch „200" — statt „250" — wiedergegeben und *anupubbakathā* durch „Bericht in allen Einzelheiten" anstatt durch „Erzählung der Reihe nach (wie es sich zugetragen hat)". S. 28 (Jāt. I, 51) ist *vaṭṭetvā vissaṭṭhamālāguḷaṃ viya uppīletvā baddhamālākalāpo viya* übersetzt durch: „(das ganze System der 10.000 Welten) drehte sich wie eine Kugel von ausgestreuten Kränzen; es ballte sich wie ein Schmuckstück aus gewundenen Girlanden", während es doch nur heißen kann: „es glich einem, während man ihn im Kreise dreht, ausgestreuten Strauß von Blumengewinden, einem fest (eigentlich indem man ihn zusammenpreßt) zusammengebundenen Bund von Blumengewinden." Die Übersetzung von *kadalipuṇṇaghaṭa°* (Jāt. I, 52) „mit Bananenzweigen, die in gefüllte Krüge gestellt waren (S. 29)" ist wohl aus der — natürlich unstatthaften — Vereinigung der Übersetzungen „mit Bananenzweigen, voll angefüllten Wassertöpfen ..." (so richtig RHYS DAVIDS, Buddh. Birth-Stories, 66) und „plantain-trees set in pots" (WARREN, Buddhism in Translations, 45) hervorgegangen. Wie RHYS DAVIDS, so hat auch SEIDENSTÜCKER die Stelle Jāt. I, 56: *so Mahāsatte buddhim anvāya ... anukkamena Uruvelaṃ gantvā „ramaṇīyo vata ayaṃ bhūmibhāgo ...' 'ti cittaṃ uppādetvā tattha vāsaṃ upagato* nicht richtig verstanden, da er (S. 34) *anvāya* bis *upagato* auf den Brahmanen Koṇḍañña anstatt auf Buddha bezieht. Denn nach allen anderen Zeugnissen der Überlieferung ist es Buddha, der, in Uruvelā angekommen, beim Anblick des Flusses Nerañjarā ausruft: „Das ist fürwahr ein herrliches Stück Erde ..." Vgl. Lalitav. I, 248, Majjh. N. I, p. 166f. und vor allem in dem Avidūren. selbst die Stelle (Jāt. I, 67), wo von der Begegnung des Koṇḍañña mit Buddha die Rede ist. Es ist also im Text *upagato* in *upagate* zu verbessern und das folgende Interpunktionszeichen zu tilgen. S. 40 ist *paṇṇākāraṃ pesesi* (Jāt. I, 61) unübersetzt geblieben. *Kilamāma* (auf derselben Seite) bedeutet natürlich nicht „spielen wir", sondern „mühen wir uns ab". Ich erwähne nur noch die Stelle, in der erzählt wird, daß in Buddha nach dem Verlassen der Stadt das Verlangen aufgestiegen sei, auf die Stadt zurückzublicken, und daß in dem Augenblicke, da ihm dieser Gedanke gekommen war, die Erde sich gespalten und wie das Rad des Töpfers sich gedreht habe, indem sie gleichsam sprach: *Mahāpurisa, na tayā nivattitvā olokanakammaṃ kataṃ* (Jāt. I, 63). SEIDENSTÜCKER übersetzt (S. 43): „indem sie gleichsam befürchtete, daß der erhabene Mensch sich nicht umwenden noch das Werk des Zurückblickens vollbringen möchte." Aber das zu befürchten, hatte die Erde gewiß keinen Grund, wenn Buddha einmal den Entschluß gefaßt hatte, noch einen Blick auf seine Heimatstadt zu werfen. Vielmehr dreht sich der Teil der Erde, auf dem die Stadt sich befindet, im Kreise um Buddha herum, so daß er, ohne sich umwenden zu müssen, das Antlitz der Stadt zugewendet *(nagarābhimukho ṭhatvā)*, diese betrachtet. Es ist also zu übersetzen: „nicht hast du Dich umwendend das Werk der Betrachtung (der Stadt) ausgeführt."

Da die „Süd-buddhistischen Studien" sich „an einen über die enge Gruppe der Fachgelehrten hinausgehenden Leserkreis" wenden, hat der Verfasser die Übersetzung mit einer größeren Anzahl von Anmerkungen versehen, die im Verein mit den kunstgeschichtlichen Bemerkungen ein volles Verständnis des übersetzten Textes und damit auch der Skulpturen ermöglichen.

Wie an die Übersetzung des Avidūrenidāna würden sich auch an die Inschriften, die der Verfasser aus Kopien hergestellt und übersetzt hat, manche kritische Bemerkungen knüpfen lassen. Ich begnüge mich mit einer Bemerkung zu der ersten der längeren Inschriften, die gleich zahlreichen Stellen der anderen Inschriften in grammatisch inkorrektem Pali abgefaßt ist. Die Inschrift beginnt mit den Worten: *ā bhuso nanditabbato Ānandā ti vissute imasmiṃ guhāye*, die SEIDENSTÜCKER übersetzt: „Ā [bedeutet, daß er] gewaltig [ist], Ānanda [heißt er],

weil man sich freuen sollte in diesem berühmten Grotte[ntempel]." Es ist doch selbstverständlich, daß man übersetzen muß: „in diesem unter dem Namen Ānanda berühmten", und *ā bhuso n.* ist zweifellos eine etymologische Erklärung des Namens Ānanda. Mit der Grammatik steht der Verfasser der Inschrift allerdings — wie auch die folgenden Worte beweisen — auf Kriegsfuß. Man darf es ihm zutrauen, daß er *bhuso* für das Adverb *bhusaṃ* geschrieben hat. Er meinte also: „Ānanda", weil man sich (an ihm) sehr freuen muß. Es ist also *bhuso* (statt *bhusaṃ)* Erklärung des *ā* in Ānanda. Die Vermutung SEIDENSTÜCKER's, daß *ā bhuso* Verschreibung für *āvuso* „ihr Freunde" sei (S. 69), ist demnach ganz unwahrscheinlich.

Im übrigen muß die große Sorgfalt und Mühe, die SEIDENSTÜCKER auf die Erklärung der in dem ersten Teile der „Süd-buddhistischen Studien" behandelten Skulpturen verwendet hat, dankbar anerkannt werden. Die Veröffentlichung des im Hamburgischen Museum befindlichen Materials aus Pagan wird sicherlich eine überaus wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis der buddhistischen Kunst bilden.

Dr. BERNHARD GEIGER—WIEN.

Eduard Seler. *Die Quetzalcouatl-Fassaden Yukatekischer Bauten.* Berlin 1916. Verlag der K. Akademie der Wissenschaften. 85 SS. und 12 Tafeln.

Durch E. SELER's letzte Arbeiten wurde unsere Kenntnis von den Beziehungen der toltekischen, mexikanischen und Maya-Kultur bedeutend gefördert, es fehlte aber immer noch an Klarheit über denjenigen Punkt, worauf die Diskussion der Amerikanisten von Anfang an immer wieder zurückkam, nämlich um die Form und Intensität des Quetzalcouatl-Kukulkan-Kultes bei den Maya-Völkern. Durch die neueste Studie SELER's ist auch dieser Punkt zum großen Teil geklärt, aber in einer von den Amerikanisten kaum vermuteten Richtung. SELER hat allerdings für die jüngeren und wenig durch ihre Umgebung beeinflußten Kolonien in Yukatan den toltekischen Charakter genügend herausgestellt, aber dabei blieben die großen, nach allgemeiner Ansicht echt mayavölkischen Ruinen-Stätten so isoliert wie früher. Die Funde in Palenque brachten zwar einige sichere Zeugen einer älteren, aus dem Nordwesten stammenden Kunst ans Tageslicht, jedoch blieb es ungewiß, ob sie mit dem Volke Quetzalcouatls in direkten Zusammenhang zu bringen seien. Wenn SELER jetzt eine innigere Beziehung aufdeckt, als man erwartet hätte, so steht sie doch nicht ganz unvermittelt vor uns. Im ersten Band seiner gesammelten Abhandlungen weist SELER darauf hin, daß zwischen den religiösen Anschauungen des Volkes und der Fürsten in Yukatan ein tiefer Zwiespalt klaffte. Ersteres kannte nur drei Götter und zwei Göttinnen, die „Fürsten" aber außerdem noch wenigstens zwanzig andere, darunter auch die Federschlange. Den wahren Grund dieser Verschiedenheit der Ansichten konnte aber auch SELER damals noch nicht angeben, jetzt ist ihm dies völlig gelungen. Die „Fürsten" waren nämlich Abkömmlinge fremder Eroberer, die fast ganz Yukatan in Kolonien durchsetzten und obwohl gering an Zahl doch die volle Herrschaft in ihrer näheren Umgebung an sich gerissen hatten; es waren Angehörige des alten Toltekenreiches aus dem Nordwesten.

Für eine ganze Gruppe von nahe verwandten Denkmälern hat SELER in seiner neuen Studie den typischen Gott der Tolteken, Quetzalcouatl, in der späteren Bauperiode nachgewiesen, die aber zur Zeit der spanischen Eroberung auch schon der Vergangenheit angehörte. In der Untersuchung bleibt allerdings der ganz alte nordische Einfluß, der sich in den gemeinsamen Elementen des Kalenders zeigt, noch ausgeschaltet. Hierauf dürften wohl erst die sehnlichst erwarteten Ausgrabungen einiges Licht werfen.

Die bisherigen Resultate SELER's stützen sich auf eine allen Gebäuden gemeinsame, in ihrem Leitgedanken völlig einheitliche Konstruktion, die von den „Fürsten" älteren Gebäuden angefügt wurde. Es war dies eine vorgesetzte Stuckfassade von gefälliger Gliederung, die einen offenen, stark stilisierten Schlangenrachen von monumentaler Wirkung darstellt, und zwar den Rachen der berühmten Federschlange, woraus eine Riesenmaske hervorschaut. Die beiden gemeinsame freie Mundöffnung bildet den Eingang zum Gebäude, oder wenigstens ein Blendtor. Sowohl der Rachen als die Maske enthalten spezifisch mexikanische Symbole, die sich großenteils auf den Sternhimmel beziehen; aber auch der Schlangenrachen als Tor ist eine den Mexikanern geläufige Darstellung.

SELER ist gewiß berechtigt, „das Eroberervolk, das die Quetzalcouatl-Fassaden an den Bauten der Provincia de los Chenes anbrachte, für Mexikaner zu halten und sie also auch als den Stämmen verwandt zu betrachten, denen ein großer Teil der Bauten der alten Stadt Chich'en Itzá zuzuschreiben ist". Die Maya-Annalen im Chilam Balam bezeichnen die Erbauer als spätere Eroberer. „Der zweite, spätere Strom mexikanischer Einwanderung, der die nördlich von Champoton gelegenen Gegenden des westlichen Yukatan zum Ziele hatte, und dem die Stämme angehörten, die ihr heiliges Symbol, das Quetzalcouatl-Gesicht, auf den Fassaden der Tempel des Landes anzubringen liebten, muß demnach etwa um das Jahr 1190 p. Chr. erfolgt sein — ein Datum, das übrigens dem des Auszuges der Mexikaner aus ihrer Urheimat Aztlan (1168) merkwürdig naheliegt."

Da SELER der Meinung ist, der Quetzalcouatl-Rachen finde sich in den uns erhaltenen Bildern aus Mexiko nur mehr in zwei Exemplaren, so möchte ich noch auf ein drittes aufmerksam machen, das meiner Meinung nach bei weitem am wichtigsten ist. Zwei Bilder von hervorragender Bedeutung für die Weltanschauung der Mexikaner stehen im Codex Borgia, S. 33 und 34. Sie geben uns ein ganzes mythologisches System mit vielen Einzelheiten. Das zweite davon enthält nun auch den offenen Schlangenrachen als Cella der Pyramide, und zwar in jenem einzigartigen Tempel, der sich am Westrande der Erde befindet.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

A. v. Le Coq. *Volkskundliches aus Ostturkistan.* Mit einem Beitrag von O. v. FALKE. Verlag von DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN). Berlin 1916. VII+72 SS. Mit 25, davon 4 farbigen Tafeln in Lichtdruck und 110 Zinkätzungen. Preis Mk. 25·—.

Die Hauptergebnisse der verschiedenen preußischen Turfan-Expeditionen liegen auf archäologischem Gebiete. Die vorliegende Publikation bietet volkskundliche Nebenergebnisse. Mit der Bezeichnung „Nebenergebnisse" wird schon angedeutet, daß nicht beabsichtigt ist, den vollen Kulturbesitz der Bewohner Ost-Turkistans zur Darstellung zu bringen. Kann das bei gegebener Sachlage hinsichtlich der geistigen Kultur als selbstverständlich gelten, so wird es aber auch in bezug auf die Gegenstände der materiell-wirtschaftlichen Kultur betont, deren Darstellung im übrigen vor allem Text und Bild gewidmet sind. So wird in zwölf Abschnitten mehr oder weniger eingehend gehandelt über Religion und Aberglauben, Spielzeuge, Musikinstrumente, Gegenstände der Körperpflege, des Schmuckes, der Stickkunst und Filzarbeit, ferner über Waffen, Geräte, Narkotika und Töpferei u. a. m. Bemerkenswert ist der Rückgang, den die Töpferei von heute gegenüber einer früher herrschend gewesenen (die Grabungen förderten glasierte Gefäße und Fliesen von schöner Form und Farbe zutage) aufzuweisen hat. Die wissenschaftliche Genauigkeit, mit der das Material dargeboten wird, ist der besonderen Anerkennung wert. Desgleichen ist die bildliche Ausstattung eine geradezu glänzende zu nennen. Der Kulturgeschichtler vor allem ist der Veröffentlichung zu Dank verpflichtet; denn so exakt bestimmtes Material ist es ja, das seine Forschungen zur Unterlage benötigen.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Elisabeth Krämer-Bannow. *Bei kunstsinnigen Kannibalen der Südsee.* Wanderungen auf Neu-Mecklenburg 1908—1909. Mit 142 Federzeichnungen, 7 Karten und 8 Lichtbildern. (Am Schlusse des Buches wissenschaftliche Anmerkungen von Prof. Dr. AUGUSTIN KRÄMER.) XV+284 SS. Berlin 1916. Verlag DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN). Preis Mk. 6·—.

Nachdem die deutsche Marineexpedition durch den am 25. Mai 1908 erfolgten Tod des Dr. STEPHAN ihres Leiters verlustig gegangen war, erhielt Professor KRÄMER den Auftrag, dieselbe zu Ende zu führen. KRÄMER entledigte sich dieser Aufgabe unter Begleitung und tatkräftiger Mithilfe seiner Frau. Letztere bietet nun in dem vorliegenden Buche eine Schilderung

interessanter Reiseerlebnisse und wertvoller Beobachtungen, die sowohl in Fach- als auch in weiteren Kreisen dankbare Leser ganz gewiß finden. Es waren zumeist von den Weißen noch ziemlich oder ganz unberührte Gebiete, die an der West- und Ostküste und im Innern Neu-Mecklenburgs erschlossen wurden. Um so wertvoller ist auch dem Ethnologen alles, was die Verfasserin besonders über das Leben und Treiben der einheimischen Frauenwelt in schlichter, aber höchst anschaulicher Art zu berichten weiß. Sie, die Frau, hat da Hunderte von Dingen gesehen, an denen der Mann achtlos vorüberzugehen pflegt, deren Kenntnis aber auch bei einer primitiven Kultur erst ein wirklich lebensvolles Bild gewährt. — Da die Veröffentlichung der wissenschaftlichen Ergebnisse der Expedition so bald nicht wird erfolgen können, hat KRÄMER einige der wichtigsten derselben in der Form von Anmerkungen der Publikation seiner Frau angefügt. Das ethnologisch wertvollste ist das, was über Stammesorganisation (Zweiklassensystem), Totemismus, Totenfeiern und Sonnenkult (Sonnen-Malanggane, über die KRÄMER [S. 280] eine besondere Arbeit signalisiert) mitgeteilt wird.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Karl Weule. *Der Krieg in den Tiefen der Menschheit.* Mit zahlreichen Abbildungen nach Original-Zeichnungen von PAUL LINDNER. 156 SS. Stuttgart 1916. FRANKH'sche Verlagshandlung. Preis: Geh. Mk. 2·—, geb. Mk. 3·—.

In der bekannten unterhaltenden Art, die ihrer Natur nach ein weiteres Publikum vor Augen hat, weiß WEULE in dem vorliegenden Büchlein manches über den „Krieg in den Tiefen der Menschheit" zu erzählen. Die aus den verschiedensten Quellen über die verschiedensten Völker der Erde entnommenen Beispiele bieten so, wie WEULE sie zusammengetragen hat, des Erhebenden nicht viel. Im Gegenteil, es ist ein Bild entsetzlicher Barbarei, das sich vor den Augen des Lesers entrollt. — Was uns bei den im übrigen dankenswerten Ausführungen mißfällt, ist der Umstand, daß der Verfasser es zu sehr im unklaren läßt, wie die „Tiefen" der Menschheit jeweils zu verstehen sind. Man kann die „Tiefen" nämlich, wie es offen zutage liegt, menschlich-psychologisch oder ethnologisch-historisch begreifen. WEULE streift diese Dinge wohl, geht aber nicht näher darauf ein. Jene „tierischen" Greuel und Scheußlichkeiten grassieren freilich nur allzusehr innerhalb der Welt der Naturvölker, aber in typischer Form ganz gewiß nicht bei den Primitivsten derselben. Gerade die Völker, welche von der vergleichenden Ethnologie als die relativ ältesten erkannt sind, also als jene gelten müssen, die ethnologisch-historisch (zeitlich) die tiefste Stufe repräsentieren, wissen wenig oder gar nichts vom Krieg, vom Kannibalismus usw., sondern werden durchgehend von den Gewährsmännern als ausgesprochen friedlichen Charakters geschildert[1]. Zwischen „Tiefe" und „Tiefe" besteht mithin ein gewaltiger Unterschied! Die tiefste Tiefe in menschlich-psychologischer Hinsicht nehmen nicht jene ein, die zeitlich (natürlich relativ) gewiß zutiefst stehen. Dieses Faktum hat die vergleichende Völkerkunde zu verzeichnen, und unserer Meinung nach hätte es bei einer Darstellung des „Krieges in den Tiefen der Menschheit" entsprechend in Rechnung gebracht werden müssen; denn das Bild der Entwicklung ist in dem einen wie in dem anderen Falle ein total verschiedenes.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

---

[1] Vergleiche P. W. SCHMIDT's „Die Stellung der Pygmäenvölker", Stuttgart 1910, S. 140ff., S. 147 und an anderen Stellen, wo die Zeugnisse hierfür zusammengestellt sind.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. New Series. Vol. XVIII. 1916.

No. 1, January-March: **Fr. Boas,** On the Variety of Descent Represented in a Population. — **H. F. C. Ten Kate,** Dynamometric Observations among Various Peoples. — **A. L. Kroeber,** Inheritance by Magic. — **E. C. Parsons,** Holding Back in Crisis Ceremonalism. — **H. J. Spinden,** The Question of the Zodiac in America. — **S. J. Guernsey,** Notes on Explorations of Martha's Vineyard. — **E. A. Hooton,** Notes on Skeletal Remains from Martha's Vineyard. — No. 2, April-June: **N. C. Nelson,** Chronology of the Tano Ruins, New Mexico. — **Leslie Spier,** New Data on the Trenton Argillite Culture. — **C. Wissler,** The Application of Statistical Methods to the Data on the Trenton Argillite Culture. — **J. Volney Lewis,** Stone Implements from Trenton and Staten Island: Character and Sources of Materials. — **E. C. Parsons,** A Few Zuni Death Beliefs and Practices. — **W. Hough,** The Distribution of Man in Relation to the Invention of Fire-making Methods. — **M. L. Kissell,** A New Type of Spinning in North America. — **F. G. Speck,** Remnants of the Machapunga Indians of North Carolina.

Archiv für Anthropologie. N. F. Band XV. 1916.

Heft 3: VII. **E. Funke,** Der Gottesname in den Togosprachen. — VIII. **H. Steinmetz,** Versuch einer astronomischen Deutung des Hakenkreuzes. — Heft 4: IX. **H. Fokken,** Gottesanschauungen und religiöse Überlieferungen der Massai.

Baeßler-Archiv. Band VI. 1916. Heft 1—2.

H. Haberlin, Das Flächenornament in der Keramik der alten Pueblo-Kultur. — **W. Kissenberth,** Beitrag zur Kenntnis der Tapirapé-Indianer. — **E. Seler,** Präparierte Feindesköpfe bei den Jivaros-Stämmen des oberen Maranon und bei den alten Bewohnern des Departements Ica an der Küste von Peru.

Beiheft zum Jahrbuch der Hamburg. Wissenschaftl. Anstalten. XXXII. 1914 (1915).

5. **H. Dorsch,** Vokabularium der Nkosi-Sprache (Kamerun).

Beiträge zur Kenntnis des Orients. Band XIII. 1916.

Hellmuth Pleßner, Vom abendländischen Kulturbegriff. (Anläßlich der Umbildung der Universität Konstantinopel.) — **Prof. M. Horten,** Die Probleme der Orientalistik.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indie. Deel 72. Afl. 3 u. 4. 1916.

H. Kern, Oudheidkundig onderzoek in Englisch Indië. — Over de vermoedelijken oorsprong der Naguvereering. — Yawana als naam van Annam. — Hoofdenverkiezing bij boschnegers in Suriname.

De Aarde en haar Volken.

52. Jaargang, Nr. 9, September 1916: **P. Labbé,** Bij de Lama's in Siberië. — Nr. 10, October 1916: **P. Labbé,** Bij de Lama's in Siberië. — **Charles Alluaud,** Van Mombassa naar het Victoria Nyanza. — 53. Jaargang, Nr. 1, Januari 1917: **H. R. Roelfsema,** Een jaar in de Molukken. — Nr. 2, Februari 1917: **H. R. Roelfsema,** Een jaar in de Molukken. — Nr. 3, Maart 1917: **M. E. Hume-Griffith,** Achter den sluier in Perzië en Turksch Arabië.

De Indische Gids.

Band XXXVIII, No. 8, Augustus 1916: **W. J. Rappard,** De particuliere hoofden op de landerijen bewesten de Tjimanoek op Java. — **P. Brundell,** Liefdeleven onder de palmen. — No. 6, Juni 1916: **Dr. Herman ten Kate,** Psychologie en ethnologie in de koloniale politiek. — **J. F. H. A. Later,** De inlandsche beweging. — **H. T. Damsté,** Mémoires van een Atjehschen balling. — **P. Brundell,** Liefdeleven onder de palmen. — No. 9, September 1916: **P. Brundell,** Liefdeleven onder de palmen. — No. 10, Oktober 1916: **P. Brundell,** Liefdeleven onder de palmen. — No. 11, November 1916: **J. E. Jasper,** Buitenissigheden in het Javaansche dorp. — **Dr. R. Broersma,** Rubber in Lebak. — **P. Brundell,** Liefdeleven onder de palmen. — No. 12, December 1916: **P. Brundell,** Liefdeleven onder de palmen. — Band XXXIX, No. 1, Januari 1917: **P. Brundell,** Liefdeleven onder de palmen. — No. 2, Februari 1917: **P. Brundell,** Liefdeleven onder de palmen. — No. 3, Maart 1917: **P. Brundell,** Liefdeleven onder de palmen.

Ethnologica. Band II. 1916. Heft 2.

F. Speiser, Völkerkundliches von den Santa-Cruz-Inseln. Mit Beiträgen von W. Foy. — **W. Foy,** Zur Geschichte der Tanzkeulen von den Santa-Cruz-Inseln. — Fälschungen kolumbischer Altertümer. — Schnauzenbildung im Kunststil Ozeaniens. — Gardinenhalter von Japan.

Internationales Archiv für Ethnographie. Band XXIV. 1916. Heft 1 u. 2.

Dr. Hugo Kunike, Goldaltertümer der Chibcha.

Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten. 29. Band. 1916.

2. Heft: **M. Braun**, Die Gogol-Ramu-Expedition in Kaiser-Wilhelms-Land. September und Oktober 1913 (Fortsetzung und Schluß). Bericht über die Ergebnisse der Landerkundung zwischen Gogol- und Ramu-Fluß in Deutsch-Neuguinea. — **R. Thurnwald**, Vorstöße nach dem Quellgebiet des Kaiserin-Augusta-Flusses, dem Sand-Fluß und dem Nord-Fluß bis an das Küstengebirge. Vorläufiger Bericht über seine Tätigkeit im zweiten Halbjahre 1914. — 3. Heft: **C. Bredemann**, Die wirtschaftlichen Verhältnisse am mittleren Ramu. Bericht über eine vom 7. bis 19. April 1914 ausgeführte Expedition. — **H. Marquardsen**, Belgisch-Kongo. Geographischer Überblick. — 4. Heft: **E. Moritz**, Die ältesten Reiseberichte über Deutsch-Südwestafrika. Fortsetzung: Die Berichte der Rheinischen Mission bis zum Jahre 1846.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Band XLVI. 1916. Heft 4—5.

R. Pöch, II. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien. — **Fr. Heger**, Drei merkwürdige Metallfiguren von Benin. Mit einem Anhang: Die Benin-Sammlung des k. k. Naturhistorischen Hofmuseums in Wien. — Heft 6: **Dr. G. Hüsing**, Völkerschichten in Iran.

Nederlandsch-Indië Oud & Nieuw. 1. Jahrgang.

No. 2, Februari 1916: **A. W. Nieuwenhuis**, Figuurknoopen, Ikat-, Verven- en Weven in Oost-Indië. — **Soorjo Poetro en Noto Soeroto**, Causeriën over Javaansche Muziek. — No. 3, Mei 1916: **Soorjo Poetro en Noto Soeroto**, Causeriën over Javaansche Muziek. — **Noto Soeroto**, Hanengevechten op Java. — No. 4, Juni 1916: **P. M. van Walchren**, Ornamentiek bij de Toradja's. — **J. J. Meijer**, Een Javaansch Handschrift over Pamor-Motieven. — **Soorjo Poetro en Noto Soeroto**, Causeriën over Javaansche Muziek. — **H. W. Fischer**, Type-Tentoonstelling van Indische Sieraden en Kleeding in's Rijks Ethnographisch Museum te Leiden. — No. 5, Juli 1916: **C. Spat**, Animisme en Prae-Animisme. — **Mr. J. G. Huyser**, Ornament van Indisch Koperwerk. — No. 6, Augustus 1916: **J. A. Loebèr Jr.**, Sierkunst uit Midden-Celebes. — **C. Spat**, Animisme en Prae-Animisme. — No. 7, September 1916: **Soorjo Poetro en Noto Soeroto**, Causeriën over Javaansche Muziek. — **Kitty Ament**, Nederlandsche Verzamelingen van Indische Ethnographica. — **Mr. J. G. Huyser**, Ornament van Indisch Koperwerk. — No. 8, November 1916: **Ch. F. H. Dumont**, Huwelijksgebruiken op Java. — **Soorjo Poetro**, Muziekschrift voor Java's Toonkunst. — No. 9, Januari 1917: **Dr. N. J. Krom**, Een Javaansche Bronscollectie. — **K. Ament**, Nederlandsche verzamelingen van Indische Ethnographica. — No. 10, Februari 1917: **J. W. van Nouhuys**, Iets over Metaalbewerking in den Indischen Archipel. — **E. van Biema**, Bladen uit een dagboek van een reis naar de Molukken.

Orientalistische Literaturzeitung. (Leipzig.)

19. Jahrgang, Nr. 8, August 1916: **F. Hestermann**, Zum Pronomen im Lykischen. — **W. Spiegelberg**, Eine Illustration aus der Ramessidenzeit zu dem ägyptischen Mythus vom Sonnenauge. — Nr. 10, Oktober 1916: **F. Bork**, Ist das Hettitische arisch? — Nr. 11, November 1916: **F. Bork**, Neue Tierkreise aus Mešiko. — 20. Jahrgang, Nr. 1, Jänner 1917: **O. Schröder**, Ein Amulett aus Assur. — Nr. 2, Februar 1917: **E. Ebeling**, Zu einigen Beschwörungformeln.

Ostasiatische Zeitschrift. 4. Jahrgang. Heft 3. Oktober-Dezember 1915.

M. Winternitz, Die Tantras und die Religion der Saktas. — **E. A. Voretzsch**, Ältere siamesische Töpferarbeiten. — **Zoltán v. Takács**, Chinesische Kunst bei den Hunnen.

Petermann's Mitteilungen. 62. Jahrgang. 1916.

Juli-Heft: **K. v. den Steinen**, Nochmals: Einspruch gegen den XIX. Amerikanistenkongreß. — September-Heft: **A. Schultz**, Afghanistan: Auf Grund einer Reise des Persers Rustam-bek. — **E. Banse**, Die libysche Wüstenplatte und die Marmarika. Die Verbreitung der Bulgaren. — **Priv.-Doz. Dr. B. Dietrich**, Zur Heidelberger Tagung. — November-Heft: **A. Schultz**, Afghanistan: Auf Grund einer Reise des Persers Rustam-bek (Schluß). — **L. Scherman**, Ergebnisse der britischen Abor-Strafexpedition. — Dezember-Heft: **S. v. Hedin**, Zu Georg Schweinfurths achtzigstem Geburtstag. Aufruf zu einer Schweinfurth-Ehrung. — **F. W. P. Lehmann**, E. Huntingtons quantitative Völkeranalyse und Kulturklimatologie.

Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap. 2. Serie. Deel XXXIII. 1916.

No. 3b, Mai: **A. W. Nieuwenhuis**, De grondslagen der Heidensche (animistische) wereldbeschouwing en hun rol in de beschaafde samenleving. (Met naschrift.) — No. 4, Juli: **W. E. Boerman**, De Geografische Kring. — No. 5, September: **S. P. L'Honoré Naber**, Exploratie van Zuid-Afrika in de 17de en 18de eeuw. — Reis van Dr. W. Kaudern naar Celebes. — No. 6, November: **F. E. Blaauw**, Waarnemingen op het gebied van dierengeografie in Zuid-Afrika.

T'oung Pao.

Vol. XVI, No. 5, Décembre 1915: **Henri Cordier**, Origine des Chinois. — **W. W. Rockhill**, Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean

during the fourteenth century. Part V. — **P. Pelliot**, L'origine de T'ou-kine, nom chinois des Turcs; Li-kien, autre nom du Ta-ts'in (Orient méditerranéen). — Vol. XVII, No. 1, Mars 1916: **Berthold Laufer**, The Si-hia language.

University of Pennsylvania. The Museum Journal. Vol. VI.

No. 4, Dezember 1915: **B. W. M.**, The Copper Eskimo. — No. 2, June 1916: **B. W. M.**, Some Ojibway Buffalo Robes. — **C. W. B.**, The Expedition to the Far East. — **B. W. M.**, Wampum.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. (Wien.) Band XXIX. Heft 3 u. 4.

B. Geiger, Zum Postwesen der Perser. — **H. Reichelt**, Die Heimat des Awesta. — **F. Hrozný**, Zum ältesten sumerischen Ackerbau. — **N. Reich**, Zur neueren Literatur über die heiligen Tiere des alten Ägyptens. — **V. Christian**, Über einige Verba des Sprechens. — **A. Musil**, Verkehrswege über Samâwa zwischen al-'Erâk und Syrien. — **R. Lach**, Orientalistik und vergleichende Musikwissenschaft.

Ymer. 36. Jahrgang. 1916.

Heft 2: **O. Petterson**, Om manens inflytande pa klimat och väderlek. — **E. Nordenskiöld**, Die Anpassung der Indianer an die Verhältnisse in den Überschwemmungsgebieten in Südamerika. — Heft 3: **G. Bolinder**, En etnologisk forskningsfärd i norra Columbia 1914—1915. — **H. Lindroth**, Estnisk bosättning i Sverige under äldre tider. — Heft 4: **G. Ekholm**, De skandinaviska hällristningarna och deras betydelse. — **S. Lönborg**, Gudatroner och stolkult.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig.)

Band LXIX, Heft 3: **E. König**, Der Mondgott bei den Hebräern. — **A. Ungnad**, Das Determinativpronomen im Babylonischen. — **C. Brockelmann**, Gauhari und die Anordnung des arabischen Alphabetes. — **J. J. Hess**, Miscellanea: I. Zu Welhausens Reste arabischen Heidentums, 2, S. 34. — Band LXX, Heft 1—2: **F. H. Weißbach**, Neue Beiträge zur keilinschriftlichen Gewichtskunde. — **E. König**, Zur Vorgeschichte des Namens „Russen". — **H. Möller**, Die semitischen p-Laute. — **T. Canaan**, Die Wintersaat in Palästina. — **C. Brockelmann**, Zur Grammatik des Osmanisch-Türkischen. — — **J. Charpentier**, Beiträge zur alt- und mittelindischen Wortkunde. — **J. L. Palache**, Über das Weinen in der jüdischen Religion. — **E. Hultzsch**, Ein indischer Kriegsgefangener. — Heft 3—4: **S. Krauß**, Talmudische Nachrichten über Arabien. — **F. H. Weißbach**, Neue Beiträge zur keilinschriftlichen Gewichtskunde (Schluß). — **V. Lesný**, Über die langen Vokale in den Zigeunerdialekten. — **Graf W. W. Baudissin**, Adonis. — **J. Németh**, Zu den „Osttürkischen Dialektstudien" von Bang und Marquart. — **S. Poznański**, Hebräisch-arabische Sprachvergleichungen bei Jehuda ibn Bal'am. — **A. Hillebrandt**, Die Panis im Rigveda. — **C. F. Lehmann-Hauptmann**, Bemerkungen zur keilinschriftlichen Gewichtskunde. — **I. Löw**, Bemerkungen zu Budges „The Syriac Book of Medicines". — **E. Ebeling**, Die Erschaffung des Menschen bei den Babyloniern.

Zeitschrift für Ethnologie. 48. Jahrgang. 1916.

Heft 1: **G. Fritsch**, Buschmannhaar im Gegensatz zu gestapelten Spirallocken. — **O. Solberg**, Die Westgrenze der Samojeden am Ende des 17. Jahrhunderts. — **J. Loewenthal**, Zur Erfindungsgeschichte des Pfluges. — **Ed. Hahn**, Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung. — **E. Werth**, Die ersten paläolithischen Werkzeuge aus Deutsch-Ostafrika. — **P. Traeger**, Zur Kenntnis der Albanesen und ihrer Nachbarn. — **H. Friedenthal**, Über den Grad der Blutsverwandtschaft in der Familie oder Sippschaft. — **P. Staudinger**, Ein steinzeitliches Fundstück aus Westafrika. — Heft 2 und 3: **E. Aßmann**, Die Uranfänge des Segelns. — **Kluge**, Bericht über seine Reise im Kaukasus und im russischen Armenien. — **G. Fritsch**, Die Verbreitung australoïder Merkmale in Melanesien und den Philippinen. — **L. Rütimeyer**, Über einige archaïstische Gerätschaften und Gebräuche im Kanton Wallis und ihre prähistorischen und ethnographischen Parallelen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque Ethnologique
-ANTHROPOS-
Ethnologische Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos" zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos" bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 8.— (= Frcs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frcs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberei auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frcs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 21.— (= Frcs. 25.—).

II, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frcs. 11.—).

Soeben erschienen: Vient de paraître:

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

Im Druck: Sous presse:

II, 2: H. Bieber:

Kaffa, ein althamitisches Königreich.

Die Administration des „Anthropos"
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich): 24 Kronen = 20 Mark = 1 Pfund Sterling = 5 Dollars = 25 Franks etc.

Honorar: 50 Kronen = 40 Mark = 9.50 Dollars per Bogen nebst 25 Separatabdrücken. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Schmidt S. V. D., Redakteur des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fascicules par an): 25 Francs = 1 Livre Sterling = 5 Dollars = 25 Lire = 25 Pes. etc.

Honoraires: 50 Francs = 50 Lire = 50 Pes. = 40 Shillings etc. pour chaque feuille, avec 25 tirages à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Schmidt S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum): 20 Mark = 1 Pound Sterling = 5 Dollars, postage to be added.

Honorarium: 40 Shillings = 9.50 Dollars = 50 Francs for every sheet (16 pag.) with 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all informations regarding administration please address: Administration of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all informations regarding the magazine please address: Rev. F. W. Schmidt S. V. D., Editor of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions adress: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

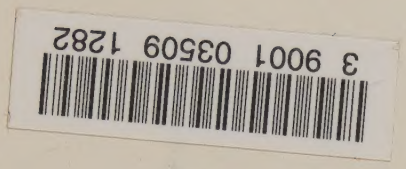
En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI°, 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the "Anthropos"), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

Nell' Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33 A.


3 9001 03509 1282

DOES NOT
CIRCULATE